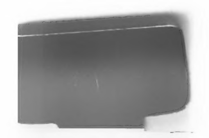
DER BUDDHISMUS UND SEINE GESCHICHTE IN INDIEN: EINE DARSTELLUNG...

Hendrik Kern

Library of

Princeton University.



Digitized by Google

Digitized by Google

DER BUDDHISMUS

UND SEINE

GESCHICHTE IN INDIEN.

EINE

DARSTELLUNG DER LEHREN UND GESCHICHTE

DER

BUDDHISTISCHEN KIRCHE

VON

HEINRICH KERN,

PROFESSOR AN DER HOCHSCHULE ZU LEIDEN.

VOM VERFASSER AUTORISIRTE UEBERSETZUNG

VON

HERMANN JACOBI,

PROFESSOR AN DER AKADEMIE ZU MÜNSTER IN WESTFALEN.

ERSTER BAND.

LEIPZIG,

OTTO SCHULZE,

11 QUER-STRASSE 11

1882.

Digitized by Google

Vorwort des Verfassers.

Es giebt so viele Werke über den Buddhismus, und darunter einige so vorzügliche, dass es überflüssig scheint, ihre Zahl zu vermehren. Davon war und bin ich so überzeugt, dass ich nicht dazu geschritten sein würde, dieses Buch zu schreiben, wenn ich nicht in einem schwachen Augenblicke das Versprechen gegeben hätte, das ich nicht brechen wollte.

Nach dieser Erklärung wird man mir wohl glauben, dass es nicht dem Streben, neue Ansichten zu verkünden, zuzuschreiben ist, wenn die Resultate, zu denen ich gelangt bin, in mancher Hinsicht so sehr von demjenigen abweichen, was man in den Werken der grössten Autoritäten auf diesem Gebiete antrifft. Es ist mir so wenig daran gelegen, meine neue Ueberzeugung, die sich ganz allmählich bei mir befestigt hat, anderen aufzudringen, dass ich nur einige Gründe zur Unterstützung meiner Ansichten angeführt habe. Sollte der geneigte Leser meinen, dass ich hier und da mich zu viel in technisches Detail eingelassen habe, so möge er versichert sein, dass ich mich bestrebt

595801

(RECAP)

Digitized by Google

habe, das richtige Mass nicht zu überschreiten. Es ist sehr wünschenswert, dass der Leser einen Begriff von den Schwierigkeiten und Unsicherheiten, mit denen die Forschung verbunden ist, bekomme, weil er erst dann einsehen wird, wie verschiedene Forscher aus denselben Angaben verschiedene Folgerungen ziehen konnten.

Unter den vielen Mängeln meines Werkes ist vielleicht der grösste der, dass ich nur beiläufig über das Verhältnis des Jainismus zum Buddhismus gesprochen habe. In den letzten Jahren ist viel Licht über die erstgenannte Secte verbreitet worden, aber die richtige Formel für das Mass der Verwandtschaft, worin beide Religionen zu einander stehen, ist meines Erachtens noch nicht gefunden. Es schien mir unthunlich, eine selbständige Untersuchung dieses Verwandtschaftsverhältnisses anzustellen, wenn ich nicht das Erscheinen dieses Buches in gar zu ferne Zeit hinausschieben wollte.

H. Kern.

Digitized by Google

Vorwort des Uebersetzers.

Der Aufforderung des Herrn Verlegers, die *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië* von Professor H. Kern ins Deutsche zu übertragen, glaubte ich um so eher nachkommen zu müssen, als bei dem regen Eifer, den die Forschung jetzt gerade auf dem Gebiete des Buddhismus entfaltet, die Stimme eines Gelehrten von der Bedeutung Kern's in weiteren Kreisen gehört zu werden verdient, als die Sprache des Originals ihr vielleicht sonst ziehen würde. Meine Aufgabe dabei war, dasselbe ganz und möglichst genau wiederzugeben. Um Citate nach dem holländischen Originale auch in der deutschen Ausgabe verificiren zu können, habe ich die Seitenzahl des ersteren in meinem Texte markirt. Dies konnte häufig mit vollständiger, stets mit annähernder Genauigkeit geschehen, da meistens bei der nahen Verwandtschaft beider Idiome die holländische Construction auch im Deutschen beibehalten werden konnte. Von der Erlaubnis des Verfassers, zu ändern

Digitized by Google

und zuzufügen, habe ich nur zuweilen in den Anmerkungen Gebrauch gemacht, um Einzelnes hinzuzufügen oder anders zu deuten, wobei ich meine den ganzen mythologischen Erklärungsversuch betreffende abweichende Auffassung möglichst in den Hintergrund treten liess.

Der zweite Teil wird im Laufe des Sommers erscheinen und damit wird der erste Band des Werkes vollendet sein. Der zweite Band desselben wird möglichst bald nach der Herausgabe des Originals erscheinen.

H. Jacobi.

Digitized by Google

GESCHICHTE DES BUDDHISMUS IN INDIEN.

EINLEITUNG.

Der Buddhismus ist, zum wenigsten vorgeblich, eine von einem unfehlbaren Lehrer geoffenbarte Heilslehre. Sein Endziel ist dasselbe, wie das jeder philosophischen Lehre, welche nach der Erkenntnis und Erlangung des höchsten Gutes, des *summum bonum* strebt. Dasselbe bezweckt auch jede göttliche Lehre, oder, um ein allgemeineres Wort zu gebrauchen, jede Religion. Aber während die Autorität des Begründers eines philosophischen Systems nicht unbeschränkt ist und dem Urteil des nach Wahrheit suchenden Geistes unterworfen bleibt, verlangt eine religiöse Lehre unbedingten Glauben an die unfehlbaren Aussprüche einer höheren Macht, welche ihren Willen durch Mittler der Menschheit offenbart. Wird im Schoosse einer Philosophen-Schule die Autorität ihres Gründers so mächtig, dass das freie Urteil vor der blinden Zustimmung zurücktritt, und die Stimme der kühlen Vernunft vor der des dankbaren und gläubigen Gemüts verstummt, dann verliert eine solche Philosophie ihren wahren Wert und nimmt den Charakter, oder wenigstens eine der charakteristischen Eigenschaften einer Religion an. Allmählich wird der Lehrer seinen menschlichen Charakter in den Augen seiner (2) Anhänger verlieren, da ja, wie die tägliche Erfahrung

Digitized by Google

lehrt, Unfehlbarkeit sich nicht mit der menschlichen Natur verträgt. Und wenn auch der Schüler mit den Lippen bekennt, dass sein über alles Lob erhabener Meister unfehlbar und doch Mensch sei, kommt sein Gemüt trotzdem bei diesem Widerspruch nicht zur Ruhe und er wird unwillkürlich seinem Meister, den er fortfährt Mensch zu nennen, Eigenschaften zuschreiben, welche kein einziger Mensch besitzt oder besitzen kann. Er wird diesen „Menschen" in derselben Weise verehren, in der man sonst höhere Wesen verehrt, und ihn zuletzt anbeten. Mit anderen Worten, der Meister wird für ihn ein Gott und verrichtet Thaten, welche die Tradition übermenschlichen, göttlichen Weisen und Erleuchtern der Welt zuschreibt. Was auch immer der Ausgangspunkt gewesen sein mag, wenn man einmal so weit gekommen ist, dass man einem Lehrer übernatürliche Eigenschaften zuschreibt und göttliche Verehrung erweist, da hat man Religion, da sind die Bedingungen einer jeden göttlichen Heilslehre: Glauben, Frömmigkeit und Gehorsam, vorhanden.

Im Buddhismus findet man die verlangten Bedingungen, und darum können wir ihn mit Recht und in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Ansicht als eine Religion betrachten. Daraus folgt gleichwohl noch nicht, dass sein Stifter selbst eine ganz neue und vollständig entwickelte Heilslehre verkündigt habe. Ebensowenig folgt dies aus der anzunehmenden Thatsache, dass er in Opposition zu einzelnen, in seiner Zeit herrschenden religiösen Satzungen und Begriffen geriet. Der Inhalt seiner Lehre war wenig verschieden von der seiner Zeitgenossen, wie wir sie besonders in den Upanishad's finden; und wenn er die Autorität des Veda, der heiligen Schrift, leugnete, so that er nichts anderes, als was Andere vor ihm auf andere oder ähnliche Weise gethan hatten, indem sie erklärten, dass der Veda nicht zur Seligkeit genüge. In den

Digitized by Google

Schulen der Philosophen, der Brahmanen, insofern sie nicht der einen oder andern Form des (3) Nihilismus huldigten, war man trotz aller sonstigen Verschiedenheit der Ansichten darüber einig, dass die höchste Seligkeit, welche stets vom himmlischen Glück unterschieden wurde und viel höher steht als letzteres, allein durch Nachdenken, durch vollkommenes Eindringen in das Wesen der Dinge erlangt werden könne. Nach einem solchen Ideal kann, gemäss der herrschenden Meinung, nicht Jeder streben; für den gemeinen Mann hielt man es für unerreichbar. Die grosse That Buddha's bestand, wie es scheint, darin, dass er jeder Ausschliesslichkeit entgegentrat, lauter wenigstens als Andere seiner Vorgänger und Zeitgenossen die Ueberzeugung aussprach, dass ein Jeder, gleichgültig von welchem gesellschaftlichen Range oder von welcher gelehrten Bildung, danach streben könne und müsse, das höchste Heil zu erreichen. Seine Neuerung bestand, wenigstens zum Teil, in der Popularisirung der metaphysisch-ethischen Lehren der Schulen.

Um die Bedeutung dessen, was Buddha unternahm, einigermassen nach seinem Werte schätzen zu können, müssen wir uns, so weit es das überkommene Material zulässt, in die Zeit versetzen, in der die Sekte entstand. Die hauptsächlichsten Quellen, welche uns dafür zu Gebote stehen, sind die schon erwähnten Upanishads und einige Brâhmaṇa, welche als ungefähr gleichzeitige Aeusserungen des indischen Geistes betrachtet werden können.

Upanishad's, d. h. Lectionen, Unterweisungen, durch die man in eine Lehre eingeweiht wird, heissen Abhandlungen über speculative Philosophie. Die echten Upanishad's gelten den Hindus als Teile der heiligen Schriften und heissen darum auch Vedânta.*)

*) Aufgefasst als „Ende, Endziel des Veda" oder vielmehr eigentlich, was wir als „Kern des Veda" bezeichnen würden.

Die Brâhmaṇa's schliessen im weitern Sinne die Upanishad's in sich; aber im engeren Sinne enthalten sie Betrachtungen und Speculationen über Fragen rein theologischer und liturgischer Art. Die europäische Kritik trennt die Brâhmaṇa's und Upanishad's von den eigentlichen Veden, den alten heiligen Texten, und in gewisser Hinsicht wohl mit Recht, insofern als die metaphysisch-ethischen und theologisch-liturgischen Werke viel jüngeren Datums sind als die alten Sanhitâ's der Mantra's, d. h. Sammlungen von Liedern, aus denen der Text des Veda besteht.

(4) Gegen die europäische Kritik könnte der Hindu anführen, dass der Kanon des alten Testamentes ja auch Bücher aus sehr verschiedenen Zeiten enthält, und dass jedenfalls die Autorität der speculativen Teile der in seinen Augen heiligen Schriften eben so gross ist, als die der Opfergesänge, Lobgesänge auf die Götter, Gebete etc., während der Einfluss der ersteren auf das geistige Leben noch unvergleichlich grösser gewesen und geblieben ist, als der der Mantra's.

Wenn auch die Upanishad's und Brâhmaṇa's sicher einer späteren Periode angehören, als die Liedersammlungen, so sind die Naturanschauungen, welche den metaphysischen Speculationen zu Grunde liegen, noch dieselben wie in der vorhergehenden Zeit. In nichts zeigt sich die Verwandtschaft der Anschauungen, von denen die Upanishad's durchdrungen sind, mit den älteren, mythenbildenden Vorstellungen deutlicher, als in den Untersuchungen über das Lebensprincip in der Natur und in dem Menschen, dem *âtman*.

Der *âtman* — ein Wort, das wir mit Seele, Geist oder Selbst zu übersetzen haben, je nachdem es in Gegensatz zu Leib, Materie oder Aussenwelt gedacht wird — ist das alldurchdringende, belebende Princip von allem, was man für belebt hält. Gewöhnlich wird er identificirt mit Licht, zuweilen auch mit Luft. Beides kommt eigentlich auf dasselbe hinaus,

insofern man das Licht für eine modificirte Form der Luft, oder beide als verschiedene Zustände eines und desselben Aether sich dachte.*) Der *âtman*, der Lebensfunke, welcher den Menschen, die Götter etc. beseelt, ist dem Wesen nach eins mit dem Licht, welches wir in der Sonne erblicken. Ohne *âtman* giebt es keine Persönlichkeit; und umgekehrt ist alles, was *âtman* hat, ein persönliches Wesen. Darum sind die Götter, d. h. die persönlich gedachten Kräfte und Erscheinungen der Natur, lebende Wesen. Nicht selten heisst *âtman* auch *purusha*, d. h. Person, Individuum; mit welchem Rechte, wird sich später ergeben.

Der *âtman* ist auch das Bewusstsein. Da das, was Bewusstsein ist, nicht auch gleichzeitig Bewusstsein hat, weil das Besitztum etwas anderes (5) als der Besitzer ist; da ferner allein derjenige, welcher Bewusstsein hat, selbstbewusst genannt werden kann, so folgt, dass das Bewusstsein, der *âtman* an sich selbst, nicht selbstbewusst ist. Der Hindu drückt dies so aus: der *âtman* erleuchtet, ist aber selbst nicht erleuchtet. Dasjenige, was erleuchtet wird, ist beim Menschen in erster Linie der Verstand, ein rein materielles Werkzeug, welches erst dadurch, dass es mit dem *âtman* in Berührung kommt, wirksam wird, gerade so wie eine camera obscura nur durch das Einströmen von Licht Lichtbilder hervorbringen kann. Aus dem Verstand entwickelt sich das selbstbewusste Gefühl, dann die Erregungen des Gemüts etc.

Obschon die Inder theoretisch erkennen, dass das Bewusstsein an sich selbst kein Bewusstsein hat, sind sie doch im Verlauf ihrer Argumentation geneigt, diesen Grundsatz bei Seite zu setzen, wie wir später zu bemerken Gelegenheit haben werden.

---

*) Zuweilen ist die Entwickelung folgende: „Aus dem *âtman* entsteht der Aether, aus dem Aether die Luft (und der Wind), aus der Luft das glänzende Feuer." Hier ist also *âtman* noch etwas feineres als der Aether.

Wenn man nun ein belebendes Element annimmt, so ergiebt sich von selbst, dass ein anderes da sein muss, das belebt wird. Letzteres ist der Stoff. Wie bereits im Veda die Sonne genannt wird „der *âtman* von allem was sich bewegt und was unbeweglich ist“, wie daher alles, was durch die schaffende Sonne zum Leben erweckt wird, etwas anderes ist als die Sonne, so muss in jedem Geschöpf das, was zum Leben erweckt, verschieden sein von dem, was erweckt wird. So lange man Geist und Stoff als zwei selbständige Dinge trennt, bleibt man Dualist. Dualisten hat es unter den indischen Philosophen stets gegeben und giebt es noch; aber in den Upanishad's ist bereits deutlich das Bestreben erkennbar, zu einer vollständig monistischen Weltanschauung zu gelangen. Um dem Dualismus zu entgehen, kann man zwei Wege einschlagen: entweder sucht man Stoff und Geist als zwei Erscheinungsformen desselben Etwas, wie man dieses auch immer nennen möge, oder aber alle wahrnehmbaren Formen als ein nicht Wesenhaftes, als einen Schein, und den Geist als das einzig wahrhaft Bestehende zu erklären. Den letztern Weg hat die Vedântaphilosophie gewählt; das wirkliche Bestehen des Stoffes wird geleugnet.

Dass diese Auflösung des Rätsels, wie sie der spätere Vedânta giebt, auf einem eiteln Wortspiel beruht, ist klar. Denn Schein ist nicht Negation (6) von Sein, sondern ein modificirtes Sein. Da die scholastische Entwickelung des Vedânta einer spätern Zeit angehört, können wir dieses System auf sich beruhen lassen, um zu der Betrachtung der Vorstellung eines Lehrers überzugehen, welcher in den Upanishad's mit einer Autorität auftritt, wie sie keinem Andern seiner Zeitgenossen zuerkannt wird. Wir meinen Yâjñavalkya.

In einem Gespräche mit seiner Gattin Maitreyî über die Unsterblichkeit sagt genannter Weise: „Wie ein ins Wasser geworfenes Stück Salz sich im Wasser

auflöst, so dass man es nicht mehr so, wie es war, herausholen kann, und das Wasser überall, wo man es nimmt, salzig ist, so entsteht auch dieses grosse Wesen, das unendlich, unbegrenzt und eine Masse von Erkenntnisvermögen ist, aus den Geschöpfen dieser Welt und geht wieder in ihnen auf. Nach dem Tode hat man kein Bewusstsein mehr." Die Bedeutung hiervon ist, dass das grosse Wesen, der *âtman*, die ganze Natur durchdringt, gleichsam durchsalzt, ähnlich wie das Salz das Wasser. So lange Salz und Wasser verbunden sind, bilden sie, so zu sagen, ein Ganzes: man kann die beiden nicht mehr trennen, obschon sie in Gedanken als zwei verschiedene, selbständige Dinge unterschieden werden können. Von dem Geiste, welcher, als ein Ganzes, eine Summe betrachtet, unendlich und unbegrenzt ist, hat jedes Geschöpf einen Teil, der der Beschaffenheit nach sich nicht vom Ganzen unterscheidet, ebensowenig wie ein Tropfen Salzwasser anders schmeckt, als die ganze gesalzene Masse. Mit dem Geschöpfe wird der Geist, das Erkenntnisvermögen, das Bewusstsein*) geboren; mit dem Tode, d. h. mit der Vernichtung des Organismus, löst sich das Bewusstsein, das Stück von Bewusstsein, wie wir sagen können, wieder ins Ganze auf. Das Bewusstsein als Kraft geht daher nicht verloren, sondern abgeschieden von dem Stoff hat das Bewusstsein kein Selbstbewusstsein, kann es dasselbe nicht ausüben. Warum dies nach den indischen Grundanschauungen so ist, haben wir oben klar zu machen versucht. Yâjñavalkya lässt selbst auf die Gegenfrage seines Weibes eine ähnliche nähere Erklärung folgen, welche in der Hauptsache mit der bereits gegebenen übereinstimmt.

(7) Aus den Worten Yâjñavalkya's geht hervor,

---

*) d. h. das Bewusstsein aufgefasst als Ursache, vermöge deren ein Organismus Selbstbewusstsein hat.

dass nach seiner Ansicht Bewusstheit, das actuelle Bewusstsein, zur Bedingung eine Verbindung von Geist, von reinem Bewusstsein, mit etwas anderem hat; doch wir haben kein Recht, aus seinen Worten zu folgern, dass er den Geist selbst für ein Product materieller Elemente hielt, wie z. B. die indischen Materialisten das Denken für einen Gährungsprocess hielten. Ein wahrhaft monistisches System hat er nicht. Dies wird noch klarer, wenn derselbe Weise bei einer andern Gelegenheit auf die Frage: „was ist *âtman*" antwortet: „er ist das, was als ein unteilbares Wesen*) im Innersten des Herzens sich als Licht kundgiebt". Und etwas weiter lässt er hierauf folgen: „derselbe *âtman*, welcher als ein aus Erkenntnisvermögen bestehendes einiges und unteilbares Etwas sich bei der Geburt mit dem Leibe vereinigt und demzufolge mit manchen Uebeln behaftet ist, der wird, wenn er im Tode von hinnen geht, von allem Uebel frei." Anderswo äussert sich der Weise folgendermaassen: „Wie die abgestreifte Haut einer Schlange leblos, weggeworfen bei einem Ameisenhaufen**) liegt, so liegt auch ein Leichnam da. Dann ist dieser weise âtman, welcher keine Knochen, keine materielle Hülle mehr hat, das *Brahma****) selbst, das Unendliche selbst."

Man sieht, dass der *âtman* hier „weise" genannt wird im Widerspruch mit dem, was wir früher bemerkt haben: der Geist ist „Weisheit", und daher nicht „ein Weisheit besitzender". Selbst wenn hier

---

*) Hier wird im Text das Wort purusha, Person, Individuum gebraucht.

**) Schlangen pflegen gern sich in Ameisenhaufen einzunisten.

***) Unter *Brahma* oder dem höchsten *Brahma* versteht der Inder: „das Wort, die höchste Offenbarung, das ewige Leben, Gott". Die beiden letzten Begriffe sind nicht nur bei den Indern eng verbunden, sondern auch in der christlichen Kirche findet man Andeutungen, dass Gott und das ewige Leben gleichgestellt werden.

die Rede wäre von dem Geiste Jemandes, der durch die Erlangung der höchsten Weisheit bereits während seines Lebens die Seligkeit erworben hat, wie einige indische Erklärer annehmen, dann bleibt der Widerspruch nicht minder bestehen, insofern als der Geist (8) auch bei dieser Annahme als vollständig vom Organismus getrennt gedacht wird.

Dieselbe Verwechselung zwischen dem Geist als Beleber und der infolge der Belebung denkenden Person, zwischen der Ursache der Persönlichkeit und der lebenden Persönlichkeit, kehrt in den Vorstellungen vom höchsten Wesen immer wieder. Für sich selbst betrachtet ist das höchste Wesen unpersönlich; aber sobald es sich offenbart, wird es persönlich und selbstbewusst. Da nun der Geist, welcher sich offenbart, beispielshalber in der Sonne, als persönlich und bewusst gedacht wird, und doch derselbe mit dem nicht geoffenbarten Geist ist, werden thatsächlich die persönlichen Eigenschaften auf das in abstracto unpersönliche Wesen übertragen.

Der Widerspruch, dem Yâjñavalkya, wie wir gesehen haben, nicht entgangen ist, kommt in den Upanishad's mehrmals vor, und er ist sozusagen der Grundstein geworden, auf welchem die Lehre von der Seelenwanderung oder Wiedergeburt ruht, eine Lehre, welche im Buddhismus keine geringere Rolle spielt, als bei anderen indischen Secten. Diese Lehre von der Wiedergeburt, wie wir sie in den Upanishad's vollkommen entwickelt vorfinden, kommt in der Hauptsache auf folgendes heraus.

Der *âtman*, welcher, an sich fleckenlos rein, dem Licht der Sonne in voller Strahlenpracht gleicht, wird, wenn er mit dem Stoff eine Verbindung eingeht und einen Teil eines lebenden Organismus zu bilden beginnt, durch die Verbindung verunreinigt, wenigstens gefärbt, wie das weisse Licht des hellen Tages durch das anscheinend so liebliche, aber doch trügerische

schöne Rot der Dämmerung gefärbt wird. Durch die Verlockungen der Sinne lässt der âtman, indem er das angeborene Weiss der Unschuld verliert, sich zu Handlungen verleiten, welche im Widerspruch zu seinem wahren Wesen stehen, von dem er je länger desto mehr abweicht. Unglück und Sünde (beide sind dasselbe) treffen ihn. Um dem zu entgehen, muss er zu seiner ursprünglichen Reinheit zurückkehren, er muss sich selbst erkennen lernen, da er nur durch vollkommene Erkenntnis seines eigenen Wesens von den drückenden Banden der Materie, von dem leiblichen Dasein loskommen kann. Nur dadurch kann er der Erlösung teilhaftig werden. So lange das höchste Ziel, das *summum bonum*, nicht erreicht ist, (9) bleibt er befangen in den Banden der Materie, und wenn der Mensch stirbt, wird die Verbindung des *âtman* mit dem Körper zwar aufgehoben, aber der Einfluss der Verbindung besteht fort; er ist nicht mehr so fleckenlos, wie er sein muss, und darum kann er seinen ursprünglichen Zustand nicht annehmen. Nach kurzer oder langer Zeit verbindet er sich aufs Neue mit einem Organismus, wird wiedergeboren, und zwar je nach dem Guten oder Bösen, das der Mensch in seinem früheren Leben gethan hat, in einem günstigeren oder ungünstigeren Zustand als ehedem. Er, der einstens Mensch war, kann wiedergeboren werden als ein höheres Wesen, wenn er sich dessen würdig gemacht hat; er kann aber auch infolge von Sünden und bösen Thaten in die Reihe der niederen Geschöpfe herabsinken. Obschon der Mensch durch eigene Verdienste sich ein beträchtlich hohes Maass von Glück sichern, den Himmel verdienen kann, so kann er sich damit doch nicht zufriedenstellen. Denn die himmlischen Freuden sind beschränkt, insofern als sie notwendigerweise im Verhältnis stehen müssen mit der Summe von guten Werken, welche der Mensch verrichtet hat; da diese nicht an Zahl unendlich sind,

so können die himmlischen Freuden ebensowenig von unendlicher Dauer sein, wie die Höllenstrafe für den Bösen. Aus dem Himmel oder der Hölle kehrt die Seele wieder in den Strudel des Lebens, den Saṃsâra, zurück, um ein neues Leben zu beginnen und von neuem Gelegenheit zu haben, nach der ewigen Erlösung zu streben. Die Ursache der Notwendigkeit der Wiedergeburt liegt in den Handlungen (*karma*) der Person selbst; die Bedingung für das endgültige Freiwerden von der Wiedergeburt ist vollkommene Erkenntnis des Wesens des *âtman*.

Die Unhaltbarkeit dieser Lehre springt ins Auge, selbst wenn man an den indischen Grundanschauungen hinsichtlich des Wesens des *âtman* festhält. Nämlich nicht der *âtman* handelt, sondern das Individuum, dessen lebenerweckender Bestandteil der *âtman* ist; der Geist ist und bleibt, selbst nach der ausdrücklichen Erklärung der Inder, nur ein passiver Zeuge der Handlung. Nicht anders als durch Missverständnis kann ihm eine gute oder böse That zugeschrieben werden. Man bemühe sich, dieses Missverständnis zu beseitigen, so wird die lediglich scheinbar getrübte Reinheit des *âtman* einleuchten. Um klar zu machen, wie der Geist seinem innersten Wesen nach stets fleckenlos bleibt, bedienen sich die (10) Inder folgenden Bildes: wie der farblose Bergkrystall dadurch, dass er mit einer Rose in Berührung gebracht wird, die Farbe der Rose anzunehmen scheint, doch sogleich seine ursprüngliche Reinheit wieder annimmt, sobald die rote Blume entfernt wird, so ist es auch mit dem Geist. Die Folgerung liegt auf der Hand: um den Geist in den Zustand fleckenloser Reinheit zurückzuführen, ist nichts anderes nötig, als ihn von der Materie zu trennen.

In der That scheint sich auch Yâjñavalkya nach seinen oben angeführten Worten die Sache so vorgestellt zu haben, dass der *âtman* mit dem Tode alles

Leid hinter sich lässt. Aber es ist nicht zu verkennen, dass die herrschende Ansicht eine andere war.

Während Yâjñavalkya dem Geiste nach dem Tode Selbstbewusstsein ausdrücklich abspricht, wird darüber an andern Stellen in zweifelndem Tone gesprochen. So lesen wir in einer der Upanishad's: „Es ist in Zweifel gehüllt, wie es mit dem Menschen nach dem Tode gehen wird; Einige sagen, dass er dann noch fortbesteht; Andere, dass er nicht mehr besteht; dies möchte ich durch deine Belehrung kennen lernen." Die Antwort ist ausweichend, und im Allgemeinen kann man sagen, dass die Inder dazu neigten, auf solch eine Frage zu antworten, „das weiss der grösste Weise selbst nicht." Wir müssen hier ferner noch hinzufügen, dass sie den Zustand des vollkommenen und erlösten Geistes mit dem festen, gesunden Schlafe, der durch kein Träumen gestört wird, nicht aber mit dem Zustande des Wachens verglichen.

Es mag befremden, dass ein so wenig mit den Grundprincipien der indischen Metaphysik im Einklang stehender Glaubenssatz sich bleibenden Eingang bei einem Volke zu verschaffen wusste, das sonst an Schärfe der Dialektik und Kühnheit des Denkens hinter keinem anderen zurücksteht. Das Befremden wird vermehrt durch die Thatsache, dass jener Glaubenssatz von der Wiedergeburt und dem *karma* durchaus nicht auf die Autorität der alten heiligen Texte hin angenommen worden ist. Im Gegenteil, in den Mantra's ist davon keine Spur zu finden. Sollte der Glaube daran bereits damals bestanden haben, dann erkannte man ihm keinen Wert zu, und er kann sich erst später so entwickelt haben.

Wenn wir eine Erklärung dieser Erscheinung aufsuchen müssten (11), so würde es die sein, dass das Gerechtigkeitsgefühl der Inder eine Befriedigung in dem Glauben fand, dass der Mensch Glück und Unglück sich selbst zu danken habe. Es war ihm ein

Trost, bei den Widerwärtigkeiten und Verdriesslichkeiten des Lebens denken zu können, dass sein besseres Ich über die Materie erhaben sei, und dass es nur von seiner eigenen Anstrengung abhänge, das Bessere und Höhere kennen zu lernen, oder vielmehr in seiner fleckenlosen Reinheit zu erkennen. Das Postulat des Gemüts ist stärker gewesen, als das des Verstandes.

Der höchste Zweck des Menschen ist, nach Erlösung zu streben. Dies hängt von einer vollkommenen Einsicht in das wahre Wesen des *âtman* ab. Um diesen Grad von Erkenntnis zu erlangen, ist anhaltendes und ungestörtes Nachdenken, die kräftigste Anstrengung des Geistes (*yoga*) nötig. Jedoch zu einer solchen Anstrengung wird man nicht im Stande sein, es sei denn, dass man sich vorher geübt habe, die Leidenschaften im Zaume zu halten, das Gemüt zu reinigen und von den Verlockungen der Welt abzuziehen. Ein wirksames Mittel, den Geist auf seine höchste Aufgabe, die Erkenntnis des Allerhöchsten, vorzubereiten, ist die Ausübung der Tugend.

Tugendübung besteht in der Erfüllung der Pflichten, die aus den religiösen Vorschriften oder den socialen Einrichtungen sich ergeben. Daher kommt es, dass das indische Wort *dharma* sowohl Pflicht, Gesetz, Recht, Ordnung, als auch Tugend und Verdienstlichkeit ausdrückt. Je nach den Umständen wird der *dharma* bald in weiterem, bald in beschränkterem Sinne aufgefasst, und gelten nicht alle Pflichten für Alle in gleicher Weise und in demselben Maasse. Weniger um den Umfang, als um die Art der Pflichten darzulegen, folge hier ein Auszug aus einer der Upanishad's, worin der Lehrer den Schüler also ermahnt:

„Sprich die Wahrheit; übe deine Pflicht. Sei nicht nachlässig in deinem Studium, und wenn du deinem Lehrer den verlangten Lohn geleistet haben wirst, sorge dann, dass die Linie deines Geschlechts nicht

abgeschnitten werde.*) Versäume nicht deine Pflichten gegen die Götter und die Manen der (12) Verstorbenen. Verehre deine Mutter. Verehre deinen Vater. Verehre deinen Lehrer. Verehre deinen Gast. Verlege dich auf Handlungen, die untadelhaft sind, auf keine andere. Huldige dem, was in meinem, deines Lehrers Handel und Wandel gut ist, nicht dem anderen; und so es andere Gelehrte giebt, die höher stehen als ich, dann räume ihnen auch einen höheren Rang ein. Gieb (deine Gaben) mit willigem Herzen; gieb nicht mit unwilligem Herzen. Gieb mit Gefälligkeit, Sittsamkeit und Schüchternheit. Gieb mit Beachtung des Unterschieds. Und wenn du in Zweifel gerätst, was du thun sollst oder wie du dich zu betragen hast, betrage dich dann so, wie in einem gleichen Falle verständige, kundige, befugte, zartsinnige, Gerechtigkeit liebende Brahmanen handeln würden."

Wenn in dem hier angeführten Stücke eine systematische Aufzählung der verschiedenen Tugenden vermisst wird, so würden wir aus anderen Werken leicht mehr als eine Classification anführen können. Um den uns zu Gebote stehenden Raum indess nicht zu überschreiten, wollen wir davon absehen. Jedoch sei hier noch bemerkt, dass die Reihenfolge der Haupttugenden nicht überall dieselbe ist, ebensowenig als ihre Anzahl. Als die erste aller Tugenden wird die Wahrhaftigkeit, die Aufrichtigkeit betrachtet; deshalb wird der Collectivbegriff von Tugend, *dharma*, von den Indern gewöhnlich mit *satyâdi*, d. h. „Wahrhaftigkeit etc." umschrieben. Wie im Buddhismus die Tugenden classificirt werden, darüber werden wir später handeln.

*) Das will sagen: begieb dich unmittelbar nach vollendeter Studienzeit in die Ehe, um Nachkommenschaft zu erzielen, oder, wenn dir keine Kinder geboren werden, einen Sohn anzunehmen.

Die wahre Uebungsschule der Tugend ist die Gesellschaft; aber für die Beschaulichkeit, das ruhige Nachdenken, ist dieselbe wahrlich nicht der geeignete Ort. Die Erfahrung wird demjenigen, der sich ungestörtem Nachdenken weihen will, um das Allerhöchste zu begreifen, lehren, wie leicht man stets durch die eiteln Vergnügungen und unzähligen Leiden dieser unruhigen Welt gestört wird. Sogar der Eifrigste wird wohl einmal fühlen, dass ihm der Mut sinkt, in seinem Streben nach Vollkommenheit und ewiger Glückseligkeit zu beharren. Erlangt er nun einmal die feste Ueberzeugung, dass die Welt ihm unüberwindliche Hindernisse in den Weg legt, was muss er dann thun, um seine Ideale zu erreichen? Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als die Welt zu verlassen. Lass ihn sich allem, was ihm angenehm ist, entziehen, Abschied nehmen von Allen, (13) die ihm teuer sind. Lass ihn Blutsverwandte, Verwandte und Freunde verlassen, sich in die Einsamkeit zurückziehen, als Mönch leben und umherirren wie Einer ohne Haus, ohne Habe, ohne Verwandte, ohne Gefährten. Dort in der Wildnis oder unter Fremden, von denen er nichts Anderes verlangt, als ein Almosen, das Leben zu fristen, vermag ihn nichts mehr von dem ernsten Grübeln über die höchsten Fragen der Menschheit abzulenken. Ruhig, in Frieden mit sich selbst und der umgebenden Natur, unbekümmert darum, was er essen oder trinken oder wie er sich kleiden soll, kann er alle seine Kräfte anspannen, um durch fortgesetztes Nachdenken die höchste Stufe der Weisheit zu erreichen, das wahre Wesen des *âtman* zu begreifen, bis die Stunde der Erlösung schlägt.

Solch eine Weltanschauung musste von selbst zu einer übermässigen Entwickelung des Ascetenlebens und Mönchtums führen, welche ausserdem bereits durch das Klima Indiens begünstigt wurden. Auf der anderen Seite leuchtet von selbst ein, dass das gesammte Volk in Indien ebensowenig als anderswo den heiligen

Stand eines Asceten oder Mönchs ergreifen konnte oder wollte. Abgesehen davon, dass die grosse Mehrheit der Bevölkerung solch ein Leben, unbeschadet aller Ehrfurcht vor den würdigen Weltverächtern, nicht begehrlich fand noch finden konnte, widersetzte sich die Einrichtung der Gesellschaft einer unbeschränkten Ausbreitung des philosophischen Ascetentums. Nur die Mitglieder der drei oberen Kasten (*ârya's*) genossen eine derartige Erziehung, dass sie daran denken konnten, das höchste Ziel durch Erkenntnis zu erreichen. Das Studium der heiligen Schrift wurde für eine unentbehrliche Propädeutik für denjenigen angesehen, welcher einstmals das Wesen des *âtman* ergründen und zum *Brahma* eingehen wollte; und obschon das Studium der älteren Veden und das Allerlei der damit zusammenhängenden Opferfeiern und Aeusserlichkeiten zur Zeit der Upanishad's im Vergleich mit der esoterischen Lehre vom *Brahma* gering geschätzt wurde, so fuhr man doch fort, es als eine Einleitung zu der höheren Wissenschaft zu betrachten. Da die Mitglieder der vierten Kaste, die Çûdra's, von dem Studium der Veden ausgeschlossen waren, so entbehrten sie der Vorbereitung, um in diesem Leben nach Erlösung streben zu können. Sie mussten sich zufrieden geben, mit den Freuden des Himmels (14), deren sie durch treue Pflichterfüllung ebensogut wie jeder Andere teilhaftig werden konnten. Erst wenn er wiedergeboren wäre, und zwar in einer höheren Kaste, würde ein Çûdra nach dem höchsten Ziele streben können.

Die mitgeteilte Theorie hat, wie ausdrücklich bemerkt werden muss, nur Bezug auf das Streben nach Erlösung vermittelst der Erkenntnis. Sie schliesst keineswegs die Möglichkeit aus, dass Leute jeden Standes ihre geistlichen Bedürfnisse dadurch zu befriedigen suchten, dass sie allen Ernstes oder nur dem Aeussern nach Mitglieder geistlicher Congregationen wurden. Zu der Zeit, als der Buddhismus entstand

scheinen dergleichen Bruderschaften von Mönchen bereits kaum weniger zahlreich gewesen zu sein, als später. Im Vordergrunde stehen in den älteren buddhistischen Schriften verschiedene Orden der Jaina's, als Nirgrantha's, Digambara's etc. Von brahmanischen Orden ist selten die Rede; der einzige, welcher ausdrücklich genannt wird, ist der der Âjîvaka's, welche Verehrer des Nârâyaṇa sind.

Bezüglich der Einrichtung und der Bestandteile dieser geistlichen Orden ist uns wenig mit Sicherheit bekannt. So viel aber wissen wir, dass einzelne derselben Klöster hatten und gehasste Concurrenten für den von Buddha gestifteten neuen Orden waren. Daraus kann man folgern, dass die Jaina's und Buddhisten äusserlich wenig verschieden waren; denn Concurrenz besteht in der Regel nur zwischen Gleichen. Hierzu kommt, dass die Hindus beide Secten mit demselben Namen bezeichnen, ohne dass ihnen darum der Unterschied zwischen beiden unbekannt wäre. Die Untersuchungen der letzten Zeit haben ans Licht gebracht, dass der anerkannte Stifter des gegenwärtig noch bestehenden Jainismus, Vardhamâna, genannt Jñâtaputra und gewöhnlich mit dem Titel Mahâvîra, d. h. grosser Held, grosser Mann, bezeichnet, ein älterer Zeitgenosse des Buddha war.*)

---

*) Eigentlich hat schon Colebrooke dies gezeigt, aber auf unvollkommene Data hin. In unserer Zeit hat H. Jacobi in seiner Vorrede zum Kalpasûtra einen ausführlicheren Beweis für die Priorität des Jainismus geliefert. (Anmerkung des Uebersetzers. Ich habe in der Einleitung zum Kalpasûtra nur den Beweis erbracht, dass Buddha und Mahâvîra Zeitgenossen waren. Prof. Oldenberg hat dann in seiner Besprechung genannten Buches [Zeitschrift d. deutschen Morg. Ges. 34, 749] nachgewiesen, dass Mahâvîra vor Buddha gestorben sein muss, wonach denn der Erstere ein wahrscheinlich jüngerer, jedenfalls beinahe gleichaltriger Zeitgenosse Buddha's war, wenn wir nämlich der traditionellen Angabe der Lebensdauer der Beiden Glauben schenken dürfen.

An der Spitze der Congregationen standen sonder Zweifel meistens Leute der brahmanischen Familien, doch nicht durchweg, und keinesfalls kann die völlige Entwickelung des Mönchtums und seine Ausbreitung über alle (15) Klassen dem Brahmanenstand als Verdienst oder Vorwurf angerechnet werden. Der Anstoss dazu muss indessen von den Gelehrten ausgegangen sein und ihre Vorstellungen, wie wir sie in den Upanishad's antreffen, enthalten den höchsten und edelsten Ausdruck des geistigen und sittlichen Bewusstseins der Inder vor und nach der Zeit der Entstehung des Buddhismus. Der Wahrheit gemäss hat auch ein französischer Schriftsteller*) die Upanishad's charakterisirt, indem er sagt:

„Es sind vor allem Aufforderungen zum geistlichen Leben, welche, wie düster und verwirrt auch immer, zuweilen einen erhabenen und ergreifenden Eindruck machen. Es ist, als ob das ganze religiöse Leben, das man in der ritualistischen Literatur vergeblich sucht, in diesen Schriften concentrirt worden sei. Der Ton, der darin herrscht, besonders in Ansprachen und Gesprächen, in denen er sich zuweilen durch aussergewöhnliche Lieblichkeit auszeichnet, ist der einer vertraulichen Predigt. In der Beziehung giebt es nichts in der Literatur der Brahmanen, was so sehr einem buddhistischen Sûtra gleicht, als einzelne Stücke aus den Upanishad's, mit dem Unterschiede indessen, dass an Erhabenheit der Gedanken und des Stiles diese Stücke alles übertreffen, was wir bis anjetzt von den Predigten der Buddhisten kennen."

Die Lieblichkeit des Tones, von dem hier gesprochen wird, ist durchaus in Uebereinstimmung mit

---

Dagegen habe ich in einem Aufsatze On Mahâvîra and his predecessors, Paṇḍit IX p. 158 die Vermutung ausgesprochen und zu begründen versucht, dass Mahâvîra nicht der Gründer, sondern nur der Reformator einer älteren Secte gewesen ist).

*) A. Barth in seinen: Religions de l'Inde.

dem sanftmütigen Geist, welcher uns in der indischen Moral der verschiedenen Secten so häufig begegnet. Ruhe, Verträglichkeit, Mitleid, Wohlwollen, Freundlichkeit: sie treten uns in den Schriften der Inder in früher und später Zeit stets entgegen. Viel mehr als bei irgend einem andern Volke tritt die ängstliche Sorge, mit der sie es vermeiden, einem Wesen Leid zuzufügen, die *ahiṃsâ*, in den Vordergrund. In scharfem Gegensatz zu dieser Sanftmütigkeit steht die Härte des indischen Strafrechtes, und in geringerem Grade die stolze Sprache der Rittertugend und Kriegerehre, wie man sie in den Heldengedichten antrifft.

Trotz dieser Widersprüche, welche in der That bei allen Völkern und in allen Zeiten vorkommen, kann man sagen, dass die Sanftmut oder, (16) wenn man will, eine gewisse Weichheit des Gefühls den Grundton der indischen Sittenlehre ausmacht. Dass diese Geistesrichtung allein oder vor allem durch den überwiegenden Einfluss der Brahmanen solle gesiegt haben, lässt sich eher behaupten als beweisen; denn wir dürfen nicht vergessen, dass die Gelehrten einen ebenso grossen Anteil an der Zusammenstellung der Gesetzbücher und der Heldengedichte, als an der der philosophischen Schriften gehabt haben. Sie haben eben in Worte gebracht, was im Gemüt des indischen Volkes, wenigstens der höheren Stände, lebte. Das Beispiel des Buddha, der ein *kshattriya* genannt wird, genügt denn auch zu beweisen, dass Sanftmut und Mildthätigkeit gegen den Nächsten keineswegs als ausschliessliches Erbteil der Brahmanen galt. Vielleicht würde man der Wahrheit noch näher kommen, wenn man behauptete, dass sowohl Sanftmut als Stolz den indischen Gelehrtenstand kennzeichneten, dass Stolz und Ritterlichkeit auch den Rittern anerzogen wurde, während die mittleren und niederen Classen sich hauptsächlich durch Weichherzigkeit unterschieden. Es lässt sich begreifen, dass die Uebertreibung dieser

Eigenschaften, wodurch sie in Untugenden umschlagen, im entsprechenden Verhältnis stehen wird zu den entsprechenden Tugenden.

Nach dieser Einleitung, welche bestimmt ist, den Leser in die geistliche und moralische Atmosphäre zu versetzen, in der der Buddhismus emporspross, gehen wir zur Erzählung des Lebens und der Thaten des grossen Mönchs über.

ERSTES BUCH.

Der Buddha.

KAPITEL I.

Die Buddhalegende.

Die Geschichte des Buddha ist im Gewande der Legende auf uns gekommen; sei es, dass seine begeisterten Verehrer, nicht zufrieden mit der einfachen menschlichen Grösse ihres Meisters, vielleicht unabsichtlich sein Bild mit einem Strahlenkranze geschmückt und ihn selbst mit fürstlicher, ja göttlicher Glorie umgeben haben, sei es, dass alle Züge des höchsten Lehrers einer jeden heidnischen Secte, der allemale ein Gott in einer seiner Offenbarungsformen ist, dem Meister von rechtswegen und ursprünglich angehören, insofern er ein göttliches Wesen ist.*)

Es ist bei den Daten, über welche wir zur Zeit zu verfügen haben, unmöglich, die Grenzen zwischen Mythe und Geschichte in der Legende zu markiren. Zwar sind die meisten mythischen Züge nicht schwer als solche zu erkennen; aber nach Abzug derselben sind wir noch keineswegs gewiss, dass dasjenige, was

*) Unter heidnischen Indern verstehen wir alle, die den Veda als die Hauptquelle ihres Glaubens anerkennen Wir gebrauchen diesen terminus, nicht um Geringschätzung kund zu geben — das sei fern von uns — sondern weil wir keinen besseren zu erdenken wussten. Die Bezeichnung „Hindus", welche Andere gebraucht haben, verleitet zu Missverständnissen.

nach der Trennung übrig bleibt, rein historisch ist. Bei näherer (18) Betrachtung, welche später folgen wird, werden wir versuchen, die beiden ungleichartigen Bestandteile zu trennen, wie unvollkommen auch immer der Versuch ausfallen wird. Vorab aber müssen wir uns mit der Legende, wie sie in der buddhistischen Kirche recipirt ist, bekannt machen. Denn wenn auch das mythische, respective göttliche Element keinen Teil der Geschichte des Meisters ausmacht, so ist es doch ein Teil der Geschichte des buddhistischen Geistes, und darum ein Stück der geistigen Entwickelungsgeschichte der Menschheit. Sicherlich würde ohne das Auftreten des Meisters der Buddhismus nicht entstanden sein, aber ohne die Einbildungskraft seiner Anhänger würde die Lehre keine solche Anziehungskraft für so viele fromme Gemüter gehabt haben. Nicht allein durch das, was der Buddha thatsächlich gewesen ist, gesprochen und gethan hat, sondern auch durch das, von dem man glaubte, dass er es gewesen sei, gesprochen und gethan habe, hat der Buddhismus so viele Seelen erobert.

Wir haben der legendarischen Lebensbeschreibung des Meisters die Ueberlieferung des südlichen *) Zweiges der Kirche zu Grunde gelegt; nicht weil ihr historischer Wert den der nördlichen Berichte in irgend einer Hinsicht überträfe, sondern weil wir darin einen reineren Reflex des echten Buddhismus

---

*) Zu den südlichen Buddhisten, deren heilige Bücher in Pâli abgefasst sind, gehören, so viel man weiss, die Singhalesen, Barmanen, Siamesen und Annamesen; zu den nördlichen, deren heilige Sprache das Sanskrit ist, die Nepalesen, Tibetaner, Chinesen, Mongolen, Kalmücken, Japanesen und einige hundert Bewohner von Bali; in früherer Zeit die Buddhisten von Kamboja (in Hinterindien), Sumatra und Java. Die Ausdrücke „südlich“ und „nördlich“ sind nicht in jeder Beziehung correct, aber es würde nicht viel damit gewonnen sein, sie durch „östliche“ und „westliche“ Kirche zu ersetzen.

entdecken zu können glauben. Nichts desto weniger werden wir hier und dort die nördliche Überlieferung mitteilen. In jeder Beziehung werden wir den Stoff so zu behandeln uns bestreben, dass der Leser aus sich selbst über den Wert der verschiedenen Berichte wird urteilen können.*)

(19) Gemäss der feststehenden Überlieferung glauben die Buddhisten, dass es in den unzähligen Weltperioden, welche dem gegenwärtigen Bhadrakalpa, d. h. Heilsperiode, vorausgingen, unzählbar viele Buddha's, d. h. Erwachte, Weisen, Lehrer, gegeben habe. Von all' diesen wissen sie so gut wie nichts zu berichten; nur von den 24 Buddha's, welche dem Stifter ihrer Lehre, Gautama Buddha, vorausgingen, werden einige Einzelheiten mitgeteilt, welche hier füglich mit Stillschweigen übergangen werden können. Während unermesslich langer Zeit hat er, der einstens Gautama-Buddha, der Erlöser der Welt werden sollte, sich auf die erhabene Aufgabe vorbereitet.

*) Die hauptsächlichsten südlichen Quellen der Legende, welche wir zu Rate gezogen haben, sind 1) die Einleitung zu den Jâtaka's, welche nicht weiter geht, als bis zur Einweihung des von Anâthapindika gestifteten Klosters zu Çrâvastî; bis dahin ist unser Bericht wenig mehr, als eine hier und da abgekürzte Wiedergabe dieser Einleitung; 2) die zerstreuten Nachrichten im Mahâ- und Culla-vagga; 3) das Parinibbâna-sutta; 4) einzelne Stücke aus dem Commentar zum Dhammapadam. Nachrichten aus zweiter Hand findet man 1) in der von Bigandet übersetzten Barmanischen Legende von Gautama, welche häufig wörtlich mit der Einleitung zu den Jâtaka's übereinstimmt, soweit eben letztere reicht; 2) Hardy's *Manual of budhism*, geschöpft aus Singhalesischen Quellen, welche nicht selten von der Einleitung zu den Jâtaka's und demgemäss auch von Bigandet abweichen; 3) einzelne Stücke in Burnouf's Anmerkungen zu dem *Lotus de la bonne Loi.* — Von der nördlichen Überlieferung stand uns nur der Lalitavistara zu Gebot. Nachrichten aus zweiter Hand sind entlehnt aus: 1) Schiefner's *Tibetische Lebensbeschreibung Çâkyamunis*; 2) Burnouf's *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien.*

Nachdem er in den auf einander folgenden Wiedergeburten immer höher und höher in der Erkenntnis gestiegen war, hatte er den Rang eines Bodhisattva, d. h. von jemand, der bestimmt ist, als Buddha auf der Weltbühne zu erscheinen, erlangt. Von diesem Punkte an beginnt die eigentliche Lebenslegende des bevorstehenden Herrn der Gemeinde.

Die nördlichen Buddhisten pflegen die Geschichte ihres Herrn und Meisters in 12 Perioden einzuteilen: 1) Beschluss, vom Himmel auf die Erde hinabzusteigen*); 2) Empfängnis; 3) Geburt und erste Kindheit; 4) Kundgebung aussergewöhnlicher Anlage; 5) Heirat; 6) Verlassen der Familie und Verzicht auf die Welt; 7) Mönchsleben; 8) Kampf mit dem Bösen; 9) Sieg und Erlangung der vollendeten Erkenntnis; 10) Verkündigung und Ausbreitung der Lehre von der Erlösung; 11) Seliger Tod; 12) Bestattung und Verteilung der Reliquien.

Dieser Einteilung werden wir zum Teil, aber aus Gründen der äussern Form nicht unbedingt, folgen. (20)

---

1) Beschluss, vom Himmel auf die Erde hinab zu steigen.

Lange schon hatte Bodhisattva im Himmel der Seligen gelebt, als die Himmlischen zu ihm kamen und ihn baten, er solle als Erlöser der Welt auf die Erde hinabsteigen. Nachdem er erwogen hatte, in welcher Weltperiode, in welchem Weltteil, in welchem

---

*) Das ursprüngliche Wort für hinabsteigen, Sanskrit *avatarati*, bedeutet gewöhnlich „in Erscheinung treten". Wo von einem avatâra der Sonne gesprochen wird, kann man es sogar nicht anders übersetzen, als mit „Aufgang, Erscheinen". Weil eine Anzahl von kirchlichen und philosophischen Lehrsätzen auf missverstandene zweideutige Ausdrücke sich gründen, ist es zuweilen nicht unwichtig, die Alltags-Bedeutung der Worte im Auge zu halten.

Lande, in welcher Familie und von welcher Mutter*) er geboren werden solle, willigte er in das demütige Gesuch der Götter und Engel ein und beschloss, seine Menschwerdung in dem Weltteil Jambudvîpa**), im Lande Madhyadeça, in der Familie des Königs Çuddhodana zu bewerkstelligen und die Königin Mâyâ zur Mutter zu wählen.

Madhyadeça ist der Teil Indiens, welcher im Osten von Bengalen, im Süden von Vindhya, im Westen vom Panjâb und dem Indus, im Norden vom Himâlaya begrenzt wird. Nicht weit von den Ausläufern des letztgenannten Gebirges in nordwestlicher Richtung von dem heutigen Audhe oder Faizâbâd lag die Stadt Kapilavastu, wo Çuddhodana, aus dem Rittergeschlecht der Çâkya's, herrschte. Seine Gemahlin, die keusche Devî Mâyâ oder Mahâmâyâ d. h. grosse Mâyâ, war ihrer vorzüglichen Tugenden wegen würdig, Mutter des Bodhisattva zu werden. In einer früheren Geburt, in weit zurückgelegener Zeit, hatte sie einst dem damaligen Buddha, Vipaçyin, eine Huldigung dargebracht mit den Worten: „Ich biete Dir dieses an in der Hoffnung, dass ich einstens in späterer Zeit die Mutter eines Buddha werden möge, welcher wie Du die Welt erleuchten wird.“ Dieser Wunsch sollte jetzt erfüllt werden und der Bodhisattva in ihren Schooss hinabsteigen.

---

2) Empfängnis.

Die Bewohner von Kapilavastu pflegten im Monat Âshâḍha (Juni—Juli) ein Fest zu halten, das vom 7.

*) Das Lalitavistara berichtet nur von den vier ersten Punkten der Ueberlegung.

**) Die Grenzen dieses Weltteils sind ziemlich unbestimmt; die Buddhisten dehnen ihn aber nicht über Indien aus.

bis zum 14. dauerte.*) Als die (21) Festwoche nun wieder angebrochen war, enthielt sich die tugendsame Mâyâ jeder Teilnahme an den lärmenden Vergnügungen der Städter. Am Tage vor dem Vollmonde nahm sie ein Bad in wohlriechendem Wasser und erteilte reichlich und mit milder Hand Liebesgaben unter die Armen. Darauf kleidete sie sich in ein Prachtgewand, genoss ein kostbares Mahl, erfüllte die religiösen Pflichten, welche man an den heiligen Tagen**) zu beobachten hat, und begab sich in ihrem Schlafzimmer zur Ruhe.

Als die Königin in Schlaf gesunken war, hatte sie einen Traum: die vier göttlichen Beherrscher der Himmelsgegenden nahmen sie mit ihrem Ruhebette auf und brachten es nach dem Himâlaya, wo sie es unter einem breitastigen, schattigen Baume niedersetzten und dann selbst ehrerbietig bei Seite traten. Nun kamen vier Gemahlinnen der Welthüter und nahmen sie mit zum See Anavatapta, wo sie dieselbe ein Bad nehmen liessen, um sie von menschlicher Unreinlichkeit zu reinigen. Nach dem Bade wurde sie in ein himmlisches Gewand gekleidet, gesalbt und mit himmlischen Blumen geschmückt. Darauf führte man sie nach einem Silberberg, in dem eine zum Palast eingerichtete goldene Grotte war, und liess sie sich auf einem mit dem Kopfende nach Osten gerichteten Ruhebette niederlegen. In dem Augenblicke nahm der Bodhisattva die Gestalt eines weissen Elephanten an, verliess den Goldberg, auf dem er sich

*) Der Lalitavistara p. 62 berichtet nichts von diesem Fest und lässt die Empfängnis im Frühjahr stattfinden, am Vollmondstage des Monats Vaiçâkha (April) im Beginn des Frühlings, während der Mond im Sternbild Pushya oder Tishya stand. Gegen das Jahr 500 vor Chr. fiel der 1. Vaiçâkha des solaren Jahres auf den 9. März.

**) d. h. den Sabbathtagen, deren vier in jeden Monat fallen, auf die Neu- und Vollmondstage, auf den 8. und 22.

befand, bestieg den Silberberg, kam mit einem weissen Lotus im Rüssel und dröhnendem Gebrülle in die goldene Grotte, und nachdem er dreimal zum Zeichen seiner Ehrerbietung das Lager, auf dem sie ruhte, rechts umwandelt hatte, öffnete er ihre rechte Seite und drang so in ihren Schooss ein.

Als die Königin am folgenden Morgen erwachte, erzählte sie den Traum*) ihrem Gemahl, welcher sofort 64**) Brahmanen entbieten liess (**22**), um zu hören, was der Traum bedeute. Die Brahmanen sagten: „Sei unbesorgt, o König! die Königin ist guter Hoffnung und wird einen Sohn, keine Tochter, gebären. Wenn er in der Welt bleibt, wird er ein König werden, welcher die ganze Erde beherrscht***); aber wenn er der Welt entsagt, wird er ein Buddha werden, der im ganzen All sein Licht leuchten lassen wird.“

In dem Augenblicke, als die Empfängnis des Bodhisattva im Schoosse seiner Mutter vor sich ging, geriet die ganze Natur in Aufregung und es geschahen zwei und dreissig Zeichen: ein unvergleichlicher Glanz erhellte das ganze Universum; die Blinden, begierig den Glanz des Bodhisattva zu schauen, wurden sehend; die Tauben konnten hören, die

---

*) Nach Lalitavistara p. 63 geht die Königin, nachdem sie wach geworden, zum Açokapark und lässt ihren Gatten dorthin entbieten.

**) Nach Lalitavistara p. 66 sind es 5 Brahmanen.

***) Der Ausdruck *cakravartin* bedeutet eigentlich „Jemand, der einen Kreis oder Gau (*cakra*) beherrscht (*vartayati*). Als diese Bedeutung von vartin vergessen war, fasste man das Wort als „Raddreher“ auf, oder „Jemand, dessen Rad über das Erdrund rollt“, und verband damit den Sinn „Weltbeherrscher“, während das Wort, wie gesagt, nichts anderes bedeutet, als „Regent“. In rhetorischer Übertragung wurde es auch auf die Sonne angewandt, weil deren Rad oder Scheibe rollt. An dergleichen Übertragungen, welche auf falscher Etymologie beruhen, ist die indische Mythologie eben so reich als das ältere römische Recht.

Stummen sprachen; die Buckeligen wurden gerade an Leib und Gliedern; die Krüppel wandelten; die gefangenen Menschen und Tiere erhielten ihre Freiheit; das Feuer der Höllen erlosch; die Bewohner des Schattenreichs fühlten ihren Hunger und Durst gestillt; die Tiere legten ihre Furcht ab; alle Geschöpfe genasen von ihren Krankheiten; alle Geschöpfe wurden freundlich; lieblich wieherten die Pferde, brüllten die Elephanten; die musikalischen Instrumente liessen von selbst ihre Töne erschallen; die Armringe und die übrigen Schmucksachen der Menschen klingelten, der Himmel in allen Richtungen wurde heiter, ein sanfter, kühler Wind erquickte alle Geschöpfe; obschon ausser der Regenzeit*), fiel Regen; Wasser quoll aus der Erde; die Vögel gaben ihren Flug am Himmel auf, die Ströme standen still in ihrem Laufe; das Wasser des Meeres wurde süss und bedeckte sich überall mit verschiedenfarbigen Lotussen; alle Blumen öffneten sich; an den Stämmen, Aesten und (**23**) Zweigen der Bäume entstanden Rosen**); aus dem harten Felsboden kamen Wunderrosen zum Vorschein; frei herabhängende Blumen zeigten sich in der Luft; überall sah man einen Blumenregen; in der Luft hallten die Töne überirdischer Musik wieder; alle Sphären waren mit Kränzen geschmückt, mit Guirlanden behangen, wogten von Wedeln und waren geschwängert mit dem Duft von Blumen und Räucherwerk überherrlich anzuschauen.***) Während der

---

*) Gegenwärtig fällt der Monat Âshâḍha, in welchem die Empfängnis stattfand, allerdings in die Regenzeit.

**) Im Text steht paduma, was allerdings meistens Nelumbium bedeutet, aber rhetorisch vollkommen unserer Rose entspricht; dass hier damit keine Nelumbiums gemeint werden, leuchtet ausserdem von selbst ein.

***) Auch der Lalitavistara p. 87 hat die officielle Zahl von 32 Vorzeichen, welche gleichwohl nur teilweise mit den beschriebenen übereinstimmen. (Zu erwähnen ist auch, dass

Schwangerschaft bewachten vier Engel mit Schwertern in den Händen Mutter und Kind vor Leid und Unfall. Allezeit gleichmütig und zufrieden, frei von allen Schmerzen des Leibes, hegte die Königin in ihrem Schoosse das Kind, das wie eine weisse Schnur in einem durchscheinenden Edelstein darin wie in einem Reliquienschrein ruhte. Zehn Monate lang trug sie mit der peinlichsten Aufmerksamkeit den Schatz, gerade wie man eine Kanne voll Oel trägt.

3) Geburt und erste Kindheit.

Als die Zeit erfüllet war, gab Mâyâ ihrem Ehegemahl den Wunsch zu erkennen, dass sie ihre Verwandten in der Stadt Devahrada besuchen wolle. Bereitwillig gab der König seine Erlaubnis. Sogleich liess er den Weg von Kapilavastu nach Devahrada und die Felder an beiden Seiten mit Bananen, gefüllten Wassergefässen, Fahnen und Flaggen schmücken. Darauf liess er sie in eine goldene Sänfte steigen und mit einer grossen Schaar als Geleite abreisen.

Zwischen beiden Städten liegt ein Lusthain mit hohen Bäumen, Lumbinî-Hain genannt. Als die Königin diesen erreichte, begannen die Bäume in voller Blumenpracht zu prangen; Bienen mannigfaltiger Art summten in den Zweigen und auf den Blumen, und Schwärme von Vögeln flogen mit frohem Sange umher. Es war, als ob der ganze Hain das Einzugfest eines mächtigen Königs feierte.

(24) Als Mâyâ dieses Schauspiel sah, fühlte sie in sich das Verlangen, sich in dem Haine zu ergehen. Sie liess sich von einem ihrer Begleiter zu einem hohen Baume führen und streckte die Hand aus, um einen

---

dort die Zeichen in des Königs Schloss und Park kurz vor Buddha's Geburt, nicht bei der Empfängnis eintreten. J.).

der Zweige zu ergreifen.*) Der Zweig bog sich von selbst nieder und während sie ihre Hand ausstreckend ihn festhielt, war der Augenblick ihrer Niederkunft gekommen. Ihr Gefolge hielt einen Vorhang rings um sie, während sie im Stehen mit der Hand am Baumaste, nicht wie andere Frauen in liegender oder sitzender Stellung, einen Sohn zur Welt brachte. Vier Engel aus dem höchsten Himmel fingen das Kind in einem goldenen Netze auf und hielten es den Blicken der Königin mit den Worten hin: „Freue dich, Königin! ein edler Sohn ist dir geboren".

So wurde der Bodhisattva geboren, nicht befleckt durch Unreinheit, sondern vollkommen rein und strahlend in Glanz. Nichtsdestoweniger strömten als Huldigung zwei Wasserstrahlen vom Himmel nieder, um den Bodhisattva und seine Mutter zu erfrischen.

Aus den Händen der vier Engel aus dem höchsten und fernsten Himmel ging das Ebengeborene über in die der Beherrscher der vier Weltgegenden und diese übergaben ihn wiederum den Menschen. Da windet sich das Kind plötzlich aus den Händen der letzteren los, stellt sich aufrecht auf den Boden und blickt nach Osten: viele tausend Sphären entrollen sich zu einer Fläche. Da riefen die Götter und Menschen, während sie mit Blumen und Räucherwerk ihre Huldigung darbrachten, aus: „Erhabenes Wesen! kein

---

*) Der Lalitavistara erzählt, dass die Königin aus dem Wagen steigt und mit ihrem Gefolge umherwandelnd einen mit mancherlei Kostbarkeiten behangenen Baum erblickt. Gleichsam in der Luft schwebend streckt sie ihren Arm, der wie ein Blitzstrahl aussah, nach dem Zweige aus, welcher sich von selbst herabbeugt. Das Kind wird aus ihrer rechten Seite geboren. — Bem. d. Uebers.: Die hier übersetzte Stelle des Textes halte ich für corrumpirt: *atha mâyâdevî gaganatalagate'va vidyuddṛishṭiṃ dakshiṇabâhuṃ prasârya* giebt den oben angedeuteten schiefen Sinn. Ich conjicire *vidyud ṛishṭiṃ*, wie ein am Himmel befindlicher Blitz seinen Strahl (eigentlich Speer).

Anderer in dieser Welt kommt dir gleich, noch übertrifft dich Einer".

Nachdem der Bodhisattva seine Blicke nach allen Seiten gerichtet und gesehen hatte, dass ihm Niemand gleich wäre, that er sieben Schritte nach Norden, während der grosse Brahma und andere Götter als Diener ihm die Insignien der königlichen Würde nachtrugen. Bei dem siebenten (25) Schritt stand er still und rief triumphirend aus: „Ich bin der höchste in dieser Welt!" und liess noch andere Jubelrufe hören, wie sie in den Kampf ziehende Helden zu erheben pflegen.*)

Wie das freudige Ereignis der Empfängnis, war auch die Geburt von 32 Vorzeichen begleitet.**) Und in demselben Augenblicke mit ihm werden geboren seine zukünftige Gemahlin Yaçodharâ oder Yaçovatî und sein Neffe Ânanda, der einstmals sein geliebter Schüler werden sollte; ferner seine Genossen Chanda oder Chandaka (Channa im Pâli) und Udâyin oder Kâlodâyin und sein Ross Kanthaka, welche alle später in der Geschichte eine Rolle spielen werden. Zu gleicher Zeit spross der grosse Bodhibaum zu Uruvilvâ aus dem Boden und wurden die vier Schatzkammern vollendet, von denen die erste eine viertel, die zweite eine halbe, die dritte dreiviertel, die vierte eine ganze Meile im Umfang hatte.***)

---

*) Im Lalitavist. p. 97 etwas anders. Der Bodhisattva macht sieben Schritte nach je allen vier Himmelsgegenden und dem Nadir. Jedesmal preist er sich, mit einem schlechten Wortspiele auf den Namen der betreffenden Himmelsgegend anspielend. J.

**) Der Lalitavist. 97 ff. führt dieselben ohne Nennung der Zahl, obschon ihrer 32 sind, in extenso an; dieselben stimmen im Grossen und Ganzen recht gut zu den oben mitgeteilten. J.

***) Die Tibetanische Lebensbeschreibung (bei Schiefner 235) giebt an, dass in demselben Augenblicke in den vier grossen Städten vier Prinzen geboren wurden, welche bei

Kurz nach der Geburt wird das Kindlein von den Einwohnern Devahrada's und Kapilavastu's aus dem Lumbinîhaine nach letztgenannter Stadt gebracht.*) Inzwischen war im Himmel gewaltige Freude darüber, dass dem König Çuddhodana ein Prinz geboren war, welcher einstmals unter dem Bodhibaume, dem Baume der Erleuchtung und der Erkenntnis sitzend ein Buddha werden würde. In dem Momente gelangte der weise Devala**), welcher die 8 Stufen der Erkenntnis durchlaufen hatte, in den Himmel. Verwundert über den lärmenden Jubel, welcher dort herrschte, fragte er, was wohl die Ursache davon sei. „Nun", wurde ihm geantwortet, „König Çuddhodana hat einen Sohn bekommen, welcher einstens unter dem Bodhibaume ein Buddha werden und das Reich des Gesetzes ausbreiten wird; und uns wird es gegeben sein, diesen Buddha zu sehen und sein Gesetz zu hören. Darum sind wir so froh."

Kaum hatte der Büsser dies vernommen, so stieg er aus dem Himmel herab und eilte nach dem königlichen Palast in Kapilavastu, wo er auf einem ihm angebotenen Sessel Platz nahm und sagte: „Ich höre, o König! dass Dir ein Sohn geboren worden ist. Ich wollte ihn gern einmal sehen". Der König gab den Befehl, dass man das Kindlein sofort festlich kleiden und vor ihn bringen solle. Als der jüngst geborene

---

seinem Auftreten im Leben die vier Weltgegenden erleuchteten. Es waren Prasenajit, Sohn Brahmadatta's zu Çrâvastî; Bimbisâra, Sohn Mahâpadma's, zu Râjagriha; Udayana, Sohn Çatânika's, zu Kauçâmbî; Pradyota, Sohn Anantanemi's zu Ujjayinî. Alle spielen in der Legende eine Rolle.

*) Zufolge Lalitavist. 112 bleibt das Neugeborene mit der Schar eine Woche in dem Haine.

**) Auch Kâla-Devala resp. Asita Devala, d. h. schwarzer Devala, genannt; bei den nördlichen Buddhisten gewöhnlich Asita. Er ist der mythische Autor eines Lehrbuches über Astrologie und als solcher in der Litteratur der heidnischen Inder wohl bekannt.

Bodhisattva gebracht war, wurde er von seinem Vater dem Büsser vorgestellt, damit er ihn ehrerbietig grüssen solle. Doch das Kind wandte seine Füsse*) nach oben und setzte sie auf den struppigen Haarzopf des Asceten. Es ziemt sich nämlich nicht für einen Bodhisattva, dass er sich vor irgend Einem, wer es auch sei, erniedrige. Devala, der dies erkannte, stand von seinem Sessel auf und legte seine gefalteten Hände ehrerbietig an die Stirn, so dass der König selbst beim Anblick dieser ungewöhnlichen Scene seinem eigenen Sohne Ehrfurcht bewies und sich vor ihm zur Erde niederwarf.

Devala, welcher das Vermögen hatte, sich alles dessen zu erinnern, was in den vierzig letzten Weltperioden geschehen war, und vorauszusehen, was in den vierzig folgenden geschehen würde**), dachte nach über die Kennzeichen am Leibe (27) Bodhisattva's und kam nach einiger Ueberlegung zum Resultat, dass das Kind zweifelsohne einstens ein Buddha werden würde. Diese Erkenntnis war ihm eine Quelle der Freude. Doch als er sich sofort in Nachdenken versenkte, ob ihm die Gnade

*) Im Sanskrit bedeutet das Wort für Fuss auch Strahl.

**) Dies nicht verhinderte, dass er die Ursache der Freude der Götter im Himmel nicht erraten konnte. Man glaube nicht, dass dergleichen Widersprüche, welche unzählige Male vorkommen, den Blicken der buddhistischen Erzähler hätten entgehen können. Wenn sie nichtsdestoweniger auf die scheinbaren Ungereimtheiten nicht aufmerksam gemacht haben, so geschah es, weil sie aus Ehrfurcht vor der Sage die Spuren derselben nicht ausgewischt haben, wenigstens nicht mit Willen und Wissen. In der That, sie sind nicht kritisch zu Werke gegangen, haben sich aber keiner Afterkritik schuldig gemacht. Es giebt nichts unkritischeres als sogenannte Sagenkritik, welche ein Ausfluss verschwommener Begriffe in Bezug auf das Wesen der Sage sowie der Geschichte ist. Einen geschichtlichen Bericht kritisirt man, eine Mythe oder Sage dagegen erklärt man; ist man nicht sicher, ob etwas der Geschichte oder der Sage angehört, dann erzählt man.

beschert sein solle, den Bodhisattva in seinem vollen Glanze als Buddha zu sehen, da erkannte er, dass er vor der Zeit bereits gestorben sein würde, und brach in Thränen aus. Weil die Anwesenden nicht begriffen, was der Grund der plötzlichen Abwechselung von Freude und Schmerz sein könne, fragten sie den ehrwürdigen Greis, ob dem jungen Prinzen irgend ein Leid zustossen werde. „Nein", antwortete Devala, „ihm wird kein Leid zustossen, er wird ohne Zweifel Buddha werden." „„Warum weinst du denn?"" erwiederte man. „Weil es mir nicht gegönnt sein wird, einen solchen Mann in seiner Eigenschaft als Buddha zu schauen. Das betrachte ich als ein grosses Unglück für mich, und darum kann ich es nicht unterlassen, mich selbst zu beklagen." Nachdem er dies gesagt hatte, fiel er wieder in Nachsinnen, um zu untersuchen, ob Niemand seiner Verwandten des Glückes, das ihm selbst versagt war, solle teilhaftig werden. Seine Gedanken fielen auf seinen Neffen Nâlaka.*) Sofort eilte der Greis nach dem Hause seiner Schwester und fragte sie: „Wo ist dein Sohn Nâlaka?" — „„Zu Hause, Bruder."" — „Rufe ihn", sagte er. Der Jüngling kam und wurde so von seinem Onkel angeredet: „Lieber! Im Hause des Königs Çuddhodana ist ein Sohn geboren, aus welchem ein Buddha werden wird.

*) Bei den nördlichen Buddhisten heisst derselbe Naradatta, wovon Nalaka, allerdings nicht Nâlaka, ganz wohl eine Verkleinerungsform in provincieller Aussprache sein könnte. Ihre Ueberlieferung, welche einigermassen von der oben mitgeteilten abweicht, ist in kurzen Zügen folgende: Als der alte Asita aus der Freude der Götter gemerkt hatte, dass dem Çuddhodana ein mit den 32 Anzeichen künftiger Grösse versehener Sohn geboren war, rief er seinen Neffen Naradatta, teilte ihm die freudige Nachricht mit und begab sich mit ihm, aus dem Luftraum niedersteigend, nach Kapilavastu. Die Prophezeiung Asita's stimmt in Inhalt und Form mit der später folgenden Weissagung der Brahmanen bei der Tauffeierlichkeit überein.

Ueber 35 Jahre wird er das Buddhatum antreten, und Du sollst das Vorrecht haben, dessen Zeuge zu sein. Tritt daher jetzt schon in den geistlichen Stand ein. *)" Der Jüngling, (28) vollkommen überzeugt, dass sein Onkel ihm keinen falschen Rat geben könne, schenkte der Ermahnung Gehör, schaffte sich Mönchskleider und einen irdenen Topf an, liess sich Haar und Bart scheren, zog die braune Kutte an**), und nachdem er in Gedanken dem Bodhisattva seine Huldigung dargebracht, zog er sich in den Himâlaya zurück und lebte als Einsiedler. Später, als der Tathâgata (eine Bezeichnung Buddha's) die höchste vollkommene Erkenntnis erlangt hatte, suchte Nâlaka ihn auf, hörte seine Predigt und kehrte nach dem Himâlaya zurück, wo er den Rang eines Arhant (Grossmeister) erlangte und nach sieben Monaten, am Ende seiner Laufbahn angelangt, am Goldberg aufrecht stehend, in's vollkommene Nirvâṇa einging.

Am fünften Tage nach der Geburt musste die Feier der Taufe und der Namengebung stattfinden. Bei dieser Veranlassung war der Palast mit allerlei wohlriechenden Stoffen parfümirt und mit Blumen und gerösteten Getreidekörnern bestreut. Hundert und acht Brahmanen, welche im Studium der drei Veden ausgelernt waren, wurden zum Feste eingeladen und mit ausgesuchten Speisen bewirtet. Unter diesen waren acht, welche sich in der Kunst, aus den Zeichen des Körpers die Zukunft vorauszusagen, auszeichneten.

---

*) Im Lalatav. p 123 lauten Asita's Worte so: Wenn du hörst, Naradatta! dass der Buddha in der Welt erstanden, gehe dann und werde ein Bettelmönch unter dessen Befehl. Das wird dir für immer zum Vorteil, Nutzen und zur Freude gereichen.

**) Bei den südlichen Buddhisten ist die Farbe gelb, bei den nördlichen rot. Wir haben eine mehr neutrale Farbe gewählt.

Ihre Namen waren Râma, Dhvaja, Lakshaṇa, Mantrin, Kauṇḍinya, Bhoja Suyâma und Sudatta. Es waren dieselben, welche bei der Empfängnis den Traum der Königin ausgelegt hatten.

Nach sorgfältiger Betrachtung der Zeichen kamen sieben derselben nicht weiter als zu folgender Alternative: „Jemand mit solchen Zeichen wird, wenn er im weltlichen Leben bleibt, ein Weltbeherrscher; wenn er den geistlichen Stand ergreift, ein Buddha.“ Während sie sich über die Herrlichkeiten eines Monarchen ergingen, erkannte der Jüngste der Acht, der Schüler Kauṇḍinya*), die unverkennbaren Kennzeichen eines (29) Buddha am Körper des Kindleins, und mit voller Ueberzeugung verkündete er, dass es nur eine Möglichkeit gebe, dass der Prinz nichts anderes werden könne, als ein Buddha, der sein Licht in der Welt werde leuchten lassen.

Das Kind empfing den Namen Siddhârtha, oder, nach Anderen, Sarvârthasiddha.**)

Nachdem die acht Brahmanen, welche dem Taufmahle beigewohnt hatten, in ihre Wohnungen zurückgekehrt waren, rief jeder***) derselben seinen Sohn zu sich und sagte: „Wir sind schon hochbejahrt und vermutlich werden wir die Zeit nicht mehr erleben, wenn der Sohn des Königs Çuddhodana Allwissenheit erlangen wird; aber mit euch verhält es sich anders; ihr müsst, sobald der Prinz dahin gekommen sein wird, streben, euch in seinen Orden aufnehmen zu lassen.“

---

*) Im Pali Koṇḍañño.

**) Der letztere Name ist der gebräuchlichere bei den nördlichen Buddhisten; aus dem Lalitav. geht hervor, dass er vom Vater gegeben wurde, doch nicht an welchem Tage oder wo; nach der etwas verwirrten Darstellung scheint man folgern zu müssen, dass die Namengebung im Lumbinîhaine erfolgte.

***) Ausgenommen Kauṇḍinya, der noch Student und unverheiratet war.

Die alten Brahmanen sollten in der That den frohen Zeitpunkt nicht mehr erleben; sie starben Alle, mit Ausnahme von Kauṇḍinya, welcher ja noch jung und stark war. Dieser entsagte der Welt und kam umherschweifend nach einiger Zeit nach Uruvilvâ, das ihm gefiel und ein passender Ort schien, sich dort niederzulassen. Als er viele Jahre später vernahm, dass Prinz Siddhârtha die Mönchskutte angelegt habe, eilte er, dies den sieben Brahmanensöhnen mitzuteilen und ihnen zu versichern, dass der Prinz ohne Zweifel einstens das Buddhatum erlangen werde. Gleichzeitig erinnerte er sie an die dringende Ermahnung ihrer Väter. Drei von ihnen liessen sich nicht überreden, die vier übrigen traten mit Kauṇḍinya an der Spitze in den geistlichen Stand ein. Dies sind die fünf, welche später in der Geschichte unter dem Namen die Fünfzahl der ehrwürdigen Väter*) oder die Fünf auftreten.

Kehren wir zum Bodhisattva zurück.

Bei Gelegenheit der Weissagung der Brahmanen konnte Çuddhodana sich nicht enthalten zu fragen, welche Beweggründe seinen Sohn zur Erwählung des Mönchslebens bestimmen könnten. Die Antwort war, dass der Prinz zu seinem Entschluss in Folge von vier Erscheinungen (30) kommen werde, welche sein Auge treffen würden. Auf die Frage, welches diese vier Erscheinungen wären, lautete die Antwort: „der Anblick eines alten Mannes, eines Kranken, eines Toten und eines Geistlichen". Als der König dies vernommen, beschloss er dafür zu sorgen, dass sein Sohn nicht in die Gelegenheit käme, eine dieser vier Erscheinungen zu sehen; denn es war sein heisser Wunsch, dass Siddhârtha ein mächtiger Monarch werde, dessen Gebiet sich über die vier Weltteile und die 2000 Inseln erstrecken würde. Aus diesem Grunde wurden in

---

*) *pañcavaggiyathera.*

allen vier Richtungen in einem Abstand von je einer Viertelmeile Wächter aufgestellt, um den Prinzen zu verhindern, jemals einen Menschen in den genannten vier Zuständen zu erblicken.

An demselben Tage thaten 8000 Mitglieder der Çâkya Familie, welche der Festlichkeit beiwohnten, das Gelübde, dass sie in jedem Falle, ob nun der Prinz einstens Buddha oder König würde, ihm ihre Söhne zu Genossen geben würden. Im ersteren Falle würde er eine Schaar von Mönchen aus Ritter-Geschlecht, im zweiten ein Gefolge von Prinzen um sich haben.*)

Eine Woche nach seiner Geburt verlor das Kind seine Mutter, wie in der That jeder Buddha seine Mutter in diesem Lebensalter verliert. Nach ihrem Tode wurde Mâyâ in den Himmel der Seligen aufgenommen.

Einige sagen, dass die Mutter starb, weil ihr Herz brach, als ihr erwachsener und kräftig entwickelter Sohn Mönch wurde.**)

Der König trug Sorge, dass Frauen von vorzüglicher Schönheit und frei von allen Gebrechen als Ammen und Kindermädchen zur Pflege des Bodhisattva in Dienst genommen würden.***) So wuchs das

*) Der Lalitav. erzählt, dass 80000 Mädchen, welche am selben Tage mit dem Prinzen geboren wurden, ihm zur Aufwartung und Bedienung geschenkt wurden.

**) Diese scheinbare Ungereimtheit, und daher ohne Zweifel ein echter Zug der Sage wird im Lalitav. p. 112 berichtet. (Anm. d. Uebers. Ich glaube, dass die angezogene Stelle anders zu übersetzen ist: „Weshalb stirbt die Mutter jedes Buddha's 7 Tage nach dessen Geburt? Weil bei dem Auszuge des erwachsenen und mannskräftigen Bodhisattva das Herz der Mutter brechen würde.“ Das Imperfect statt des Conditionalis ist eine Unregelmässigkeit, welche in einem Werke wie dem Lalitav. kaum in die Wagschale fällt.)

***) Die Schwester der Mâyâ, die Matrone Gautamî, wurde Pflegemutter des mutterlosen Knaben.

Kind, stets umgeben von einer zahlreichen weiblichen Bedienung, in Glanz und Wohlleben auf.

---

(31) 4) Kundgebung aussergewöhnlicher Anlagen.

Eines Tages*) schickte sich König Çuddhodana an, das Ackerfest bei Beginn der Saatzeit zu feiern, Die ganze Stadt, schön geschmückt, sah aus, als ob sie ein Aufenthalt der Götter sei. Alle Knechte und Arbeiter etc. kamen, mit neuen Kleidern angethan und geschmückt mit Blumen und Kränzen, beim Hofe zusammen, während auf des Königs Meierei ein Tausend Pflüge in Bereitschaft gestellt wurden. Ausserdem waren noch da 799 mit Zugochsen bespannte und mit Silber verzierte Pflüge. Aber der Pflug, den der König lenken sollte, war mit Gold und Edelsteinen verziert; auch die Jochriemen und die Stacheln waren vergoldet. Umgeben von einem grossen Gefolge ging der König mit seinem Sohne aus der Stadt.

Auf dem Ackerlande stand ein dichtbelaubter und schattenreicher Jambûbaum. Unter demselben liess Çuddhodana für den Prinzen ein Lager ausbreiten, welches oben ein mit goldenen Sternen bedeckter Himmel überspannte und ringsum ein Vorhang wie eine Ringmauer umgab. Der König liess eine Wache dabei zurück und begab sich dorthin, wo die Pflüge bereit standen. Dort legte er seine Hand an den goldenen Pflug, die Herren seines Gefolges fassten die silbernen Pflüge und die Ackersleute die übrigen. Nun geht es ans Pflügen. Der König trieb seinen Pflug rüstig durch die Schollen, indem er den ganzen Acker durchschnitt, bald von unten nach oben, bald von oben nach unten. Kurzum, er hatte bei seiner

*) Nach der von Hardy *Manual of Budhism* p 150 benutzten Quelle fünf Monate nach der Geburt.

Arbeit grosses Glück. Die Kindermädchen, deren Hut der Bodhisattva anvertraut war, liefen voller Neugier, wie dem Könige das Pflügen gelänge, alle aus dem Zelt. Als der Bodhisattva beim Umherblicken Niemand sah, stand er eiligst auf, setzte sich mit gekreuzten Beinen hin und vertiefte sich in dieser Stellung mit angehaltenem Atem in philosophische Betrachtungen.

Unterdessen zögerten die Kindermädchen solange mit der Rückkehr, (32) dass die Bäume ihren Schatten bereits in der entgegengesetzten Richtung warfen, mit Ausnahme des Jambûbaumes, welcher fortfuhr seinen Schatten in einem Kreise um sich zu verbreiten. Als die Frauen sich endlich erinnerten, dass sie den Prinzen allein gelassen hatten, kehrten sie bestürzt zurück, schlugen eilig den Vorhang zurück, traten ein und siehe! da sass der Bodhisattva auf seinem Ruhebette mit gekreuzten Beinen, während der Baum seinen Schatten um ihn ausbreitete. Sie eilten, dem Könige dieses Wunder zu berichten. Dieser stürzte schleunigst herbei und verbeugte sich beim Anblick des Mirakels ehrerbietig vor seinem Sohne mit den Worten: „Dies ist das zweite Mal, liebes Kind, dass ich mich vor dir verneige.*)

---

*) Die Version, welche der Lalitav. von dieser schönen Sage giebt, weicht bedeutend ab. Von dem Ackerfest und des Königs Anteil daran ist keine Rede. Es wird nur gesagt, dass der Prinz einmal im schönen Maimonat mit seinen Kameraden einen Ausflug nach einem Bauerndorfe machte, welches seinem Vater zugehörte. Dort allein gelassen und im Schatten eines Jambûbaumes sitzend, versenkt er sich in Betrachtungen. Die Art dieser Betrachtung wird ausführlich beschrieben. Das Wunder mit dem Schatten ist dasselbe. Als der König seinen Sohn vermisste, sandte er überall hin, um den Knaben zu suchen, und geht, als er die Nachricht empfangen, zu ihm hin. Bei dieser Gelegenheit erweist er seinem Sohne Huldigung, wie eben mitgeteilt.

Einige berichten*), dass die älteren Mitglieder der Çâkyafamilie einst dem Könige vorstellten, er möge das Kind nach dem Tempel bringen lassen. Çuddhodana stimmte diesem Plane zuerst bei und gab der Matrone Gautamî Befehl, den Prinzen festlich zu kleiden. Während sie hiermit beschäftigt war, fragte der Kleine, wohin seine Tante ihn bringen wollte, und als er hörte: „nach dem Tempel", begann er herzlich zu lachen und erklärte, dass nicht er die Götter verehren müsse, sondern die Götter ihn, weil er höher sei als sie**): „Götter und Menschen werden einstmals wissen, dass ich selbst ein Gott bin". Trotzdem wurde der kleine Bodhisattva von einem unabsehbaren Gefolge begleitet, durch die festlich geschmückte Stadt nach dem Tempel gebracht. Kaum war er hineingekommen als die leblosen Götterbilder von ihren Thronen aufstanden und sich vor die Füsse (33) des Bodhisattva***) hinwarfen. Die Verwunderung, welche dieser wunderbare Vorfall bei den Zuschauern, Göttern und Menschen, hervorrief, war allgemein und selbst die Natur teilte sie: die Erde bebte, ein Blumenregen fiel hernieder und zahllose musikalische Instrumente liessen ihre süssen Töne hören.

Dieselben erzählen auch Folgendes. Als der Knabe das Alter erreicht hatte, um Unterricht zu empfangen, wurde er mit grossem Pompe zur Schule gebracht. Der Glanz, der von ihm ausstrahlte, war so überwältigend, dass der Lehrer, Viçvâmitra genannt, beim Hereintreten des jungen Bodhisattva in das Gemach

---

*) Dieser Bericht und was folgt ist der nördlichen Ueberlieferung entlehnt.

**) So lässt Porphyrius in der vita Plotins cap. X diesen von sich sagen: *ἐκείνους* (s. c. *θεοίς*) *δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους*. J.

***) Um dies zu verstehen, muss man vor Augen behalten, dass nach indischen Begriffen die Götterbilder, obschon an sich selbst leblos, doch durch den Gott den sie vorstellen, beseelt werden können.

vornüber zur Erde stürzte. Er würde gewiss in diesem Zustande geblieben sein, hätte nicht ein Engel ihn bei der Hand gefasst und so wieder aufgerichtet. Die Proben, welche der Knabe von seiner Schreibkunde ablegte, ehe der Lehrer im Stande gewesen war, ihn darin zu unterrichten, waren so aussergewöhnlich, dass der Lehrer, welcher, wie es häufig mit Leuten seines Berufes der Fall ist, nicht von Anmassung frei zu sprechen war*), in vollem Erstaunen ausrief: „dieser steht höher als alle Götter, er ist unvergleichlich, ohne seines Gleichen in der Welt." Später, bei den Leseübungen, verleugnete sich die Wundermacht des Bodhisattva ebensowenig. Denn wenn beispielshalber die Schüler *a* sagten, hörte man *a-nityah saravasamskârah*, unbeständig ist jeder Eindruck.**) Sprechen die Schüler *î* aus, dann liess sich hören: *îti-bahulam jagat*, die Welt ist voll Plagen. In gleicher Weise folgte auf jeden Buchstaben des Alphabets ein erbaulicher, beliebter Ausspruch aus der späteren Lehre des Buddha, so dass das Gemüt der 32000 Schüler, welche in der Schule (34) sassen, vorbereitet wurde, hernach die Heilswahrheiten des Buddha in sich aufzunehmen.

5) Hochzeit.

Als der Prinz ungefähr 16 Jahre alt war, liess sein Vater drei Paläste für ihn bauen und einrichten: einen für den Sommer, einen für die Regenzeit und

*) Gewöhlich haben die indischen Lehrer diesen kleinen Fehler.

**) Die Erklärung des Wortes samskâra kann erst später gegeben werden. Es genüge hier anzudeuten, dass es in der Sprache der Sterblichen verschiedene Bedeutungen hat. Mit ihrer gewöhnlichen Verachtung für Philologie haben die indischen Philosophen, nicht allein die Buddhistischen, die Bedeutungen durcheinander geworfen und darauf das Kartenhaus ihrer metaphysischen Systeme gebaut.

einen für den Winter.*) Der erste hat 9, der zweite 7, der dritte 5 Stockwerke. 40 000 Tanzmädchen wurden angewiesen, den Prinzen zu bedienen. Je nach der Jahreszeit brachte der Bodhisattva in einem dieser Paläste seine Zeit vergnügt zu, während er dort wie ein Gott von himmlischen Nymphen umgeben, von prächtig gekleideten Tänzerinnen bedient, und durch die rauschenden Töne einer unsichtbaren Musik ergötzt wurde.

Die vornehmste Gemahlin des Prinzen wurde Yaçodharâ, welche später die Mutter Râhula's werden sollte und daher in der Geschichte unter dem Namen Râhula's Mutter bekannt ist. Ueber diese Hochzeit wissen Einige**) folgendes zu erzählen.

Die einflussreichsten Mitglieder der Çâkyafamilie waren einst im Audienzsaal versammelt, um dem Könige ihre Aufwartung zu machen. Sie erlaubten sich, Seine Majestät an die Prophezeiung bei des Prinzen Geburt zu erinnern und zu bemerken, dass es ratsam sei, den Prinzen zu verheiraten, damit die Freuden des ehelichen Lebens ihn abhalten möchten, den geistlichen Stand zu erwählen. Der König teilte vollkommen ihre Ansicht und sagte, dass es nur darauf ankomme, eine des Prinzen würdige Braut zu finden. Zwar hielt Jeder der anwesenden Çâkya's, wohl an 500, dafür, dass seine eigene Tochter eben die geeignetste Braut sein würde, und sie unterliessen nicht, solches zu verstehen zu geben. Aber der König sagte, dass der Prinz nicht leicht zu befriedigen wäre, und

---

*) Gewöhnlich teilen die Inder das Jahr in 6 Jahreszeiten ein: Frühling, Sommer, Regenzeit, Herbst, Winter, kühle Zeit. Die Buddhisten kennen diese Einteilung auch, aber machten früher mehr Gebrauch von der Dreiteilung: Sommer, Regenzeit und Winter. (Letztere Einteilung scheint überhaupt in der alten Zeit die gangbarere gewesen zu sein.)

**) Die nördlichen Buddhisten; nach Latitav. p 155 und „Lebensbeschreibung" p 236.)

dass es daher rätlich sei, zuerst mit ihm selbst über die Angelegenheit zu sprechen.

(35) Es wurde auch in dem Sinne, wie der König es wünschte, gehandelt. Die Çâkya's begaben sich zum Prinzen und stellten ihm die Sache vor. Der Bodhisattva bittet um eine Frist von sieben Tagen, um es sich zu überlegen. Obschon er wohl einsah, dass die Liebe und ihre Freuden eine unerschöpfliche Quelle von mancherlei Unheil sei, beschloss er dennoch, sich darein zu fügen. Er teilte den Beschluss, zu dem er gekommen, mit und gab an, welche Vorzüge er an seiner künftigen Braut verlange. Çuddhodana gab sofort dem Hauspriester den Auftrag, in ganz Kapilavastu ein Mädchen von den verlangten Eigenschaften zu suchen. Zu welcher der vier Kasten sie gehöre, war eine völlig gleichgültige Sache, die auf die Wahl keinen Einfluss ausüben durfte; denn Siddhârtha sah nicht auf Familie und adligen Namen, sondern nur auf Vortrefflichkeit.

Der Hauspriester entledigte sich seiner Aufgabe und fand endlich ein Mädchen mit solchen Eigenschaften, wie sie verlangt wurden, in Gopâ, der Tochter des Çâkya Daṇḍapâṇi. Sofort berichtete er über seine Entdeckung dem Fürsten, welcher zum Ueberfluss, um sicher zu sein, dass das Mädchen auch dem Geschmacke des Prinzen zusage, ein Mittel erdachte, um sich der Neigung seines Sohnes zu vergewissern. Er liess zu dem Ende allerlei Schmucksachen anfertigen und darauf unter Ausschellen in der Stadt verkündigen, der Prinz werde eine Verteilung von Kostbarkeiten an alle Mädchen der Stadt vornehmen.

Am festgesetzten Tage kamen die Mädchen in den Audienzsaal und empfingen nacheinander aus den Händen des Prinzen je ein Kleinod, womit sie sich dann sofort entfernten, da keine im Stande war, den Glanz und die Majestät von Bodhisattva's Blick zu ertragen. Zuletzt erschien Gopâ, nachdem alle Schmucksachen

ausgeteilt waren. Als sie durchaus nicht verlegen und ohne die Augen niederzuschlagen genaht war und sah, dass nichts mehr für sie übrig war, sagte sie lachend zum Bodhisattva: „Prinz, was habe ich dir gethan, dass du mich so geringschätzest?" „„Ich schätze dich durchaus nicht gering"", erwiederte Siddhârtha, „„aber du bist zu spät gekommen."" Mit diesen Worten zog er sich einen kostbaren Ring vom Finger und reichte ihr denselben. „Prinz", sagte sie, „bin ich wert, diesen von dir (36) zu empfangen?" „„Ja, alle diese meine Kleinodien kannst du bekommen."" „Nein", antwortete sie, „wir wollen den Prinzen nicht seiner Kleinodien berauben, wir sollten ihm eher ein Kleinod mehr wünschen." So entwickelte sich ein Gespräch*) und des Prinzen Auge ruhte mit Wohlgefallen einen Moment auf der schönen Gopâ. Der König liess, als er hiervon durch seine geheimen Agenten Kenntnis erhalten hatte, bei Daṇḍapâṇi um die Hand seiner Tochter anhalten. Daṇḍapâṇi, ein Spross eines hohen adligen Rittergeschlechts, erhob Schwierigkeiten, weil er nach dem Gebrauche der Ahnen seines Geschlechts seine Tochter nicht Jemand geben könne, der so verweichlicht erzogen und so unerfahren in den Künsten des Krieges und Friedens wäre. Durch diese Antwort war Çuddhodana zu Boden geschlagen, doch der Bodhisattva beruhigte ihn und erklärte, dass er bereit sei den Kampf mit Allen aufzunehmen, welche sich mit ihm messen wollten. Unmittelbar darauf liess der König unter Ausschellen in ganz Kapilavastu verkünden, dass der Prinz Jeden, der dazu Lust habe, herausfordere, um nach einer Woche den Wettstreit mit ihm, dem Prinzen, aufzunehmen.

An dem festgesetzten Tage nahm der Wettstreit,

*) Von diesem in mancher Beziehung so geistvollen Gespräche hat der Herausgeber der elenden Calcuttaer Ausgabe nichts verstanden, ebensowenig der Tibetanische Biograph bei Schiefner p. 236.

wozu sich fünfhundert Çâkyas gemeldet hatten, seinen Anfang. Auch die schöne Gopâ war zugegen mit der Fahne, welche dem Sieger im Turniere gehören sollte*), in der Hand. Siddhârtha legt unglaubliche Beweise seiner Erfahrenheit in allen Waffen- und Leibesübungen ab und überwindet alle Gegner. Und nicht allein in allen ritterlichen Uebungen zeigte er sich ausgelernt, sondern auch in allen Künsten und Wissenschaften legte er eine erstaunliche Meisterschaft an den Tag.**) Von da an bemeisterte sich Groll und Neid des bösen Herzens von Siddhârtha's (37) Vetter, Devadatta, des Sohnes Amṛitodana's***), welcher später eine so verräterische Rolle gegen seinen Meister spielen sollte. Aber Daṇḍapâṇi gab gerne, nachdem er solche glänzende Beweise der Macht des Bodhisattva gesehen hatte, dem Sieger die Hand seiner Tochter. Gopâ wurde mit dem Prinzen ehelich verbunden und als dessen Hauptgemahlin gekrönt.†) Mit ihr und noch 84000 anderen Frauen lebte Siddhârtha in Lust und Freuden.

---

*) Ich glaube, dass hier unter der Siegesfahne die Gopâ selbst zu verstehen ist. In der Einleitung zu den Jâtakas wird der Wettstreit nicht ausführlich erzählt, sondern auf das Sarabhanga Jâtaka verwiesen. J.

**) Bei den Isländern bestanden die Fertigkeiten oder Künste (îthróttir) eines Helden in der alten Zeit auch nicht allein in Leibes-, sondern auch in Geistesübungen. König Harald nennt ihrer acht: Dichtkunst, Reiten, Schwimmen, Schlittschuhlaufen, Schiessen, Rudern, Harfenspiel und Verskunst.

***) Die südlichen Buddhisten nennen ihn einen Sohn von Suprabuddha und einen Bruder der Yaçodharâ; so Hardy *Manual* p 231. Seine Mutter hiess Godhî, nach Cullavagga 7, 3; doch bei Schiefner p 237 Devadattâ.

†) Aus der Art und Weise, wie im Lalitav. p 270 von Yaçovatî, resp. Yaçodharâ, gesprochen wird, geht hervor, dass sie und Gopâ für dieselbe Person gehalten werden. Das wird auch ausdrücklich bei Schiefner p 236 gesagt.

Ein anderer Bericht*) über die Heirat lautet dahin, dass Çuddhodana bei Suprabuddha**), König von Koli, um die Hand von dessen Tochter Yaçodharâ für seinen Sohn Siddhârtha anhielt, aber abschlägig beschieden wurde, weil Suprabuddha nicht geneigt war, seine Tochter Jemand zu geben, der einmal Mönch werden würde. Aber das Mädchen erklärte, Niemand anders als Siddhârtha angehören zu wollen, selbst wenn er am Tage der Hochzeit Mönch zu werden beschliessen würde. Weiterer Widerstand konnte Suprabuddha nichts nutzen, um so weniger, als Çuddhodana als Haupt der Çâkya's die Macht hatte, Zwangsmassregeln anzuwenden. So wurde denn Yaçodharâ von ihrem Vater gegen seinen Willen abgetreten und von Çuddhodana nach Kapilavastu mitgenommen, wo sie mit dem Bodhisattva vermählt und als seine Hauptgemahlin gekrönt wurde. Die übrigen Mitglieder von des Prinzen Serail waren Töchter der angesehensten Çâkya'es und Kolya's.***)

(38) Während der Prinz in Wonne schwelgte, erhob sich zu einer Zeit im Kreise seiner Verwandten das tadelnde Gerede: „Siddhârtha giebt sich ganz dem Vergnügen hin, ohne irgend eine Kunst zu lernen. Was wird er thun, wenn Krieg kommt?" Der König liess den Bodhisattva rufen und teilte ihm mit, was die Familie dächte. „Herr Vater", antwortete derselbe,

---

*) Nach Hardy *Manual* p 152.

**) Suprabuddha ist nach den nördlichen Buddhisten Vater der Mâyâ, also Grossvater des späteren Buddha, seine Gemahlin war Lumbinî, nach welcher der bekannte Lumbinî-Hain genannt wurde. Nach der südlichen Ueberlieferung ist unser Suprabuddha ein Bruder Daṇḍapâṇi's; Hardy *Manual* p 137. In der Sprache der Mythologie bedeutet Bruder etwas derselben Art, oder eine andere Phase derselben Erscheinung; wir sagen „Brüderchen und Schwesterchen" (oder „Geschwisterkind") von zwei Dingen, die einander so ähnlich sind, dass das eine für das andere passiren könnte.

***) Im Lalitav. Koḍya, was nur eine abweichende Schreibweise ist.

„lasset in der Stadt unter Trommelschlag*) bekannt machen, dass ich heute über eine Woche den Verwandten meine Geschicklichkeit zeigen werde.“ Der König that so und an dem festgesetzten Tag gab Siddhârtha so glänzende Beweise aussergewöhnlicher Geschicklichkeit in 12 Künsten, dass seine Verwandten mit ihm zufrieden waren.**)

6) Vorboten der Zukunft.

Es ereignete sich eines Tages, dass der Bodhisattva Lust verspürte, nach dem Lustgarten zu gehen, und seinem Wagenlenker***) den Auftrag gab, den Wagen anzuspannen. Chanda, der treue Wagenlenker, entledigte sich des ihm gegebenen Auftrages: der Wagen wurde aufs prächtigste geschmückt und mit vier Vollblut-Schimmeln von Sindh-Rasse bespannt. Der Bodhisattva bestieg den Wagen und fuhr nach dem Parke.

Damals war es, dass die Götter, wohl wissend, dass die Zeit nahe, wann der Bodhisattva der höchsten Erkenntnis teilhaftig werden würde, beschlossen, die Erscheinungen, welche einen so entscheidenden Einfluss haben sollten, in's Leben zu rufen.†) Sie liessen

*) Alle öffentlichen Bekanntmachungen geschehen bei den nördlichen Buddhisten unter Ausschellen, bei den südlichen unter Trommelschlag.

**) Dieser Bericht ist offenbar nur eine Variation des Wettstreites vor der Hochzeit.

***) Im alten Indien nahm der Wagenlenker ungefähr dieselbe Stellung ein, wie in unserem Mittelalter der Schildknapp. Er ist der treue Genosse seines Herrn und muss deshalb ein unterrichteter Mann sein, vor allem in der Dichtkunst. Daher die Erscheinung, dass er Schildknapp und Sänger zugleich ist.

†) Nach dem Lalitav. thaten die Götter noch mehr: in Schaaren kamen sie zum Prinzen, um ihn daran zu erinnern, dass die Zeit herannahe, wo er der Welt entsagen solle und um ihn an seine Aufgabe der Erlösung zu mahnen

einen Engel die Gestalt (39) eines steinalten, zahnlosen, greishaarigen, gekrümmten und vorn übergebeugten Mannes annehmen, welcher mit einem Stock in der Hand wackelnd mühsam sich weiterschleppte. Beide, der Prinz und der Wagenlenker, bekamen die Truggestalt gleichzeitig zu Gesicht. Der Erste fragte: „Was ist das für ein Mann, dessen Haupthaar so ganz anders aussieht als das anderer Menschen?" „„Hoheit"", antwortete Chanda, „„das ist ein Greis, welcher, von der Last des Alters gebeugt und der Kraft und Lebenslust beraubt, nicht mehr im Stande ist zu arbeiten und auf diese Weise sein trauriges Dasein dahinschleppt."" Der Prinz erwiederte: „Ist dies eine Eigentümlichkeit seines Geschlechtes, oder ist es das Los jedes Menschen, so zu werden?" Die Antwort lautete: „„Jeder Mensch, Hoheit! wird durch das Alter in diesen Zustand versetzt."" „Wehe und aber Wehe! dass der Mensch geboren wird, wenn ein Jeder ein solches Alter zu erwarten hat!" rief der Prinz aus und bewegten Herzens kehrte er nach Hause zurück. Der König, verwundert, dass sein Sohn so schnell heimgekommen sei, suchte die Ursache davon zu entdecken, und als er nun hörte, dass Siddhârtha einen Greis gesehen habe, rief er aus: „Dann wird er mich unglücklich machen. Verschafft ihm doch Zerstreuung, dass er im Genuss der Freuden alle Gedanken, Mönch zu werden, aus seinem Geiste verbanne!" Nachdem er so gesprochen, sorgte er dafür, dass die Wachen verdoppelt würden und liess sie bis

---

Und nicht allein die Götter thaten dies, Schaaren von Frauen, angetrieben von den Buddha's in den verschiedenen Himmelsgegenden, sangen Lieder, um ihn aufzurütteln, indem sie ihn an dasjenige erinnerten, was er in seinem früheren Leben angestrebt und verrichtet hatte. — Es ist vielleicht nicht überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, dass die Himmelsgegenden bei den Indern stets als Mädchen gedacht werden.

zu einem Abstande von einer halben Stunde sich aufstellen.

Eines anderen Tages, als der Prinz wiederum den Weg nach dem Parke gefahren war, traf sein Blick einen Kranken.*) Durch den Wagenlenker auf dieselbe Weise wie bei der vorigen Gelegenheit aufgeklärt, kehrte er bewegten Herzens nach dem Palast zurück. Als König Çuddhodana erfuhr, was geschehen, nahm er noch grössere Vorsichtsmassregeln und vermehrte aufs Neue die Wachen, so dass sie bis zu einer Entfernung von drei Viertelstunden standen.

(40) Nach einiger Zeit**) fuhr der Prinz wiederum aus nach dem Parke und sah da unterwegs eine von den Göttern bewirkte Erscheinung einer Leiche. Bei diesem hässlichen Anblick wandte er sich an Chanda um Aufklärung.***) Die Folgen waren dieselben wie bei den beiden früheren Gelegenheiten, und der be-

---

*) Bei Hardy p 154 sowohl als im Lalitav. wird die Abscheulichkeit der Krankheit in aller Ausführlichkeit geschildert, aber hinsichtlich der Art des Uebels weichen beide Beschreibungen gänzlich von einander ab.

**) Die singhalesische Quelle Hardy's erzählt, dass die Erscheinungen durch einen Zwischenraum von vier Monaten von einander getrennt waren, dagegen lassen die Ausleger des Dîgha Nikâya alles an einem Tage geschehen.

***) Nach dem Lalitav. sieht er einen Leichenzug. Eine Schar von Verwandten und Freunden, schreiend, wehklagend und mit den Händen an die Brust schlagend, folgt einer Leiche, welche in ein Leichentuch gehüllt auf einer Bahre vorausgetragen wird. Nachdem der Prinz von Chanda eine Erklärung dieses Schauspiels vernommen hatte, ruft er aus: „Armselige Jugend, die vom Alter verdrängt wird. Armselige Gesundheit, die von allerlei Krankheiten vertrieben wird! Wehe dem Leben, das von so kurzer Dauer ist! Ach, wie kann ein vernünftiger Mensch an den Genüssen der Welt hängen! Auch ohne Alter, Krankheit und Tod würde das Leben eine Last sein, wie viel mehr, da es drei Gebrechen im Gefolge hat! Wohlauf! Lasst uns zurückkehren und nachdenken, wie man sich davon befreien kann."

sorgte Vater dehnte nun die Wachtposten auf eine ganze Stunde aus.

Als der Prinz sich ein viertes Mal auf dem Wege nach dem Parke befand, entdeckte sein Auge eine andere von den Göttern bewirkte Erscheinung. Es war ein bescheiden gekleideter Mönch, welcher mit sittsamem Blicke und mit einem Antlitz, auf dem Seelenruhe zu lesen war, ruhig seines Weges wandelte. „Freund“, sagte Siddhârtha zu seinem Wagenlenker, „was ist das für ein Mann!“ Nun kannte zwar der Angeredete eigentlich keine Mönche, noch ihre Eigenschaften, weil der Buddha noch nicht als ein solcher aufgetreten war; aber durch übernatürliche Eingebung wusste er doch zu sagen, dass diese Person ein Mönch sei, und beschrieb die Eigenschaften eines Mönchen.*) Sofort fühlte sich der Prinz sehr zu diesem heiligen Stande hingezogen und setzte vergnügt seine Fahrt nach dem Park fort, wo er den ganzen Tag blieb. Nachdem er sich durch ein Bad in dem Lotusteiche erfrischt hatte, setzte er sich nach Sonnenuntergang auf eine Marmorbank und liess sich festlich schmücken. Seine Bedienten standen mit (41) bunten feinen Stoffen, Schmucksachen der verschiedensten Art, Kränzen, Parfümerien und Salben in der Hand um ihn herum, beschäftigt, ihren Herrn in Prunkgewänder zu kleiden.

Während dies auf Erden stattfand, fühlte der Himmelskönig Indra, dass der Platz, auf dem er sass, warm wurde. Daraus schloss er, dass Jemand kommen würde, der ihn von seinem Sessel herabstossen würde, und da er sah, dass man beschäftigt war, den Bod-

*) Diese rationalistische Bemerkung fehlt in der Ueberlieferung der nördlichen Buddhisten und ist offenbar ein Zusatz des Autors der Vorrede zu den Jâtaka's oder Eines seiner Vorgänger. Der gute Mann hatte auch in dem Augenblick vergessen, dass er selbst einige Seiten vorher berichtet hat, wie Kannḍinya und seine vier Gesellen Jahre vor dem Auftreten Buddha's Mönche geworden waren.

hisattva zu schmücken, rief er Viçvakarman, den Künstler der Götter. „Viçvakarman!" sagte er, „Prinz Siddhârtha wird heute um Mitternacht sein Haus verlassen und der Welt entsagen; dies ist sein letzter Schmuck. Geh nach dem Lusthaine und schmücke den grossen Mann mit himmlischem Schmucke!" Viçvakarman gehorchte und kam infolge seiner göttlichen Macht augenblicklich zur Stelle. Er erschien in der Gestalt eines Friseurs, nahm solchergestalt dem Friseur des Prinzen den Turban aus der Hand und begann dem Bodhisattva, welcher sofort bei der Berührung merkte, dass es die Hand eines Gottes, keines Menschen sei, das Haupt zu umwickeln. Sowie das Haupt umwickelt war, schien es durch die Spiegelung des Kronjuwels*), als ob jeder Lappen aus tausend Läppchen verschiedenfarbigen Stoffes bestände, und wo zehn Lappen**) waren, schien es als ob das Ganze aus zehntausend Stücken zusammengestellt sei. Man wundere sich nicht, dass so viele Läppchen Tuch sich zeigen konnten an etwas, das von so geringem Umfange wie ein Haupt ist. Denn das grösste der Läppchen war so gross, wie die Blume der Sarsaparilla, während die übrigen nicht grösser waren, als die von Koriander. Das Haupt des Bodhisattva glich einer grossen Wasserrose mit einem Netzwerk von Fäserchen.

Nachdem der Bodhisattva vollständig geschmückt war, begannen allerlei Tänzer und Künstler ihre Künste zu zeigen, Brahmanen ihre Siegs- und Heilsrufe hören zu lassen und Lobsänger ihre Fest- und Loblieder anzustimmen; so bestieg der Prinz seinen prächtigen Wagen.

Zu dieser Stunde schenkte Yaçodharâ einem Sohne das Leben. (42) Kaum hatte König Çuddho-

---

*) Die Inder nennen die Sonne das Juwel des Himmels.

**) Die gewöhnliche Zahl der Himmelsgegenden ist 10, die 8 Windrichtungen, Zenith und Nadir.

dana dies vernommen, als er auch einen Boten absandte, um seinem Sohne diese freudige Nachricht zu überbringen. Beim Empfang dieser Kunde sagte der Bodhisattva nichts anderes, als: „Die Geburt des Râhula ist nur ein Band mehr.“ Als diese Äusserung wieder Çuddhodana hinterbracht wurde, sagte er: „Von nun an soll mein Enkel den Namen Râhula tragen.“

Unterdessen hatte der Bodhisattva den Wagen bestiegen und hielt in vollem Staat und mit grossem Glanz und Prunk seinen Einzug in die Stadt. Bei dieser Gelegenheit war es, dass ein Mädchen von fürstlichem Geschlecht, schlanke Gautamî genannt, auf dem Dache ihrer Burg stehend, die glänzende Schönheit des Bodhisattva sah, während er mit seinem Gefolge um die Stadt zog. Hingerissen vom Gefühle des Wohlgefallens gab sie ihrer Entzückung Ausdruck in folgender Ergiessung ihres Herzens:

Die Mutter ist fürwahr selig,
Der Vater selig ist fürwahr;
Die Gattin ist fürwahr selig,
Die einen Mann wie diesen hat.

Der Boddhisattva hörte die Worte und dachte bei sich: „Ja, das Herz des Vaters und der Mutter ist selig, wenn sie solch ein Kind sehen. Aber wie wird sein eigen Herz Seligkeit finden?“ Und da sein Geist bereits sich über die Qualen der Leidenschaften zu erheben begann, dachte er weiter: „das Erlöschen des Feuers der Leidenschaften, das ist Seligkeit*); Erlöschen des Feuers der Sünde und der Verblendung, das ist Seligkeit; Erlöschen des Stolzes und aller ähnlichen Plagen und Qualen, das ist Seligkeit. Sie hat mir eine gute Lehre gegeben; denn ich werde hin-

---

*) Das im Texte gebrauchte Wort *nibbuta*, Sanskrit: *nirvṛita* bedeutet sowohl „erloschen“ und „besänftigt“ als auch „selig.“ In unserer Sprache geht das Wortspiel gänzlich verloren.

gehen und nach Erlöschung (oder Erlösung nirvâṇa) streben. Von heute ab werde ich mich losreissen vom häuslichen Leben, fortgehen, Mönch werden und das Nirvâṇa suchen. Dies soll der Lohn für ihre Lehre sein.“ Mit diesen Worten nahm er von seinem Halse eine kostbare Perlenschnur und sandte sie als Geschenk der schlanken Gautamî; und diese (43) war sehr glücklich darüber, denn das arme Kind dachte, Prinz Siddhârtha habe ihr dieses Angebinde geschickt, weil er sich in sie verliebt habe.*)

7) Flucht aus dem Palast.

Als der Prinz in grosser Pracht seinen Palast erreicht hatte, warf er sich Ruhe suchend auf sein Staatsbett nieder. Sofort begannen schön gekleidete Frauen, deren Talente denen der himmlischen Nymphen gleichkamen, um seinen Sinnen zu schmeicheln, unter Saitenspiel und Gesang ein Ballet auszuführen.**) Aber der Bodhisattva, dessen Herz sich bereits von den sündigen Begierden dieser Welt abgewendet hatte, fand kein Vergnügen an Tanz, Gesang und Saitenspiel und fiel bald in Schlaf. Als die Frauen merkten, dass derjenige, für den sie spielten, in Schlaf gesunken

*) Einen ähnlichen Vorfall, aber bei Gelegenheit eines anderen Einzuges des Prinzen, meldet die nördliche Ueberlieferung von einem Mädchen aus dem Çâkyageschlecht, deren Name nicht genannt wird. Bei derselben Gelegenheit soll auch noch ein anderes Mädchen, Guptâ geheissen, mit halbem Blicke von der Zinne ihrer Burg nach dem Prinzen geguckt haben. Beide macht der König zu Frauen des Bodhisattva. Schiefner, Lebensb. p 238.

**) Nach der Ueberlieferung im Lalitav. trifft der König bei der Heimkehr seines Sohnes alle möglichen Vorsichtsmassregeln, um sein Entkommen zu verhindern und ordnete er das Ballet an, damit Siddhârtha im Rausche der Vergnügungen die mahnende Stimme seines Innersten nicht hören solle.

war, hielten sie es für zwecklos, sich weiter abzuquälen, legten das Saitenspiel aus der Hand und streckten sich zur Ruhe nieder. Nur die Lampen mit wohlriechendem Oel flackerten heller auf. Da wurde der Bodhisattva wach. Er setzt sich mit gekreuzten Beinen auf sein Ruhebett und sieht nun die Frauen, mit den Instrumenten neben sich, im Schlafe daliegen: einige liegen da, während ihnen der Speichel aus dem Munde am Leibe herabfliesst, andere zähneknirschend; einige im Traume redend, andere mit offenem Munde, wieder andere nackt und mit entblössten Schamteilen. Als er sah, wie die Schönheit dieser Frauen in Widerlichkeit verwandelt war, wurde er in noch höherem Masse von den Sinnesgenüssen abwendig. Der herrliche Saal, so schön und prächtig wie Indra's Himmelshof, erschien ihm nun wie ein angefüllter Kirchhof, mit überall herumliegenden, verwesenden Leichen. Im Reich der sinnlichen (44) Begierden, sowie in der idealen und ätherischen Welt *) zu leben, war in seinen Augen nicht besser, als in einem brennenden Hause zu leben. „Wie jämmerlich, wie elend!" rief er aus, und je länger, desto mehr bemeisterte sich seines Geistes eine unwiderstehliche Neigung, den geistlichen Stand zu ergreifen. „Jetzt oder nie muss ich von hier den grossen Auszug vornehmen", sagte er, und damit stand er auf, trat zur Thüre und rief: „Wer hält da Wache?" „„Ich bin es, Junker!"" erklang die Stimme Chanda's. „Ich habe den Vorsatz gefasst, von hier aus den grossen Auszug zu unternehmen, sattle mein Pferd!" Chanda gehorchte und begab sich nach dem Stalle, um Kanthaka, den Hengstekönig, zu satteln. Während er hiermit beschäftigt war, begriff das kluge Tier, dass es nicht für einen gewöhnlichen Ritt gerüstet werde,

*) Ueber diese drei Formen des Seins wird später gesprochen werden.

wie beispielshalber nach dem Park, sondern dass sein Meister an dem Tage das Haus verlassen werde, um den grossen Auszug zu unternehmen, und das Pferd gab seine Freude in einem so lauten Gewieher zu erkennen, dass es gewiss in der ganzen Stadt wiedergehallt hätte, wenn nicht die Götter den Ton gedämpft hätten, so dass ihn Niemand hören konnte.

Während Chanda draussen war, entstand beim Bodhisattva das Verlangen, seinen ebengeborenen Sohn zu sehen. Er stand daher von seinem Ruhebette auf und richtete seine Schritte nach dem Schlafzimmer von Râhula's Mutter. Er öffnete die Thüre. Beim Schein der Lampe sah er nun, dass die junge Mutter mit der Hand auf dem Haupte des Kindes schlief. Der Bodhisattva blieb auf der Schwelle stehen und dachte: „Wenn ich das Kind aufnehmen will, muss ich ihre Hand von dem Kopf des Kindes entfernen, und dann wird sie wach werden; das würde ein Hindernis für mein Weggehen werden. Drum will ich lieber später einmal, wenn ich Buddha geworden bin, zurückkommen, um meinen Sohn zu sehen." Mit diesen Gedanken stieg er von dem oberen Stock des Palastes wieder zu dem unteren Saale hinab. Eine Quelle behauptet, dass der Prinz Râhula damals eine Woche alt war; aber davon findet sich nichts in den übrigen Quellen (Arthakathâ's).

(45) Es hat sich ein Bericht*) erhalten, welcher be-

---

*) Im 15ten Capitel des Lalitavistara. Es verdient bemerkt zu werden, dass das Stück nicht in den Rahmen der Erzählung passt, und dass ferner sein Inhalt nur in metrischer Form, nicht zugleich in Prosa gegeben wird, wie sonst im Lalitav. zu geschehen pflegt. Aber auf der anderen Seite wird es keinem aufmerksamen Leser entgehen, dass der Anfang ein reiner Sonnenmythus ist, und, was mehr sagen will, dass der Autor oder erste Urheber des Berichtes sich dessen vollkommen bewusst war, denn die Worte des Kammerherrn sind mit grosser Kunst so gewählt, dass ein unaufmerksamer Zuhörer sie leicht missverstehen

sagt, dass der Bodhisattva vor seinem Auszug zu seinem Vater ging, um seine Zustimmung zu erbitten. Als die Nacht besänftigt*) war, verliess er seinen Palast und stand plötzlich auf der Zinne von Çuddhodana's Burg. Kaum stand er da, als auch die ganze Burg durch seinen Glanz erhellt wurde. Da erwachte der König und sah den hellen Schein, worauf er eiligst an den Kämmerling die Frage richtete: „Sag, Kämmerling! ist die Sonne aufgegangen, dass sich ein solcher Glanz verbreitet?“ Der Kämmerling sagte: „„Majestät, noch ist das Ende der Nacht nicht vorbei und dennoch werfen die Bäume und Mauern im Sonnenschein ihre Schatten, und die Wärme durchdringt den Körper. Schwäne, Pfauen, Papageien, Kukuke und Kriekenten erheben in der Morgenstunde ihren Sang. Angenehm, o König! ist dieser Glanz, lieblich, labend, heilsam, ohne übermässige Glut. Zweifelsohne ist, die Mauern und Bäume bestrahlend, der Guṇadhara**) gekommen.““ Der König blickt nach allen Seiten und sieht vor sich das in

---

kann. Trotzdem muss die Ueberlieferung sehr alt sein, aus einer Periode datiren, in der man noch wusste, dass Buddha ein Begriff war, der aus einem Helden als höchstem Lehrer und aus dem Sonnengott als dem höchsten Erleuchter der Welt und ihrem Erlöser aus der Finsternis zusammengesetzt ist. Zwar hat man dies in Indien nicht gänzlich vergessen, aber im Allgemeinen muss die Erinnerung daran frühe verloren gegangen sein. König Açoka im dritten Jahrhundert vor Chr. hatte augenscheinlich nicht mehr die blasseste Idee davon. Wenn nun eine Ueberlieferung, trotzdem sie aus dem Rahmen des Ganzen fällt, dennoch mitgeteilt wird, muss sie ganz besonders heilig gewesen sein.

*) Wir haben das Wort praçânta absichtlich so übersetzt, weil sonst die gleichfolgende Doppelsinnigkeit in den Worten nicht genug zu Tage tritt.

**) Dies Wort ist unübersetzbar, da es sowohl „Halter der Eigenschaften“ als „Besitzer von guten Eigenschaften“ bedeutet. Es ist synonym mit *Guṇeça* Herr der Eigenschaften und dies ist eins der Attribute des als Höchster gedachten Sonnengottes; so heisst es im Çvetâçvatara Upanishad 6, 14 fgg.: Alles entlehnt Glanz von seinem Glanz, Er ist ein

fleckenloser Reinheit*) strahlende Wesen. Er will von seinem Nachtlager aufstehen, aber vermag (46) es nicht: solchen Eindruck macht des strahlenden Weisen Macht auf seinen Vater. Da spricht der Sohn, vor dem alten Könige stehend, und bittet, dass der König sowie dessen Leute und Unterthanen ihm die Erlaubnis geben, das väterliche Haus zu verlassen. Mit Thränen in den Augen sucht Çuddhodana ihn zurückzuhalten und gelobt ihm alles zu schenken, was er verlangen könne. Darauf erwiedert der Bodhisattva mit freundlicher Stimme: „Ich verlange, Majestät, vier Geschenke. So Ihr im Stande seid mir die zu geben, werde ich hier bleiben, jetzt und für immer. Ich verlange, Majestät, dass das Alter sich meiner nicht bemächtigen soll, auf dass ich stets jung und schön bleibe. Ich verlange ungeschwächte Gesundheit und Freiheit von Siechtum. Ich verlange, ewig zu leben und nie zu sterben. Ich verlange, dass mein Glück nie mit Unglück wechsele.“ Als der König diese Worte hörte, wurde er tief betrübt: „„Vergebens verlangst du solches von mir, Prinz! zu alle dem habe ich keine Macht.““ Da erwiederte der Sohn: „Wenn Ihr mir diese vier Wünsche nicht erfüllen könnt, Majestät! dann verleiht mir ein einziges Vorrecht: enthoben zu sein der Notwendigkeit, immer wiedergeboren werden zu müssen.“ Beim Anhören dieser Worte bezwang der Vater

---

Phönix inmitten dieses Universums; Er ist der Schöpfer von Allem, der Allseher, die Quelle von Allem, der Schöpfer der Zeit, der Herr der Eigenschaften“ etc.

*) Es ist interessant zu sehen, wie Diejenigen, welche die ursprüngliche Sprache des Gedichtes sanskritisiren wollten, sich zuweilen vergessen haben. Da im Dialekt von Magadha (nicht zu verwechseln mit Pali) jedes *r* durch *l* wiedergegeben wird, so dass *locana*, Auge, und *rocana*, Glanz, sich nicht mehr unterscheiden, haben die Umarbeitungen *locana* in ihrem unmöglichen Sanskrit stehen lassen, obgleich *rocana* gemeint ist. Zu ihrer Entschuldigung dient, dass im klassischen Sanscrit rocana in der Bedeutung Glanz veraltet war.

seine Liebe, verbannte die Neigung zu seinem Sohne aus seinem Herzen, und sich ermannend sprach er: „Mein Sohn! das Werk der Erlösung, das du der Welt zum Heile*) auf dich nehmen willst, verdient gelobt zu werden. Geh', möge dein Vorhaben ausgeführt, dein Wunsch erfüllt werden!"" Darauf kehrte der Bodhisattva nach seinem eigenen Palaste zurück und setzte sich auf sein Lager, ohne dass Jemand seines Gehens und Kommens inne geworden wäre.

(47) Nach einer anderen Erzählung, welche uns die Gedanken beschreibt, die den Bodhisattva erfüllten, als er auf der Schwelle des Gemaches stand, worin Râhula's Mutter mit dem Kinde schlummerte, kehrte er von dort nach dem unteren Stockwerke des Palastes zurück. Er begab sich sofort hinaus nach der Stelle, wo sein Ross Kanthaka**) stand. „Kanthaka", redete er das Tier an, „diese eine Nacht musst Du mich retten; denn davon hängt es ab, ob ich ein Buddha werde, der Götter und Menschen retten wird." Hiermit schwang er sich auf den Rücken des Pferdes. Das Tier war vom Hals bis zum Schweif 18 Fuss lang und verhältnismässig hoch; es war sehr stark, schnell und schneeweiss. Wenn es gewiehert oder mit den Hufen laut aufgeschlagen hätte, so würde der Schall sich über die ganze Stadt verbreitet haben,

*) Bei den Indern ist der grosse Erlöser der Welt der Sonnengott. Er ist der Ueberwinder der Finsternis, er ist die geöffnete Pforte der Erlösung (mokshadvâram apâvṛitam) er ist das leuchtende Vorbild für die Menschheit, alle Finsternis, Unreinheit und Schmutz, auch des Geistes und Gemütes zu entfernen. Denn Licht, Weisheit, sittliches Gut und reine Unschuld sind für den Arier eins, ebenso wie Finsternis, Wahn, Unsittlichkeit und schwarze Bosheit.

**) In dem unreinen Sanskrit der nördlichen Buddhisten Kaṇṭaka oder Kaṇṭhaka. Das kann aber nicht die eigentliche Sanskritform gewesen sein; das könnte vielleicht *Krandaka* „der Wieherer" gewesen sein; in der That sind *Krand*, *Kanikrada*, *Kanikradat* „laut wiehernd" wohlbekannte Prädicate des himmlischen Rosses.

und darum dämpften die Götter durch ihre Macht den Schall, so dass Niemand ihn hören konnte. Während der Bodhisattva auf dem ausgezeichneten Ross sass, liess er Chanda sich an dem Schweife festhalten, und so erreichten sie um die Mitternachtsstunde das grosse Thor. Nun hatte der König in der Voraussicht, dass sein Sohn zu der einen oder anderen Zeit durch das Stadtthor sich davonzumachen versuchen werde, dafür gesorgt, dass keiner der zwei Flügel von weniger als tausend Mann geöffnet werden könnte. Der Bodhisattva war gleichwohl so stark, dass er die Kraft von zehntausend Millionen Elephanten und von hunderttausend Millionen Menschen besass. Er überlegte bei sich: „Wenn das Thor sich nicht öffnet, dann werde ich Kanthaka mit den Knieen antreiben und mit Chanda am Schweife des Pferdes über die 18 Fuss hohe Stadtmauer setzen.“ Und Chanda dachte: „Wenn das Thor sich nicht öffnet, werde ich den Herrn auf den Rücken nehmen und Kanthaka mit der rechten Hand um den Leib fassen*) und das Tier so unter dem Arme tragend über die Stadtmauer springen.“ Das Pferd seinerseits dachte: „Wenn das Thor sich nicht öffnet, dann werde ich mit meinem Meister auf dem Rücken und mit Chanda an meinem (48) Schweif über die Mauer hinsetzen.“ Ohne Zweifel würden alle drei ihr Vorhaben ausgeführt haben, wenn das Thor nicht geöffnet worden wäre, aber es war nun nicht nötig, weil ein Engel, der an dem Thore seinen Standort hatte, es öffnete.

Zu dieser Stunde eilte auch Mâra, der Böse, herbei, um den Bodhisattva zur Umkehr zu bewegen, und im Luftraum stehend rief er aus: „Herr, verlasst doch Euer Haus nicht, um als Mönch umherzuwandeln. Heute in sieben Tagen wird Euch die

*) Danach sollte man für Chanda eine riesige Grösse voraussetzen, wenigstens von 50 Fuss.

Herrschaft über die ganze Erde mit ihren vier Weltteilen und 2000 Inseln zu teil werden. Kehre um, Herr!" Der Prinz fragte: „„Wer bist Du?"" „Ich bin Vaçavartin"*) lautete die Antwort. „Versucher", erwiederte der Bodhisattva, ich weiss, dass die Weltherrschaft mir bestimmt ist, aber ich begehre nicht der Herrschaft: ich will unter dem Zujauchzen der ganzen Welt ein Buddha werden." Darauf sprach der Teufel: „„Von Stund an werde ich jedesmal, wenn du an mich denkst, die Gedanken sinnlicher Lust, Hass und Grausamkeit in dir erwecken"", und seit dem Augenblicke lauerte er auf eine passende Gelegenheit**), während er dem Bodhisattva wie sein Schatten folgte.***) Und der Bodhisattva, welcher die

*) Dies Wort bedeutet im Sanskrit „unterthänig"; nach der Etymologie könnte man ihm auch den Sinn von „die Macht lenkend" beilegen. Welche Auffassung die älteste Form der Sage bezweckt habe, ist schwer zu bestimmen. Bei den Buddhisten ist *vaçavartin* (Pali *vasavatti*) ein gewöhnlicher Beiname des Satans geworden und zu gleicher Zeit der eines Seraphs oder Erzengels, welchen wir später antreffen werden. Man vergleiche die zweitfolgende Anmerkung.

**) Das Wort im Text *otâro* ist durch seine Doppelsinnigkeit viel deutlicher als das deutsche; denn es bedeutet sowohl occasus (Sonnen-) Untergang als auch occasio Gelegenheit.

***) Im Lalitav. ist es nicht Mâra, sondern der treue Chanda, der seinen Meister zur Umkehr zu bestimmen sucht. Er hält ihm vor, dass nach der Prophezeihung ihm die Weltherrschaft nicht entgehen kann, malt die Genüsse eines Fürsten in den schönsten Farben aus, und giebt zu verstehen, dass die Zeit, der Welt zu entsagen, erst dann gekommen sein werde, wenn das Alter beide zum Geniessen unfähig gemacht haben würde. Alles vergebens; der Prinz ist unerschütterlich und wiederholt seinen Befehl, das Ross zu satteln. Es kann dem aufmerksamen Leser nicht entgangen sein, dass Chanda, der sich an dem Schwanze des Pferdes festhält, nichts anderes ist als das „was dahinter erscheint", der Schatten. In der That bedeutet *chanda* „Schein" und „Lust, Wille", genau dasselbe in der letzteren Bedeutung, wie *vaça*. Deshalb ist Mâra, der aus später zu entwickelnden Gründen „die Lust" heisst, eigentlich eins mit Chanda, und

Weltherrschaft verschmähte und von (49) sich warf wie den Auswurf des Mundes, verliess die Stadt mit grossem Prunke*). Dies geschah am Vollmondstage des Monats Âshâḍha (damals Juni-Juli), während der Mond im Sternbild Uttara Ashâḍhâ stand.

Als der Prinz eine Weile geritten hatte, erwachte in ihm der Wunsch, einen letzten Blick auf seine Vaterstadt zurückzuwerfen. Kaum war dieser Gedanke in ihm entstanden, so kam die Erde seinem Wunsche zuvor, drehte sich wie eine Töpferscheibe herum und verschaffte ihm dadurch, ohne dass er sich umzuwenden hatte, den Anblick der Stadt. So konnte denn der Bodhisattva seine Blicke auf die Stadt werfen, die vor ihm lag. Er bestimmte die Stelle, wo er stand, als Platz für einen Schrein, der später zur Erinnerung an Kanthaka's Rückkehr aufgerichtet werden sollte.**)

Dann brachte er das Ross wiederum in die Richtung, die er zu nehmen hatte, um den Zug fortzusetzen, und zog in grosser Herrlichkeit und in aussergewöhnlichem Glanz und Prunk weiter. Vor ihm trugen Götter und Engel 60000 flackernde Fackeln und eben soviele

---

darum mit *Vaçavartin*, ursprünglich einfach: Unterthäniger Diener, der Folgsame, der Schmeichler". Wenn in obigem Zwiegespräch der Teufel auf die Frage, wer er sei, antwortet: „Euer gehorsamer Diener", bekommt das ganze einen geistigeren Anstrich, und passt das folgende „Verführer" oder „Versucher" unvergleichlich besser.

*) Auch dieser Zusatz „mit grossem Prunke" oder „unter grosser Ehrerweisung", welche durchaus nicht am Platze scheint, ist ein Beweis mehr, wie genau die Schriftsteller die Züge der Sage bewahrt haben.

**) Dies stimmt nicht mit dem, was folgt; wohl aber mit dem Lalitavistara, denn danach steigt der Prinz nach einem Ritt von 6 Stunden gegen Tagesanbruch ab, dankt den Götterscharen für ihr Geleite, legt seinen Schmuck ab, ruft Chandaka herbei und lässt ihn mit dem Ross nach der Stadt zurückkehren. An der Stelle, wo dies geschieht, wurde später ein Heiligtum zur Erinnerung an „Chanda's Rückkehr" gestiftet.

hinten, rechts und links. Andere hielten unzählbare Fackeln zu allen Seiten des Horizonts, während wieder andere ihm zu Ehren himmlische Parfums, Kränze, wohlriechende Pulver und Räuchereien streuten, und der ganze Luftraum mit Paradiesrosen bedeckt war, als wenn es niederfallende Tropfen in der Regenzeit wären.*) Himmlische Melodien liessen sich hören, und der Klang von Tausenden von Instrumenten war so laut, dass man das Brüllen des Donners in den Klüften des Yugandhara-Gebirges und den Wogenschall in der Tiefe des Oceans zu hören glaubte.

(50) Mit all diesem prächtigen Pompe zog der Bodhisattva in einer Nacht durch drei Königreiche und legte einen Weg von dreissig**) Stunden zurück, bis er das Ufer eines Flusses erreichte, der Anavamâ (d. h. nicht die Niedrigste, die Hohe)***) genannt wurde. Man würde fragen können, ob denn das Ross keine grössere Strecke in derselben Zeit zurücklegen konnte, und die Antwort hierauf lautet: ganz gewiss konnte es das, denn es würde von einem Ende des Horizontes bis zum anderen laufen können in nicht längerer Zeit als zwischen dem Frühstück und Abendessen verstreicht. Aber bei diesem Zuge hatte es sich durch den ihm bis zum Knie reichenden Haufen von Blumen und Kränzen zu winden, welche von den Göttern und Engeln aus der Luft gestreut wurden, und darum legte das Ross nur 30 Stunden zurück.

An dem Ufer des Flusses hielt der Bodhisattva und fragte Chanda: „Was ist dies für ein Fluss?" „„Die Anavamâ, Hoheit!"" war die Antwort. „Wohlan, auch mein Beschluss, die Welt zu verlassen, wird

*) Im Monat Âshâdha beginnt im nördlichen Indien die Regenzeit.

**) Man sollte dreimal dreissig erwarten, da drei Monate gemeint zu sein scheinen.

***) Hiermit ist versteckt *anapama* „ohne Neigung, Aequinox" angedeutet.

anavama d. h. erhaben heissen", und mit diesen Worten trieb er sein Ross an, so dass es über den breiten Fluss setzte. Der Bodhisattva stieg nun ab, und während er auf dem silberweissen Ufersand stand, richtete er also das Wort an seinen Gefährten: „Freund Chanda! nimm diesen Schmuck sowie Kanthaka mit und zieh' ab; ich will Mönch werden." Als sein treuer Begleiter den Wunsch aussprach, auch Mönch zu werden, wies ihn der Buddha ab mit den Worten: „Nein, das ist dein Beruf nicht, gehe!" Als er dies zum dritten Male wiederholt und seinen Schmuck und das Ross der Sorge Chanda's anvertraut hatte, dachte er: „diese üppigen Locken geziemen einem Mönche nicht, und ebensowenig würde es sich passen, dass der Bodhisattva sich von einem Anderen die Haare abschneiden liesse; darum werde ich sie selbst mit meinem Schwerte abschneiden."*) Darauf ergriff er sein Schwert mit der rechten Hand und seinen Haarbusch mit der Linken und so schnitt er sich die Haare so kurz, dass sie nur zwei Finger lang, rechts kräuselnd, das Haupt bedeckten. Sein Leben lang hat sein Haar dieses Mass behalten und der (51) Bart im Verhältnis. Nicht hatte er nötig, sein Haupt- und Barthaar ferner zu kürzen.

Der Bodhisattva nahm den Haarschopf mit dem Kronjuwel und warf ihn hoch in die Luft in dem Gedanken: „Wenn ich bestimmt bin ein Buddha zu werden, dann möge der Schopf in der Luft hängen bleiben; wenn nicht, dann möge er zur Erde niederfallen." Der Schopf ging eine Meile hoch in die Luft und

*) Kürzer und einigermaassen anders im Lalitavistara: „Der Bodhisattva, welcher einsah, dass üppiges Haar und Mönchtum nicht zu einander passten, schnitt mit seinem Schwerte den Haarschopf ab und warf ihn in die Luft. Zum Zeichen ihrer Ehrfurcht wird er von den Göttern aufgefangen und bis auf den heutigen Tag feiern sie das Ereignis mit einem Fest. Auf derselben Stelle wurde auch ein Heiligtum errichtet, welches bis auf den heutigen Tag bekannt ist als der „Haarbuschauffang".

blieb da hängen. Indra, der Himmelskönig, der das erkannte, fing den Schopf in einem goldenen Juwelenkästchen auf und stiftete in seinem Paradies das Heiligtum des Kronjuwels. Hierauf bezieht sich der Spruch:

Es schnitt den Haarschmuck, den düftereichen, ab
Das höchste Weltwesen und warf zum Himmel ihn;
Dort fing voll Ehrfurcht ihn der tausendäug'ge Gott
In goldnem Schatzkästchen, der Himmelskönig, auf.

Ferner dachte der Bodhisattva: „Diese Kleider aus feinem Benares-Stoff geziemen sich nicht für einen Mönch.“ Indessen hatte er nichts anderes, um sich darein zu kleiden. Dies bemerkte sein alter Gefährte aus den Zeiten des Buddha Kâçyapa. Er hiess der Erzengel Ghaṭîkâra und fühlte für seinen früheren Genossen eine Freundschaft, welche in den vielen tausend Jahren, die zwischen der Erscheinung eines Buddha und des nächsten verstreichen, durchaus nicht erkaltet war. Als er sah, dass sein Genosse Haus und Habe verlassen, um Mönch zu werden, beschloss er zu ihm zu gehen und ihm zu bringen, wessen ein Mönch bedarf:

Ein Bettelnapf und drei Kleider,
Ein Messer, Nadel und ein Band,
Ein Sieb: das sind die acht Dinge,
Des Bettelmönches einz'ges Gut.

Diese 8 Gegenstände, welche die ganze Ausrüstung eines Mönches ausmachen, brachte der Erzengel dem Bodhisattva.*) Dieser zog das (52) geistliche Gewand

---

*) Wiederum einigermaassen abweichend im Lalitav.: „Ferner sah der Bodhisattva ein, dass Mönchtum und feine Gewänder aus Benaresstoff nicht mit einander verträglich seien, und dass es gut sein würde, wenn er sich grobe braune Kleidungsstücke anschaffte. Im Bewusstsein, was ihm not thue, sandten die Götter einen Engel in Gestalt eines in grobes Sayett gekleideten Jägers ab. Sofort bot der Prinz dem Jäger seine eigenen Kleider zum Tausche an. Der Tausch wird vollzogen und zwar auf dem Platze, wo jetzt noch das Heiligtum vom „Empfang der groben Gewänder“ steht.

an und befahl dann dem Chanda zu gehen, mit den Worten: „Chanda, bring in meinem Namen den Heilsgruss meinem Vater und meiner Mutter.“ Chanda verbeugte sich tief vor dem Bodhisattva, umwandelte ihn rechts und schied von dannen. Das Ross Kanthaka, welches die Worte gehört hatte, die sein Herr mit Chanda wechselte, war sich bewusst, dass es ihn nie wieder sehen würde. Es konnte den Schmerz nicht überwinden: sein Herz brach und es starb. Nach seinem Tode in das Paradies aufgenommen, wurde es als ein Engel Kanthaka wiedergeboren. Durch den Tod Kanthaka's wurde der Schmerz Chanda's über den Abschied von seinem Herrn verdoppelt, und von Kummer überwältigt, kehrte er bitter weinend in die Stadt zurück.

Nach einer anderen Ueberlieferung*) kam Chanda mit Kanthaka und dem Schmucke des Prinzen nach Kapilavastu zurück. Dort herrschte grosse Betrübnis über das Verschwinden des Prinzen. Man fragte Chanda, ob es vielleicht noch möglich sei, den Bodhisattva zur Rückkehr zu bestimmen, doch er antwortete: „Nein fürwahr, der Prinz lässt sich nicht zurückbringen; er ist zu fest und entschlossen.“ Der Schmuck, den Chanda wieder mitgebracht hatte, wurde zu guter Letzt den Çâkyaprinzen Bhadrika, Mahânâman und Aniruddha**) die Verwandte Siddhârtha's waren, zu Teil. Doch der Schmuck war für Jemand bestimmt, dessen Leib die vollständige Ausrüstung Nârâyaṇa's tragen könnte, und die volle Ausrüstung Nârâyaṇa's konnten Bhadrika und die beiden Anderen nicht tragen. Als nun Niemand den Schmuck zu tragen vermochte, dachte die Matrone Gautamî: „So lange ich diesen Schmuck sehe, wird mein Herz die Glut des Schmerzes fühlen; darum

---

*) Im Lalitav. p. 282.

**) Sonst, bei den südlichen Buddhisten, stets Anuruddha genannt.

will ich ihn in den Weiher werfen". Sie führte ihren Plan aus, und noch heutigen Tages heisst die Stelle: der Weiher des Schmuckes. Zu der betrübten Frauenschaar, besonders zu Gopâ, spricht Chanda im Namen (53) des Bodhisattva tröstende Worte. Auch das Ross Kanthaka ermutigt er und versichert es, dass es in Folge seiner guten Werke einmal im Paradies unter den Nymphen sich ergehen werde.*)

Nach der Ueberlieferung war der Bodhisattva 29 Jahre alt, als er aus Kapilavastu auszog.

8) Leben als Bettelmönch.

Der Bodhisattva hatte also nun das geistliche Gewand angezogen. Recht glücklich in seinem neuen Stande, verweilte er eine Woche lang in dem Mangohain Anupiyâ bei dem Orte Anupiyâ**) im Lande der Malla's. Darauf zog er weiter und erreichte nach einer Tagereise von 30 Meilen Râjagṛiha, die Hauptstadt von Magadha. Als er dort erschien um von Haus zu Haus zu betteln, geriet die ganze Stadt in Bewegung, als wäre der Gott des Reichtums und Hüter der nördlichen Himmelsgegend in Râjagṛiha oder der Fürst der Titanen***) (Asura) in die Götterstadt eingezogen. Die Wächter

*) Ein Zug der nördlichen Ueberlieferung bei Schiefner 243, der im Lalitav. fehlt, stimmt mit dem Bericht der südlichen überein, insofern vom Pferde erzählt wird, dass es bei seiner Rückkehr in die Stadt, als es das Jammern der Frauen hörte, an Herzenskummer gestorben sei.

**) Dem scheint Anupamâ bei Schiefner p 242 zu entsprechen.

***) Bei den südlichen Buddhisten wird gewöhnlich unter ihm Râhu, die personificirte Sonnen- und Mondfinsternis, verstanden. Die entsprechende Erzählung im Lalitav. p 297 hat: Fürst der Götter, Indra (Çakra). Das scheinbar Auffällige der südlichen Ueberlieferung spricht für deren grössere Ursprünglichkeit. Wirklich wird im Lalitav. selbst p 299 auch Râhu, neben Anderen, darunter Indra, genannt.

berichteten dem König, Bimbisâra genannt, was sie gesehen hatten, und sagten: „Majestät, ein Wesen, das so und so aussieht, geht in der Stadt umher um zu betteln; aber ob es ein Mensch ist oder ein unterirdisches Wesen (Nâga) oder ein Genius oder irgend etwas anderes, wissen wir nicht. Der König, der von dem oberen Stock seines Palastes den Grossen Mann*) (54) sah, wurde er von Erstaunen ergriffen und befahl seinen Dienern, hinzugehen und den Fremdling genau zu beobachten. „Wenn es ein Himmlischer ist, fügte er hinzu, „wird er durch die Luft gehen; ist es ein unterirdisches Wesen, dann wird er in die Erde versinken; ist er dahingegen ein Mensch, dann wird er die durch Betteln erlangte Nahrung geniessen.“

Mittlerweile hatte der Grosse Mann bettelnderweise einige Nahrung gesammelt, und als er sah, dass es für seinen Lebensunterhalt hinreiche, verliess er die Stadt wieder durch das Thor, durch das er hineingekommen war, setzte sich mit dem Gesicht nach Osten in den Schatten des Pâṇḍava-Berges nieder und begann sein karges Mal zu essen. Das Essen schmeckte ihm so wenig, dass ihm die Brocken wieder aus dem Munde fielen. Eine solche Nahrung, welche er früher nicht einmal angesehen, geschweige denn versucht haben würde, widerstand ihm dermassen, dass er dabei ganz trostlos wurde. Aber er suchte sich zu zwingen und richtete folgende Ermahnung an sich: „Siddhârtha, als du zu Hause, wo so viel Ueppigkeit in Speise und Trank herrschte, einmal ein gut aussehendes und schmackhaftes Gericht gegessen hattest, fiel dein Auge auf einen in Lumpen gekleideten Bettler und du dachtest: Wann werde ich in ähnlicher Kleidung wie dieser mit

---

*) Mahâpurusha ist ein unübersetzbarer Ausdruck, weil *purusha* (Person, Individuum, Mann) auch vom Geiste, vom höchsten Geiste gesagt wird. Einer der gebräuchlichsten Namen von Nârâyaṇa-Vishṇu ist Purushottama, erhabenster der purusha's.

Betteln meinen Unterhalt suchen müssen? Wohlan, die Zeit ist jetzt gekommen, und du hast Haus und Habe verlassen. Warum bist du nun so kleinmütig?“ Darauf erlangte er wieder seine gewohnte Ruhe und beendigte sein Mahl.

Die Wächter versäumten nicht, dem Könige zu berichten, was sie gesehen hatten. Sofort eilte Bimbisâra aus der Stadt und begab sich zu dem Bodhisattva, durch dessen Haltung und Benehmen er so eingenommen wurde, dass er ihm Alles, worüber er als König zu verfügen hatte, zum Dienste anbot. Aber der Bodhisattva gab zur Antwort: „König! es ist mir nicht um weltliche Freuden und sündige Genüsse zu thun. Nicht darum bin ich ausgezogen, sondern um nach der allerhöchsten Erkenntnis zu streben.“ Als der König nach wiederholten Versuchen den Bodhisattva nicht überreden konnte, sagte er: „Es sei so! du wirst, was ich nicht bezweifele, ein Buddha werden; doch erweise mir dann die Gunst, (55) in *der* Eigenschaft mein Reich zuerst mit deinem Besuche zu beehren.“ Und der Bodhisattva gelobte solches zu thun.*)

Die nördliche Ueberlieferung berichtet über diese denkwürdige Begegnung und das, was dem Auftreten des Bodhisattva in Râjagṛiha vorausging, Folgendes. Nachdem er das Mönchsgewand angelegt hatte, richtete er seine Schritte zuerst nach der Klause der Brahmanin Çâkî, welche ihn gastfrei aufnahm. Darauf genoss er die Gastfreundschaft der brahmanischen Einsiedlerin Padmâ, dann die des grossen Weisen Raivata; zuletzt die von Jemand, dessen Name unbestimmt

*) Die Begegnung zwischen Bimbisâra und dem Bodhisattva wird ausführlicher in einer anderen Quelle (Pabbajjâsutta und Aṭṭhakathâ) beschrieben, auf die in der Einleitung zu den Jâtaka's ausdrücklich verwiesen wird. Vermutlich liegt die ausführliche Redaction Bigandet 1, 69 zu Grunde; vergleiche auch Hardy *Manual* p 164.

ist. So weiterziehend erreichte er Vaiçâlî, eine ihrer Wohlhabenheit wegen berühmte Stadt, welche in unserer Geschichte noch häufig vorkommen wird. In dieser Stadt wohnte ein gewisser Sophist, Ârâla Kâlâma genannt. Der Mann hatte dreihundert Schüler und stand an der Spitze einer ziemlich zahlreichen nihilistischen Gemeinde. Seine Lehre, die hauptsächlich für Jünglinge aus vornehmen Häusern berechnet war, zeichnete sich durch besondere Bequemlichkeit aus, so dass man dieselbe bei einiger Anlage sehr schnell erlernen konnte. Bei diesem Lehrer meldete sich der Bodhisattva als Schüler und Ârâla Kâlâma willigte in die Bitte ein mit den Worten: „Gut, Gautama*), studire meine Tugendlehre, in welcher ein vornehmer junger Mann es mit wenig Mühe weit bringen kann.“ Der Bodhisattva hatte Lust, Eifer und Verstand, so dass er in der That in sehr kurzer Zeit die Lehre gefasst hatte. Als der Sophist die Ueberzeugung erlangt hatte, dass sein Schüler ebensoviel wisse wie er selbst, bot er ihm wohlwollend an, mit ihm gemeinschaftlich der Gemeinde vor zu stehen. Das Anerbieten wurde angenommen. Aber es dauerte nicht lange, da begriff der Bodhisattva, dass die Lehre Ârâla's nicht zur Erlösung führe. (56) Darum verliess er Vaiçâlî und zog über den Ganges nach dem Reiche Magadha. Nachdem er eine Zeit lang umher gewandert war, hielt er sich in der Nähe Râjagṛiha's beim Berge Pâṇḍava auf. Als er früh Morgens in seiner groben Kutte und mit dem Bettelnapf in der Hand zu betteln in die Stadt gegangen war, lenkte das Gefällige seines Aeusseren, seines Ganges und Benehmens, die Be-

*) Hier finden wir das erste Beispiel einer durchgehenden Regel im Lalitav., nämlich dass der Bodhisattva nach seiner Mönchwerdung von allerlei Leuten, welche ihm zum ersten Male begegnen und so zwar wissen, was er ist, aber nicht wer er ist, mit Gautama angeredet wird. Auf diesen Punkt werden wir im zweiten Capitel zurückkommen.

scheidenheit und Würde seines Auftretens so sehr Aller Aufmerksamkeit auf ihn, dass die Einwohner in ihrem Erstaunen sich fragten, was für ein höheres Wesen er wohl sein möchte. König Bimbisâra sah den Mönch von der Höhe seiner Burg und sandte Wächter ab, um ihm auf seinen Gängen zu folgen. Als die Agenten die Nachricht brachten, dass der Fremdling sich bei dem Pâṇḍavaberge aufhalte, zog der König mit grossem Gefolge aus der Stadt. Zu dem Mönch gekommen, warf er sich ehrerbietig vor dessen Füssen in den Staub und bot ihm die Hälfte seines Reiches an. Der Bodhisattva lehnt sie ab; ihn, der Haus und Habe verlassen, um Seelenfrieden zu suchen, kann keine Herrschaft reizen. Bei dem Gedanken, dass Jemand so jung und so schön den Entbehrungen des Mönchslebens unterliegen solle, konnte der König ein Gefühl des Mitleids nicht unterdrücken und sagte abermals: „Bleib bei mir; Alles was die Sinne entzücken und das Herz bezaubern kann, will ich dir geben.“ Unter Dankbezeugungen weist der Bodhisattva das wohlwollende Anerbieten ab; es verlangt ihn nicht nach den eiteln Genüssen, die vorübergehen wie die Wolken und unbeständig sind wie der Wind; die unersättlichen Durst erregen und doch nicht im Stande sind, ihn zu stillen, wie das Salzwasser demjenigen, der es trinkt, nur den Durst vermehrt. Nachdem er ausgesprochen, fragte ihn der König, von wannen er komme und wo seine Eltern seien. „König“, lautete die Antwort, „ich bin aus Kapilavastu, der blühenden Hauptstadt der Çâkya's. Mein Vater ist Çuddhodana. Um der Tugend nachzustreben habe ich den geistlichen Stand ergriffen.“ Bimbisâra dringt nicht weiter auf ihn ein, sondern bittet nur den Bodhisattva, nach Erlangung des Buddhatums Magadha zu besuchen, und kehrt dann mit dem allerehrerbietigsten Grusse in die Stadt zurück.

Der Bodhisattva nahm seine Wanderung durch

das Land Magadha wieder auf und (57) kam nach Verlauf einiger Zeit zu den Lehrern Ârâla Kâlâma und Udraka*), Râma's Sohn, und übte sich unter ihnen in verschiedenen Graden abstrakter Speculation. Er spürte bald, dass diese Art von Askese nicht der richtige Weg zur wahren Erkenntnis wäre und vollständig befriedige.**) In Anbetracht seiner Absicht die grosse Askese zu beginnen, um Göttern und Menschen seine unerschütterliche Kraft zu zeigen, machte er sich nach Uruvilvâ***) auf. Da ihm dies ein angenehmer Aufenthaltsort zu sein schien, liess er sich dort nieder und begann die grosse Askese.

An diesem Orte war es, wo die Fünf mit Kauṇḍinya an der Spitze, von denen bei Gelegenheit der Prophezeihung kurz nach der Geburt des Prinzen gesprochen wurde, den Bodhisattva trafen.†) Es waren ausser

*) Im Lalitav. Rudraka, doch das ist zufolge der Tibetanischen Form unrichtig; Schiefner p. 313. Ârâla heisst im Pali Alâra. Das erste Wort wird eigentlich *ârâḍa* geschrieben; aber das *ḍ* klingt beinahe wie unser *l*. — Wir folgen hier der südl. Ueberlieferung.

**) Nach dem Lalitav. wohnte Udraka (Rudraka) zu Râjagṛiha. Im Gegensatze zu Ârâla von Vaiçâlî wird er uns als ein Volkslehrer beschrieben. Er hatte nicht weniger als 700 Schüler und stand an der Spitze einer ausgebreiteten Gemeinde, welcher er eine Lehre vortrug, die zum Princip „das Nicht-Bewusste und doch nicht Unbewusste" hatte. Er hatte viel Zulauf aus dem Volke und genoss selbst eines gewissen Rufes bei den Gelehrten. Beides hatte er vermutlich der vollständigen Unverständlichkeit seiner Dogmatik zu verdanken. Er war stark in künstlichen und ziemlich complicirten Meditationsvorschriften und hatte unverkennbare Rednergabe. Es war daher auch vor allem seine Homiletik, derentwegen der Bodhisattva seinen Unterricht suchte. Als es sich bald herausstellte, dass der Schüler ebensoviel wusste, als der Meister, trug letzterer dem jungen Mönche an, gemeinschaftlich die Herde der Anhänger zu hüten. Das geschah.

***) Im Pali Uruvelâ.

†) Nach der nördlichen Ueberlieferung waren die Fünf, gewöhnlich die „gepriesene Fünfzahl" genannt, in der Lehre

Kaundinya: Açvajit, Vâshpa, Mahânâman und Bhadrika.*)

(58) 9) **Zeit der Askese zu Uruvilvâ, Ereignis an der Nairañjanâ.**

Sechs Jahre vergingen so, während der Bodhisattva sich den abstractesten und tiefsinnigsten Betrachtungen hingab. Er fasste damals den Entschluss, sich eine schwere Busse aufzuerlegen. Diese bestand in so strengem Fasten, dass er nicht mehr zum Lebensunterhalte gebrauchte, als ein Korn Sesamum oder Reis. Endlich versagte er sich selbst dieses Bisschen Nahrung. Zum Glücke führten ihm die Engel durch die Poren seines Leibes Stärkung zu. In Folge des Fastens wurde sein Körper so mager, dass die Goldfarbe seiner Haut in Schwarz überging und die 32 Zeichen des Grossen Mannes unsichtbar wurden.**)

---

von Udraka, Râma's Sohn. Als sie sahen, dass Gautama sich ohne Mühe das angeeignet habe, womit sie sich so lange und ziemlich vergebens gequält hatten, und sich überzeugten, dass er ein grosser Meister werden würde, beschlossen sie, als Gautama unbefriedigt Udraka verliess, seinem Beispiel zu folgen und und seine Anhänger zu werden. Sie zogen mit ihm nach Gayâ und von dort nach Uruvilvâ. Etwas anders bei Schiefner p 243.

*) Im Pali Assaji, Vappa, Mahânâma und Bhaddiya; Hardy *Manual* p. 165. In der Einleitung zu den Jâtaka's fehlen die Namen, wahrscheinlich mit Absicht, weil Mahânâman und Bhadrika in den heiligen Schriften der Buddhisten eine ganz andere Rolle spielen und erst später bekehrt sein sollen, wie seiner Zeit mitgeteilt werden wird. Dass sie Çâkya's waren, zeigte sich oben bei Gelegenheit von Chanda's Rückkehr.

**) Die Ueberlieferung meldet nicht, wann dieses Ereignis stattfand. Auch ohne Hülfe der Ueberlieferung wird man annehmen können, dass es gegen den kürzesten Tag gewesen sein muss. Die Erklärung der 32 Kennzeichen des Mahâpurusha, sonst Purushottama genannt, worauf wir später zurückkommen werden, findet sich in Senart's trefflichem Werke: Essai sur la légende de Buddha p. 107 fgg.

An einem Tage, als er sich mit eingehaltenem Atem in Meditation vertiefte, fühlte er so heftige Schmerzen, dass er ohnmächtig wurde und auf dem Spazierplatze zusammenbrach. Da riefen einige Götter: „Der Mönch Gautama ist tot“; andere: „Das ist so der Wandel der Hochwürdigen“. Diejenigen, welche glaubten, dass er tot sei, teilten die traurige Nachricht dem Könige Çuddhodana mit. „Ist mein Sohn gestorben, nachdem er das Buddhatum erreicht hatte, oder nicht?“ fragte der König. „„Er hat es nicht so weit bringen können“, antworteten sie, „er ist auf der Stelle, wo er sich in Nachdenken vertiefte, tot niedergefallen.““ Der König weigerte sich, dem Glauben zu schenken, indem er sagte: „Das glaube ich nicht; mein Sohn wird nicht eher sterben, als bis er die Erweckung in der Erkenntnis erreicht hat.“ Nach den Gründen seines Zweifels gefragt, erklärte er der Nachricht nicht glauben zu können auf Grund der Wunder, welche er selbst bei der Begegnung zwischen dem alten Einsiedler Devala und dem Kinde und später unter dem Jambûbaume gesehen hatte.

Der Bodhisattva erwachte inzwischen nach einer Weile aus seiner Ohnmacht und stand auf. Die Götter unterliessen nicht, dies Çuddhodana mitzuteilen, welcher sagte: „Ich wusste wohl, dass mein Sohn nicht sterben konnte.“

(59) Andere erzählen*), dass der Bodhisattva, nachdem er sechs Jahre lang schwere Askese**) geübt hatte, sich einem so angestrengten Nachsinnen hingab, dass das Atemholen stockte. Einige Götter meinten, dass er am Endziele seines Lebens angelangt sei; doch andere widersprachen und sagten, dass dies nur der Zustand der Beschaulichkeit des Hochwürdigen sei, und in einem Liede sprachen sie die Hoffnung aus,

---

*) Im Lalitav. p. 314 fgg.

**) Das Wort für Askese *tapas* bedeutet auch, und zwar ursprünglich, Glut.

dass Siddhârtha (d. h. er, der sein Endziel erreicht hat) nicht zum Unglücke für die ganze Welt sterben werde, bevor er seine Aufgabe vollbracht habe. Diejenigen, welche den Prinzen tot wähnten, brachten die Nachricht davon der Königin Mâyâ im Paradies. Die traurige Mutter begab sich nun, umgeben von himmlischen Nymphen, um Mitternacht nach dem Ufer der Nairañjanâ und brach beim Anblick ihres einzigen Sohnes, den sie nunmehr tot wähnte, in Seufzer und Thränen aus. Beim Ertönen des von ihr angestimmten Klageliedes wurde der Bodhisattva wach und fragte, wer da so weine und jammere. Darauf antwortete Mâyâ: „Ich bin es, die dich zehn Monate lang wie einen Blitzstrahl in meinem Schoosse getragen hat. Der Bodhisattva tröstete sie und sie kehrte wieder beruhigt in das Paradies zurück.

All' das strenge Fasten, das Gautama während sechs Jahren beobachtet hatte, ergab sich nunmehr als Zeitvergeudung. Er sah ein, dass eine solche Busse durchaus nicht zur höchsten Erkenntnis führe*), und nahm von da an kräftigere Kost zu sich, welche er sich durch Betteln in den benachbarten Dörfern und Ortschaften verschaffte. Da kamen die 32 Zeichen allmählich wieder an seinem Leibe zum Vorschein, und die Farbe seiner Haut wurde wieder goldgelb. Die Fünf verloren inzwischen ihr Vertrauen in ihn; denn, dachten sie, wenn er mit all seiner Selbstpeinigung während sechs Jahren die Allwissenheit nicht erreichte, wird er dann bei der Lebensweise, welche er nunmehr befolgt, (60) dazu im Stande sein? Sie

*) Hardy *Manual* p. 187 sagt, dass der Buddha später die Priester vor zwei Dingen warnte: Vor bösen Begierden und vor Kasteiungen des Leibes, welche von (brahmanischen) Asketen ausgeübt werden. Die Zufügung von „brahmanischen" ist unpassend, weil in den heiligen Schriften der Buddhisten Brahmanen und Asketen immer einen Gegensatz bilden.

betrachteten ihn wie Jemand, welcher sich der Ueppigkeit hingäbe und durch Ueberanstrengung verrückt worden sei, und weil es thöricht sei, von einem solchen nützliche Lehre zu erwarten, beschlossen sie, ihn zu verlassen. Sie gingen dann fort und langten nach Zurücklegung von 18 Yojana im Ṛishipatana, beim Gazellenpark (Mṛigadâva) nicht weit von Benares an.

Zu dieser Zeit lebte in Uruvilvâ eine gewisse Sujâtâ, Tochter eines Herzogs zu Herzogenweiler (Senâninigama).*) Im heiratsfähigen Alter angelangt, hatte sie bei einem Banianbaume die Bitte um einen guten Ehegemahl gethan und das Gelübde abgelegt, jedes Jahr eine kostbare Gabe darzubringen, wenn sie einen Mann aus ihrem Stande und als erstes Kind einen Sohn bekommen sollte. Ihr Gebet wurde erhört.

Zur Zeit als die sechsjährige Askese des Bodhisattva zu Ende war, am Vollmondtage des Monates Vaiçâkha (jetzt April-Mai) war Sujâtâ eben beschäftigt, Anstalten für die von ihr gelobte Darbringung zu treffen. Sie ging dabei so zu Werke: Nachdem sie erst tausend Kühe in einem Süssholzbusch hatte weiden lassen, gab sie deren Milch fünfhundert Kühen; die Milch dieser diente wiederum zur Fütterung von 250 Kühen, und so ging es weiter, bis acht Kühe mit der Milch von sechszehn Kühen gefüttert wurden. Auf diese Weise erhielt sie eine sehr dicke süsse und kräftige Milch. Als sie an besagtem Vollmondtag des Vaiçâkha früh morgens ihre Darbringung verrichten wollte, stand sie mit Anbruch des Tages auf,

*) In der nördlichen Ueberlieferung heisst sie die Tochter des Dorfhauptmannes Nandika, und ausser ihr werden genannt Balâ, Balaguptâ, Priyâ, Supriyâ, Vijayasenâ, Atimuktakamalâ, Sundarî, Kumbhakârî, Uluvillikâ (dialectische Aussprache von Uruvilvikâ) und Jâṭilikâ.

um die acht Kühe melken zu lassen. Die Kälber wurden in einiger Entfernung gehalten und neue Melkkübel unter die Euter gestellt. Kaum hatte sie dies gethan, als die Milch von selbst in dicken Strahlen floss. Beim Anblick dieses Wunders goss Sujâtâ eigenhändig die Milch in ein schönes Fass, zündete selbst Feuer an und begann (61) zu kochen. Während des Kochens stiegen sehr grosse Blasen auf, die sich alle rechtsum drehten, ohne dass ein einzig Tröpfchen verloren ging. Auch stieg nicht der mindeste Rauch aus dem Ofen auf. Bei dieser Gelegenheit kamen auch die Götter der vier Himmelsgegenden, um auf den Ofen*) Acht zu haben: Der grosse Brahma hielt den Sonnenschirm auf; Indra brachte Brennholz herbei, um das Feuer am Brennen zu erhalten. Die Götter nahmen den an einen Stock befestigten grossen Bienenkorb, der die Nahrungssäfte aller Götter und Menschen in den vier Weltteilen und 2000 Inseln befasst, pressten den Honigfladen aus und warfen den Honig in die Milch. Zu anderen Zeiten warfen die Götter den Lebenssaft in kleinen Bisschen hinzu, aber am Tage der vollkommenen Erleuchtung und an dem der gänzlichen Erlöschung lassen sie den nährenden Saft mit einem Male in den Topf fallen. Voller Erstaunen, an einem Tage so viele Wunder zu sehen, rief Sujâtâ ihre Dienerin Pûrṇâ und sprach: „Beste Pûrṇâ! die Götter sind uns heute besonders günstig. So ein Wunder, wie heute geschehen, habe ich mein Leben lang noch nicht gesehen. Geh schnell nach der geweihten Stelle und halte Wacht!“ „„Gut Herrin!““ sagte die Dienerin und eilte so schnell sie konnte nach dem heiligen Baume.

*) Eines der Worte für Kamin, Ofen, Schmiede ist im Sanskrit *açmanta*, im Grunde dasselbe wie *açman* Stein, Himmel, Persisch *açman* Himmel, Griechisch *ἀκμῶν* Ambos; verwandt ist unser Hammer, Himmel.

Am selben Tage hatte der Bodhisattva fünf Traumgesichte, wie in der That alle Buddha's am Tage vor dem Vollmond des Vaiçâkha gleiche Träume sehen: 1) die Erde war sein Ruhebett und der Himâlaya sein Kopfkissen; die rechte Hand ruhte auf dem westlichen, die Linke auf dem östlichen und seine Füsse auf dem südlichen Ocean; 2) aus seinem Nabel schoss ein Pfeil auf und berührte das Himmelsgewölbe*); 3) weissliche Würmer krochen von unten herauf zu seinen Knien und bedeckten seine Beine; 4) verschiedenfarbige Vögel flogen aus allen Himmelsgegenden herbei und nahmen, in seine Nähe gekommen, goldene Farbe an; 5) er watete durch (62) einen Berg von Schmutz, ohne auch nur im Geringsten davon besudelt zu werden. Aus diesen Träumen schloss er, dass er noch an demselben Tage Buddha werden würde. Sobald die Nacht vorüber war, wusch und kleidete er sich, und machte sich früh morgens auf um zu betteln. Sein Weg führte an dem bewussten Banianbaume vorbei. Er setzte sich unter ihm nieder, wobei er den ganzen Baum in den Glanz hüllte, der von ihm ausstrahlte. Während er dort mit dem Antlitz nach Osten gekehrt sass und die Strahlen, welche von ihm ausgingen, den Baum einhüllten, nahte Pûrṇâ sich der Stelle. Durch die glänzende Erscheinung, welche ihre Blicke traf, in den Glauben versetzt, dass der Genius des Baumes niedergestiegen sei, um eigenhändig ihre Darbringung in Empfang zu nehmen, eilte sie erregt zu ihrer Herrin zurück und erzählte, was sie gesehen hatte. Sujâtâ war über das, was sie hörte, so entzückt, dass sie von dem Tage ihre Dienerin zur ältesten Tochter annahm und sie ihrem neuen Stande gemäss kleidete.

Es gehört sich nun einmal so, dass derjenige,

*) Man kann den absichtlich doppelsinnigen Ausdruck übersetzen: schoss ein Çararied auf.

welcher im Begriffe steht, das Buddhatum zu erlangen, an demselben Tage eine sehr kostbare goldene Schüssel bekommt. So kam Sujâtâ auf die Idee, die Milchspeise in einer goldenen Schüssel aufzutischen. Wie gedacht, so gethan. Beim Umgiessen glitt die gekochte Milch in die Schüssel, so glatt, wie Wasser von einem Lotusblatt abfliesst, ohne eine Spur zurückzulassen. Nachdem sie die Schüssel mit einer anderen, ebenfalls goldenen zugedeckt, darauf das Ganze in Leinwand eingeschlagen und sich selbst in ihr Prunkgewand gehüllt hatte, nahm sie die Schüssel auf ihren Kopf und begab sich mit grossem Anstand nach dem Banianbaum. Sobald sie dort den Bodhisattva gewahrte, war sie sehr erfreut, und in der Meinung, dass er der Genius des Baumes sei, ging sie geneigten Hauptes auf ihn zu. Nachdem sie die Schüssel, die sie von ihrem Kopfe abgesetzt hatte, geöffnet, nahm sie ein goldenes Gefäss mit Wasser und ging damit zum Bodhisattva. In dem Augenblick verschwand plötzlich der irdene Napf, welchen der Bodhisattva von dem Erzengel Ghaṭîkâra erhalten und so lange Zeit immer mit sich (63) geführt hatte. Als er den Napf vermisste, streckte er die rechte Hand aus und bediente sich zum Waschen des wohlriechenden Wassers, während Sujâtâ bereit stand, ihm die gekochte Milch zu überreichen. Der grosse Mann sah sie an. Sie merkte es und verneigte sich ehrerbietig mit den Worten: „Herr, erweist mir die Gunst, das, was ich Euch anbiete, anzunehmen, bevor Ihr weitergeht. Möge Euer Wunsch erfüllt werden, wie der meine es ist.“ Darauf entfernte sie sich unter Zurücklassung der goldenen Schüssel, für die sie eine Gleichgültigkeit an den Tag legte, als ob es ein welkes Baumblatt sei.

Auch der Bodhisattva stand von seinem Sitze auf und, den Baum rechtsumwandelnd, richtete er mit der goldenen Schüssel in der Hand seine Schritte nach dem Ufer der Nairañjanâ und zwar nach der Stelle,

wo verschiedene tausende von Buddha's an dem Tage, an dem sie das grosse Licht der Erkenntnis erlangt, ein Bad genommen hatten.*) An dieser Stelle — sie wird feste Furt genannt — begab sich der Bodhisattva, nachdem er die Schüssel auf das Ufer gestellt hatte, in's Wasser.**) Nach dem Bade zog er das Gewand eines Grossmeisters (Arhant), welches viele tausende von Buddha's getragen haben, an, begann aus dem Honig- und Milch-Gericht 49 Ballen, so gross wie eine kugelrunde Palmfrucht, zu machen und ass es beinah ohne Wasser ganz. Die Nahrung musste nämlich für die Zeit von sieben Wochen langen, welche er auf dem Throne unter dem Bodhibaume***) sitzen sollte, nachdem er Buddha geworden war. Denn während dieser ganzen Zeit sollte er sonst keine Nahrung bekommen und es sollte ihm die Zeit fehlen sich zu baden, den Mund auszuspülen und seine Notdurft zu verrichten, weil er alle jene Zeit in der Wonne der Meditation, des Weges und des Resultates (der Wahrheit) schweben sollte.

Als er mit dem Essen fertig war, nahm er die goldene Schüssel und warf (64) sie mit den Worten in den Strom: „Wenn es mir heute gelingen wird Buddha zu werden, so möge diese Schüssel stromaufwärts schwimmen, aber im entgegengesetzten Falle stromabwärts.“ Da teilte die Schüssel die Fluten nach der Mitte des Flusses hin, von wo sie mit der Schnellig-

---

*) Jetzt heisst der Fluss, woran Gayâ liegt, Nilajjan oder Lilajjan. Der Name ist in Pali zu Nerañjarâ entstellt, in den Werken der nördlichen Buddhisten findet man sowohl Nairañjanâ als Nirañjanâ.

**) Ein Bad oder eine Taufe ist ein unentbehrlicher Bestandteil jeder Weihe.

***) d. h. der Baum der Erweckung, der Erkenntnis; identificirt mit dem heiligen Feigenbaum oder Pîpal, ficus religiosa, nicht zu verwechseln mit dem Banianbaum, ficus indica. Bei europäischen Autoren ist auch die Bezeichnung Bobaum nicht ungewöhnlich.

keit eines laufenden Pferdes einen Abstand von 80 Fuss stromaufwärts schoss, um in einem Strudel zu versinken, darnach in der Wohnung des Königs der Unterwelt, Kâla, anzugelangen, dort gegen die Essschüsseln der drei letzten Buddha's mit lautem Klingen anzustossen und sich als die unterste der Drei aufzustellen. Als Kâla den Lärm hörte, sagte er: „Gestern ist ein Buddha erstanden und heute wieder einer" und unterliess nicht, Loblieder von einigen hundert Strophen anzustimmen.*) Unterdessen machte der Bodhisattva in einem Wald von hohen Sâl-Bäumen, welcher in voller Blüte prangte, an dem Ufer des Flusses seinen täglichen Spaziergang und schritt gegen Abend zur Zeit, wann die Blüten sich von den Stielen lösen, auf einem breiten, von den Göttern bereiteten Wege, wie ein Löwe in voller Kraft vorwärts in der Richtung nach dem Baume der Erkenntnis. Die Erdgeister, Kobolde (Yaksha's) und ihresgleichen ehrten ihn mit himmlischen Wohlgerüchen und Blumen; die himmlischen Chöre liessen ihre Harmonien hören; mit einem Worte: das ganze Weltall war ein Duft, ein Kranz, ein Loblied. Während der Grosse Mann daherschritt, begegnete ihm Jemand, der Gras geholt hatte. Der Mann, welcher erriet, was im Gemüte des Bodhisattva vorging und wessen er bedürfe, gab ihm acht handvoll Gras. Nach Annahme dieser Gabe bestieg der Bodhisattva den Thron beim Baum der Erkenntnis, und zwar auf der Südseite mit dem Antlitz nach Norden. Augenblicklich senkte der südliche Horizont**) sich so in die Tiefe, dass er sozusagen den untersten

*) Ein Tag ist für die Bewohner der Elysischen Gefilde gleich dem Zeitraum, welcher zwischen zwei Buddha's buddhântaram verstreicht. Die Hindus nennen ihn manvautara, Zwischenzeit zwischen zwei Manu's. In Prosa und eigentlich bedeuten die Worte „Zeit zwischen zwei Erwachungen" und „zwischen zwei Dämmerungen".

**) Im Original *cakkavâla*.

Stock der Hölle erreichte, während der nördliche Horizont gleichsam zur Spitze (65) des Himmels stieg. Der Bodhisattva sah ein, dass dort nicht der Ort sei, die vollkommene Erkenntnis zu erlangen, und schritt in der Richtung der Sonne herum nach Westen, sodass er mit dem Gesicht nach Osten kam. Da senkte sich der westliche Horizont so in die Tiefe, dass er sozusagen den untersten Stock der Hölle erreichte, während der östliche Horizont gleichsam zur Spitze des Himmels stieg. Auf welchen Punkt der Peripherie er sich stellte, der Erdkreis schien ihm geneigt wie ein riesiges Wagenrad, das an einer Nabe befestigt ist. Der Bodhisattva, der einsah, dass auch dort nicht der Ort sei, die vollkommene Erkenntnis zu erlangen, ging nun nach Norden und sah südwärts. Sofort wiederholte sich dieselbe Erscheinung. Nun ist der Osten der Punkt, wo alle Buddha's ihren Thron hatten: das wankt nicht, das verändert sich nicht. Als der Grosse Mann einsah, dass dort der Ort sei, wo alle Buddha's unveränderlich und stets die Hülle ihre Unreinheit abgelegt hatten, fasste er die Grasbündel, die er bekommen, an der Spitze und breitete sie aus, und siehe! sofort kam ein Thron von 14 Fuss Höhe zum Vorschein, worüber die Bündel Gras eine schöne zierliche Decke bildeten, dass der geschickteste Maler oder Weber nicht im Stande gewesen wäre, sie schöner zu machen.

Der Bodhisattva stellte sich nun mit dem Rücken nach dem Baumstamm und mit dem Gesichte nach Osten und sprach mit fester Stimme: „So möge Haut, Sehnen und Knochen verdorren, des Leibes Fleisch und Blut vertrocknen; ohne die vollkommene Erkenntnis erreicht zu haben, werde ich nicht von diesem Throne aufstehen.“ Und so setzte er sich mit gekreuzten Beinen auf den Thron, welchen die vereinte Macht von zahllosen Blitzstrahlen nicht hätte erschüttern können.

Einige Ueberlieferungen*) melden auch, dass in der Nacht, in welcher der Bodhisattva sich aufmachte die höchste Erkenntnis zu erreichen, der Erzengel Vaçavartin, welcher über die Sphäre zahlloser Lichter die Herrschaft führt, die himmlische Schar aufrief, um den Bodhisattva, welcher nun den unerschütterlichen Entschluss gefasst hatte, die Heerscharen des Teufels zu schlagen und alle Creaturen zu erlösen, Ehrerbietung zu erweisen. Darauf breitete der Erz- (66)
engel sich über seine Sphäre aus, welche mit Millionen flackernder Sterne, den Wohnungen der vergangenen Buddha's, wie besäet war. Unterdessen machten sich 16 Engel auf, um bei dem Sitzplatze unter dem Baume der Erkenntnis Wacht zu halten und ihn aufs prächtigste zu schmücken. Auch die vier Genien des Baumes blieben in ihrer Ehrfurchtsbezeugung nicht zurück. Während nun der Bodhisattva in voller Majestät auf den Baum zuschritt, verschwand plötzlich alles Leid, alles Unheil und alle Bosheit von dem Weltrund und wurden die zahllosen Heerscharen am Firmamente durch den alles überwältigenden Glanz, welcher von dem Bodhisattva ausstrahlte, verdunkelt. Selbst bis in die Tiefen der Erde drang der Glanz durch und Kâlika (d. h. der dunkele, düstere), der Fürst der Unterwelt, hob einen Lobgesang zu Ehren des grossen Lichtes an, worauf seine Gemahlin, Suvarṇaprabhâsâ (d. i. Goldschein) mit einem grossen Geleite von Nymphen unter Gesang und Saitenspiel den vorwärtsschreitenden Bodhisattva mit Juwelenblumen bestreute. Unterdessen hatte sich der Bodhisattva dem Baume genähert und nahm unter den Jubelrufen und Ehrfurchtsbezeugungen unzähliger anderer Bodhisattva's, von denen einige wie die Strahlen der Sonne, andere wie Kometen und Meteore glänzten, seinen Thron ein.

---

*) Im Lalitav. 342.

10) Kampf und Triumph.

Sowie der Bodhisattva den Thron bestiegen hatte, dachte Mâra, der (böse) Engel, bei sich: „Prinz Siddhârtha will die Grenzen meines Reiches überschreiten, aber ich werde ihn daran hindern.“ Sofort ging er zu seinem Heere, teilte mit, was vorgehe, liess den Aufruf zum Streite erschallen und zog mit seinen Banden aus. Sowohl vorne als zur Rechten und Linken des Anführers dehnte sich das unabsehbare Heer von Teufeln 12 Meilen aus, über ihm 9 Meilen und hinter ihm bis zum äussersten Horizont. Den Lärm dieser entsetzlichen Menge, der donnerte, als käme es von der berstenden Erde, konnte man auf tausend Meilen Entfernung hören. Mâra, der (böse) Engel, ritt auf einem Elephanten, Girimekhala *) ge- (67) nannt, welcher anderthalbhundert Meilen mass. In den tausend Armen, die der Geist der Finsternis sich durch seine Zauberkunst gemacht hatte, hielt er allerlei Waffengerät. In seinem Gefolge waren keine zwei Personen, welche dieselben Waffen gehabt hätten. Sich in allerlei Farben und allerlei Gestalten zeigend, kamen sie auf den Grossen Mann zu, indem sie sich wie rollende Wolken über ihm ausbreiteten.

Unterdessen lobsangen die Himmlischen dem Bodhisattva. Indra, der Himmelskönig, blies auf dem Muschelhorn, welches 120 Fuss lang ist und die Eigenschaft besitzt, dass es, einmal mit Wind gefüllt, einen Ton von sich giebt, der vier Monate in einem Stücke anhält. Mahâkâla, der Beherrscher der Unterwelt, recitirte ein Loblied, das mehr denn hundert Strophen lang war, und der grosse Brahma hielt den weissen Sonnenschirm auf. Als aber das feindliche Heer allmählich näher auf den Thron zurückte, ver-

*) d. h. Berggürtel oder von Bergen umgürtet.

mochte keiner der Götter Stand zu halten, und es wichen alle zurück. Der Fürst der unterirdischen Regionen, Kâla, sank 500 Meilen tief in die Erde, wo er in der Wohnung Mañjerika mit vor das Gesicht gehaltenen Händen niederstürzte. Indra lief mit der Posaune auf dem Rücken bis zum äussersten Ende des Horizontes, und der grosse Brahma liess den weissen Sonnenschirm oben auf dem Gipfel des Erdenrundes im Stich und ging nach seiner Wohnung. Kurzum, nicht ein einziger Himmelsbewohner hielt Stand und der Grosse Mann blieb allein sitzen. Da rief Mâra seinen Kriegsknechten zu: „Kinder, es giebt keinen Menschen, welcher dem Siddhârtha, Çuddhodana's Sohne, gleichkäme. Wir werden ihn von vorne nicht mit Erfolg angreifen können, lasst es uns von hinten versuchen.“ Der Grosse Mann gewahrte, dass er vorne und zu beiden Seiten ungedeckt war, da alle Himmelsbewohner die Flucht ergriffen hatten. Als er nun sah, dass sich das Teufelsheer von der Nordseite über ihm ausbreitete, dachte er: „die ganze Menge giebt sich die grösste Mühe, um mich zu überwältigen, der ich ganz allein stehe und keine Eltern, Brüder und Verwandte habe, die mich beschützen könnten. Aber ich besitze die 10 Vollkommenheiten*), die mir stets zu Diensten stehen. (68) Ich werde daher die Vollkommenheiten zu meinem Schild machen und damit kämpfend werde ich die Heeresmacht vernichten können.“ Und so blieb er sitzen, sich die 10 Vollkommenheiten vergegenwärtigend.

Nur erregte der Geist der Finsternis ein Heer von Winden, um den Bodhisattva von seinem Throne zu drängen. Mit einem Male stürmten aus allen Himmelsgegenden Winde herbei, welche die gewaltigsten Berggipfel spalteten, Bäume und Sträucher in den Wäldern entwurzelten und nah und fern in Dörfern und Flecken

---

*) oder vollkommenen Tugenden: *pâramî*.

Verwüstungen anrichteten, ohne indessen im Stande zu sein, auch nur einen Zipfel von des Bodhisattva Gewande zu bewegen, weil sie durch seinen reinen Glanz alle Kraft in seiner Nähe verloren.

Darauf versuchte der Böse ihn durch Uebergiessen mit Wasser zu töten und erregte eine Sündflut. Aus den Wolken, welche in dichten Reihen übereinander gelagert waren, ergoss sich ein so heftiger Regen, dass die Erde riss und das Wasser bis zu den Spitzen der Bäume stieg, ohne dass indessen das Kleid des Grossen Mannes durch einen einzigen Tropfen befeuchtet wurde. Darauf fiel ein Regen von Steinen*); riesige Felsspitzen flogen dampfend und glühend durch die Luft; doch sie fielen vor den Füssen des Bodhisattva als himmlische Blumenkränze nieder.**) Nicht anders ging es mit dem Regen von Schwertern, Messern, Speeren und anderem Waffengeräte, welcher nun folgte. Desgleichen mit einem Regen von glühenden Kohlen. Ein Regen von heisser Asche fiel vor den Füssen***) des Grossen Mannes in Form von Sandelpulver nieder. Ein Regen von glühendem Sande und ein darauf folgender von Schlamm hatte keine andere Folge, als dass die Sandkörner sich in Blumen und der Schlamm in Salben verwandelte. Endlich rief Mâra eine dichte Finsternis hervor. Doch kaum hatte dieselbe in der Form einer dichten Truppe aus einem grösseren Heere den Bodhisattva erreicht, als sie, wie durch die Strahlen der Sonne vertrieben, verschwand†)

*) Die Worte für Stein bedeuteten in alter Zeit auch Donnerkeil.

**) Unter himmlischen Blumenkränzen werden ständig die rankenden Blitze verstanden.

***) Das Wort für Fuss bedeutet auch Strahl.

†) Es ist eine feste Regel der poetisch-rhetorischen Sprache der Mythologie, dass eine oder andere Naturerscheinung, von welcher die Mythe eine Personification ist, in der Form eines Vergleiches deutlichkeitshalber angeführt wird.

(69) Nachdem der Fürst der Finsternis all seine Versuche gescheitert sah, rief er seinem Gefolge zu: „Auf, sage ich Euch! was zögert ihr? greift den Königssohn, tötet ihn, vernichtet ihn!“ und nachdem er diesen Befehl gegeben hatte, ging er auf dem Rücken des Elephanten Girimekhala sitzend und mit seinem Discus in der Hand auf den Bodhisattva zu, indem er ihm zurief: „Siddhârtha! verlass diesen Thron! Nicht dir gehört er, sondern mir!“ Der Grosse Mann antwortete: „Mâra! Du hast nicht die 10 Vollkommenheiten erlangt, weder die niederen, noch die höheren; ebensowenig hast du die fünf Arten der grossen Entsagung vollbracht; hast nicht nach Kenntnis, Wohl der Welt noch Erleuchtung gestrebt. Darum kommt der Thron nicht dir zu, sondern mir.“ Unfähig seine Wut zu zügeln, schleuderte Mâra den Discus; doch derselbe blieb, als wäre er eine Guirlande, über dem Bodhisattva hangen, der sich ruhig die 10 Vollkommenheiten vergegenwärtigte. Wiederum wurde der Discus mit scharfem Rande geschleudert, aber mit keinem besseren Erfolge. Nun vereinigten sich die Truppen Mâra's zu einem allgemeinen Anfall und schleuderten schreckliche Felsblöcke, welche alle vor den Füssen des Grossen Mannes in der Form von Guirlanden niederfielen.

Die Götter, die am äussersten Rande des Horizontes standen, begannen schüchtern die Hälse zu recken und die Häupter zu erheben, um das Ringen zu beobachten, dessen Ablauf sie in desto grösserer Spannung erwarteten, als sie wegen all der Waffen in der Luft die glänzende Gestalt des Bodhisattva aus dem Auge verloren hatten.

In dem Augenblicke richtete der Grosse Mann an den thatlos dastehenden Mâra diese Worte: „Mir gehört der Thron, den die Bodhisattva's nach Ausübung der 10 Vollkommenheiten einnahmen. Oder kannst du einen Zeugen für deine Mildthätigkeit anführen?“

Der Geist der Finsternis streckte seine Hand aus nach seinem Gefolge hin und sagte: „„Diese alle sind meine Zeugen.““ Sofort ging aus der Menge ein dröhnendes Rufen hervor: „„Ich bin Zeuge, ich bin Zeuge!““ Da fragte Mâra seinerseits (70): „„Siddhârtha, wen hast du zum Zeugen für deine Mildthätigkeit?““ Die Antwort war: „Du hast hier lebende Personen, die du als Zeugen anrufen kannst, aber ich habe die nicht hier zur Stelle, darum werde ich mich auf das Zeugnis der Erde, obschon sie bewusstlos ist, berufen, dass ich in meiner früheren Existenz als Viçvantara*) siebenhundert grosse Gaben ausgeteilt habe, um von meiner Mildthätigkeit in den vorausgehenden Existenzen nicht zu sprechen.“ Damit brachte er seine rechte Hand unter seinem Kleide her zum Vorschein und indem er sie zur Erde ausstreckte, rief er diese als Zeuge an. Sogleich erscholl es aus der Erde: „Ich kann deine Mildthätigkeit bezeugen“, und das mit solcher Donnerstimme, dass es die Heerscharen des Bösen gleichsam zermalmte.

Während der Grosse Mann die Mildthätigkeit, die er in einer früheren Existenz schon bewiesen hatte, zur Erkenntnis brachte, fiel der Elephant Girimekhala vor ihm auf die Kniee und die Scharen Mâra's flohen nach allen Seiten auseinander mit Zurücklassung ihrer Kleidungsstücke und Kopfbedeckung.**)

*) Im Pali Vessantara.

**) Der Lalitav. p 404 lässt den Mâra nach dem Missglücken seiner ersten Versuche, doch vor dem letzten Angriff, seine drei Töchter absenden, um den Bodhisattva zu verführen. In der Hauptsache wird dieselbe Versuchung später p 490 wiederholt, und zwar zu einer Zeit, in welche sie, wie wir bald sehen werden, auch die südliche Ueberlieferung verlegt. Die erste Versuchung fällt auf den Anfang des Frühlings, die letzte, wie es scheint, um den 21. Juni. Im Allgemeinen findet man in der Mythologie Verwirrung zwischen dem ersten und dem vollen Erwachen der Sonne, sowie zwischen den Zeitpunkten, in denen man das Himmelslicht seinen Jahreslauf beginnen lässt.

Kaum hatten die Götterscharen gesehen, dass das Teufelsheer floh, als sie jubelnd ausriefen: „Mâra ist geschlagen; Prinz Siddhârtha hat triumphirt. Lasst uns ihm unsere Glückwünsche zu seinem Siege darbringen!“ Mit Räucherwerk und Kränzen in der Hand eilten sie nach dem Throne der Erkenntnis unter dem Feigenbaum. Hierauf geht die folgende Strophe:

„Den Sieg errang Buddha der Glanzerfüllte jetzt,
Der Sünden Herr Mâra geschlagen floh davon!“
So priesen laut bei der Erkenntnis Thron, erfreut,
Der Schlangen Heerscharen des grossen Sehers Sieg.*)

---

(71) 11) Erreichung des Buddhatums.

Die Sonne stand eben am Himmel, als der Grosse Mann das Heer des Fürsten der Finsternis verjagt hatte. Die Sprossen von dem Baume der Erkenntnis fielen auf sein Gewand nieder, als wollten sie ihn mit roten Korallen verehren. In der ersten Nachtwache**) brachte er es zur klaren Kenntnis von dem, was in früheren Existenzen geschehen war; in der zweiten zur hellen Einsicht in alle gegenwärtige Zustände; in der dritten verwirklichte***) er die Kenntnis von der Kette der Ursachen und Folgen.

---

*) Es folgen noch drei Strophen, die in Nichts sich von der ersten unterscheiden, ausser dass an Stelle der Schlangen der Reihe nach die Suparṇa's, die Götter und Brahma's genannt werden. Die Art des Gedichtes ist deutlich genug; es hat ursprünglich ebensowenig etwas mit den Lehrsätzen der Buddhistischen Kirche zu thun, als die Lieder, welche das Volk in Europa bei den Osterfeuern in Johanni-Nacht singt, mit der christlichen Kirche. Im Tone erinnert das Gedicht stark an die Verse, welche römische Soldaten beim Triumphzug eines Imperators sangen.

**) Tag und Nacht werden in 8 Wachen geteilt.

***) Das Wort *otâreti* im Text ist doppelsinnig — absicht-

Diese Kette ist ein Resultat der folgenden Ueberlegung.*) Schmerz, Kummer, Elend, Alter, Krankheit, Tod und dergleichen Uebel bestehen. Warum bestehen sie? Weil die Geburt besteht. Geburt ist ein Folge des Werdens, Werden ist wieder abhängig von Stoff (oder: Streben); letzterer wird durch die Begierde hervorgebracht; diese ist eine Folge der Wahrnehmung; Wahrnehmung wiederum die der Berührung (mit etwas, das die Wahrnehmung bewirkt); Berührung findet statt, weil sechs Sinnesorgane**) da sind, und die Organe gehören den organisirten Wesen zu. Nun besteht ein organisirtes Wesen aus Namen und Form, ist somit ein Produkt des klaren Bewusstseins. Dies letztere hängt von Eindrücken ab, und Eindrücke sind eine Folge von falscher Erkenntnis. Deshalb ist falsche Erkenntnis die Ursache des (72) Bestehenden und ist es endlich, damit das Sein, wovon Tod, Krankheit, Kummer und allerlei Elend die weitern Folgen sind, aufhöre, nötig, die Ursache wegzunehmen. Das kann nur durch das Gegenteil von falscher Erkenntnis, nämlich wahre Erkenntnis, geschehen.

---

lich so gewählt, — der eigentliche und wahre Sinn ist „zum Vorschein kommen lassen, offenbaren." Das entsprechende Substantivum ist das wohlbekannte *Avatâra*, „Erscheinung, Erscheinungsform, Offenbarung", häufig aber unpassender Weise, mit Incarnation übersetzt.

*) In der Einleitung zu den Jâtakas fehlt die weitere Ausführung; teilweise findet man sie im Mahâvagga 1, 1, wo aber alle drei Wachen der Ergründung dieser Kette gewidmet werden. Ausführlicher wird die Scheinüberlegung im Lalitav. p 441 geschildert. Diese Quelle stimmt insofern mit der Einleitung zu den Jâtakas überein, als sie die Erinnerung an die früheren Existenzen und die Einsicht in die gegenwärtig bestehenden Zustände in die erste und zweite Wache fallen lässt. Die Schlussworte sind: „Nachts in der ersten Wache brachte der Bodhisattva die Kenntnis bis zur Anschauung, vertrieb die Finsternis und bewirkte Sichtbarkeit."

**) Das sechste Sinnesorgan ist bei den Indern das Gemüt, das Herz, der innere Sinn.

Die wahre Erkenntnis besteht in der Erkenntnis der vier Hauptwahrheiten und zwar von 1) dem Bestehen der Leiden, körperlicher und geistiger; 2) der Ursache der Leiden; 3) der Unterdrückung der Leiden; 4) dem Mittel, welches zu ihrer Unterdrückung führt. Ausführlicher gesagt: 1) Jedes Sein ist ein Leiden; 2) Begierde ist die Ursache der Fortsetzung der Existenz; 3) unterdrückt man die Begierde, dann wird auch die Existenz nicht länger fortgesetzt; 4) die Unterdrückung der Begierde ist durch frommen Lebenswandel zu erreichen.

Während der Grosse Mann die zwölfgliedrige Kette der Ursächlichkeit überdachte in der Reihenfolge von vorn nach hinten und umgekehrt, in der Weise wie man eine Rechnung macht und sie prüft, bebte die Erde bis zu ihren äussersten Enden zwölf mal. Bei dem ersten Frührot hatte er die Allwissenheit erreicht, war Buddha (erwacht) geworden und dieses Ereignis rief in der Welt, die sich sofort in Festkleider schmückte, lauten Jubel hervor. Die Strahlen der am östlichen Horizonte aufgerichteten Fahnen und Flaggen trafen den westlichen Horizont, und ebenso war es mit den im Norden und Süden aufgerichteten. Die auf der Erde aufgerichteten reichten bis zum Himmel, wo Brahma wohnt, und, umgekehrt, reichten die am höchsten Himmel befestigten bis zum Erdboden. Alle blumentragenden Pflanzen prangten in voller Blüte; alle Fruchtbäume hingen schwerbeladen voll von Früchten; alle Arten von Rosen entsprangen an Stämmen, Zweigen, Ranken, in der Luft sowohl als auch auf dem harten Felsboden. Die Welt war eine Blumenguirlande und ein Blumenteppich. Die tiefsten Klüfte und Abgründe, wohin früher nicht einmal das Licht von sieben Sonnen vordringen konnte, wurden nun hell erleuchtet; die unergründlich tiefe See verwandelte sich in Süsswasser; die Flüsse hemmten ihren Lauf; Blinde wurden sehend

Taube hörend, Krüppel gehend; Fesseln und Bande fielen ab.*)

Als er inmitten (73) von all dieser unvergleichlichen Herrlichkeit und unter all diesen Wundern die Allwissenheit erlangt hatte, gab er seinen Gefühlen in folgendem Hymnus, welcher allen Buddha's gehört, Ausdruck:

Viele Existenzen habe ich durchlaufen
stets suchend, aber vergeblich,
Nach dem Bewirker des Griffes**)
Schmerzlich ist wiederholte Wiedergeburt.
Verursacher des Griffs! du bist entdeckt,

---

*) Erlösung, Befreiung von Banden etc. heisst *moksha*; das Wort bedeutet auch „Ende einer Sonnen- oder Mondfinsternis." Nach der Ueberlieferung der nördlichen Buddhisten (bei Schiefner p 245) fand die Niederlage des Mâra bei einer Mondfinsternis am Vollmondtage des Vaiçâkha statt. In derselben Zeit wurden in Kapilavastu Râhula, d. h. Mondfinsternislein, von Gopâ geboren, und bekam auch die Frau von Çuddhodana's Bruder, Amṛitodana, einen Sohn Ânanda. Dass bei den südlichen Buddhisten Râhula in der Nacht der Flucht, bei den nördlichen dagegen zur Zeit des Sieges geboren wird, ist eine Folge von der in der Mythologie häufig wiederkehrenden Verwirrung zwischen Solstitium und Jahresanfang. Râhula wird natürlich mit Recht der Sohn (d. h. das Produkt) von Buddha und Yaçodhara, von Sonne und Erde genannt.

**) Die Uebersetzung dieses Wortes scheint unbestimmt, weil *gaha*, Sanscrit *graha*, sowohl „Verfinsterung" als auch „Besessenheit durch den Teufel" ist. Dank der eben mitgeteilten nördlichen Ueberlieferung ist die Sache vollkommen klar: in doppelsinnigen Ausdrücken wird das Ende der Finsternis beschrieben. Das Befremdende dabei ist nur dies, dass die Sonne hier über das Ende einer Mondfinsternis zu jubeln scheint.

(Anmerkung des Uebersetzers. Ich habe Prof. Kern's Uebersetzung obiger Strophen wörtlich ins Deutsche übertragen. Die früheren Uebersetzer haben in *gaha* nicht *graha*, sondern *gṛiha* nach der Erklärung des Commentars gesucht. Prof. Weber (Ind. Streifen I p 142 Zeitschr. d. deutschen Morgenl. Ges. XIV p 53. übersetzt die betreffenden Verse:
Vieler Geburten Kreislauf noch vergeblich hätt' ich durchgemacht,

Kein Haus wirst du mehr bauen,
All deine Rippen sind gebrochen;
Die deckende Spitze hat nachgegeben;
Der Geist*) ist frei geworden;
Die Sehnsucht**) hat ein Ende genommen.

---

12) Meisterschaft. Die sieben Wochen. Entschluss als Verkünder seiner Lehre aufzutreten.

Nachdem der Herr so seine Gefühle geäussert hatte, dachte er: „Während unzählig vieler Weltperioden habe ich nach diesem Throne gestrebt; in all dieser Zeit habe ich wegen desselben Thrones mein Haupt vom Rumpfe geschnitten, meine Augen und

---

Suchend des Hauses Baumeister: und Schmerz ist immer neu' Geburt:
Jetzt hab' ich dich erschaut, Bauherr! nicht wieder sollst das Haus du bau'n:
All deine Strick' gerissen sind! des Hauses Spitze ist verstört:
Mein Geist zur Entkleidung gelangt, erreichte der Begierden Tod.

F. M. Müller in seiner Uebersetzung des Dhammapada, Sacred books of the East. X p 42 fg. giebt die betreffenden Verse folgendermassen wieder: Looking for the maker of this tabernacle, I shall have to run through a course of many births so long as I do not find (him); and painful is birth again and again. But now, maker of the tabernacle, thou hast been seen: thou shalt not make up this tabernacle again. All thy rafters are broken, thy ridge-pole is sundered: the mind approaching the Eternal (visaṃkhâra, nirvâṇa) has attained to the extinction of all desires. Uebersetzungen früherer Gelehrten siud in der Anmerkung zur angegebenen Stelle angeführt. Wahrscheinlich hat Prof. Kern recht gesehen, dass in *gaha* das Sanscrit *graha* allerdings neben *gṛiha* steckt, ob in der von ihm gewählten Bedeutung, will ich dahingestellt sein lassen.)

*) Pâli *citta* ist sowohl „etwas sonderbares" als *cittam* Geist. Beinahe jeder Ausdruck enthält ein Wortspiel, das in unserer Sprache verloren geht.

**) So ausgedrückt, weil bei einer Finsternis Sonne und Mond „verschluckt werden" (*grasyate*).

mein Herzfleisch für Andere herausgerissen, habe ich meine Söhne, Töchter und Gemahlinen Fremden in die Sclaverei gegeben.*) Dieser Thron ist mein Siegesthron; auf diesem sitzend (74) sehe ich meine Ideale erfüllt und ich werde vorerst nicht davon aufstehen." So blieb er eine Woche lang darauf sitzen, während welcher Zeit er einige Millionen Stufen der Betrachtung durchlief. In Bezug hierauf heisst es in einem Text**): „Und da blieb er eine Woche auf demselben Throne sitzen in dem seligen Bewusstsein seiner Freiwerdung."

Nun wandelte einige Götter ein Zweifel an, und sie dachten: „Sicher hat Siddhârtha sein Ziel noch nicht erreicht, denn er verlässt seinen Platz nicht." Der Meister, der ihre Gedanken durchschaute, that, um ihren Zweifel zu zerstören, ein Wunder durch Zauberei und erhob sich in die Luft. Nachdem er dies gethan, stellte er sich zur Nordseite des Thrones, doch etwas nach Osten, und blickte eine ganze Woche lang, ohne mit den Augen zu blinzeln, nach der Stelle, wo er endlich die Frucht so vieler tugendsamen Handlungen gepflückt hatte. Auf diesem Fleck ist später das Animisha-Heiligtum gebaut worden.***)

Darauf verbrachte er eine Woche damit, dass er einen Juwelen-Fusspfad (*ratnacañkrama*), der zwischen dem Thron und der Stelle wo er stand von Osten nach Westen angelegt war, auf und ab wandelte. Das ist später das Ratnacañkrama-Heiligtum geworden.

In der vierten Woche errichteten die Götter nordwestlich von dem Bodhibaum das Juwelenhaus. Dort auf einer Ruhebank sitzend, brachte er eine Woche

*) Diese Heldenthaten hat der Buddha in seinen früheren Existenzen verrichtet.

**) Aus dem heiligen Buche Mahâvagga I 1, 1.

***) Animisha ist „nicht mit den Augen blinzelnd" und auch das Sternbild der Fische.

zu mit Ueberlegungen des metaphysischen Teiles der heiligen Schrift (Abhidharma piṭaka), insbesondere der Hauptstücke Anantanaya (Speculation über das Unendliche und das ganze Prasthâna (über die Ausgangspunkte.) Seit dieser Zeit ist die Stelle ein Heiligtum geworden, das Heiligtum vom Juwelenhaus mit Namen.

Nachdem er so beim Bodhibaume vier Wochen zugebracht hatte, begab er sich nach dem Banianbaum des Ziegenhüter's (Ajapâla), und überliess er sich Betrachtungen über den Dharma (Ordnung, Gesetz, Jugend) und dem seligen Gefühle der Freiwerdung.

(75) In der heiligen Schrift*) aber wird gesagt, dass der Herr nach seiner Erwachung eine Woche unter dem Bodhibaume an dem Ufer der Nairanjanâ zugebracht habe, dass er die zweite Woche unter dem Banianbaume des Ziegenhüters verweilte; die dritte unter dem Mucalinda; die vierte unter dem Râjâyatana, wo die Begegnung mit den Kaufleuten Trapusha und Bhallika stattfand, von der wir später sprechen werden, die fünfte wiederum unter dem Banianbaume des Ziegenhüters.**)

Wiederum anders lautet der Bericht zufolge einer dritten Ueberlieferung.***) In der ersten Woche bleibt der Herr unter dem Baume der Erkenntnis; in der zweiten machte er eine lange Wanderung, welche die ganze Himmelssphäre umfasste; in der dritten blickte er ohne zu blinzeln auf den Thron der Erkenntnis; in der vierten machte er eine kleine Wanderung,

*) Dieser Absatz ist von uns zugefügt worden, damit eine Ueberlieferung aus den heiligen Büchern nicht fehlen möge und um zugleich eine Idee von der mannigfaltigen Gestaltung der Sage zu geben.

**) Ueber die folgenden Wochen wird nicht besonders berichtet. Es scheint als ob einige die 3 Nachtwachen der Weihnacht, nandîmukhî im Lalitavistara, als ebensoviele Wochen gezählt haben. Thut man dies, so bekommt man die 5 Wochen des Mahâvagga + 2 = 7.

***) Im Lalitav. p 488.

welche sich vom östlichen Ocean bis zum westlichen ausdehnte; damals fand der Anschlag des Mâra gegen ihn statt, welcher in unserer Hauptquelle wie folgt erzählt wird.*)

Mâra, der böse Engel, welcher dem Grossen Manne die ganze Zeit nachgeschlichen war um ihm den Untergang zu bereiten, sah ein, dass Bodhisattva seiner Macht entgangen war. Trostlos und bekümmert setzte er sich auf den grossen Weg und zog, als wenn er eine Summe berechnete, 16 Striche in den Sand: „Ich habe die Vollkommenheit der Mildthätigkeit nicht erreicht, wie er; darum stehe ich mit ihm nicht gleich", dachte er und zog einen Strich. Darauf nach einander neun Striche, weil er wusste, dass er den Kürzeren gezogen habe im sittlichen Betragen, in der Entsagung, in der Klugheit, in der Stärke des Geistes, in der Geduld, in der Wahrhaftigkeit, in der Entschlossenheit, in der Freundlichkeit und der Gleichmütigkeit.

Da er sich selbst bewusst war, dass er den Kürzern gezogen hatte in den 10 Vollkommenheiten, welche nötig sind zur Erreichung der Kenntnis des übersinnlichen, der geistigen (76) Prädisposition und der Folgen, der Art wie man sich zum höchsten Grad der Barmherzigkeit erhebt, der Art wie man Wunder verrichtet, sowie des ganz unbehinderten Erkennens, und endlich in der Vollkommenheit, der Allwissenheit — da er sich alles dieses bewusst war, zog er noch sechs Striche.

Während der Geist der Finsternis so traurig dasass, sahen seine drei Töchter Tṛishṇâ, Arati und Ragâ, die eine Weile ihn gesucht hatten, ihn in trübe Gedanken versunken Linien mit der Hand ziehen. Sie nahten sich ihm und fragten nach der Ursache seiner Traurigkeit. „Liebe Mädchen", sagte er, „der Grosse

---

*) Was der Lalitavistara davon hat, darüber sogleich das Nähere.

Mönch ist aus meinem Reich und meiner Macht entflohen, und wie lange ich auch hinter ihm her gegangen bin und auf seinen Untergang gelauert habe, ich habe eine günstige Gelegenheit nicht entdecken können. Darum bin ich so unglücklich und bekümmert. Doch sie antworteten: „„Lieber Vater, wir sind Frauen, wisse das wohl. Gleich werden wir ihn in Fesseln der Liebe schlagen und so zu dir führen; sei unbesorgt!““ Mit diesen Worten gingen sie zu dem Herrn und sagten: „Wir umarmen Eure Füsse, Herr Mönch!“ Aber der Herr achtete nicht auf das was sie sagten, sah sie nicht an und verharrte in seiner seligen Betrachtung, während sein befreiter Geist sich zu der höchsten Sphäre erhob. Da die Töchter des Geistes der Finsternis wohl wussten, dass der Geschmack verschieden ist, dass einige Männer Gefallen finden an jungen Mädchen, andere an herangewachsenen Schönen, andere an Frauen mittleren Alters, wieder andere an bejahrten Matronen, beschlossen sie, ihn auf verschiedene Weise zu verlocken und nahmen verschiedene Gestalten an, bald die von jungen Mädchen, dann wieder die von erwachsenen Schönen, die noch nicht Mutter gewesen sind*), oder von Frauen, die ein oder zweimal geboren haben, von Erauen mittleren Alters und von alten Matronen. So nahten sie (77) sich dem Herrn, indem sie dieselben ehrerbietigen Worte wie vorhin aussprachen, aber ohne besseren Erfolg. Nun behaupten einige Lehrer, dass der Herr, als er die Nymphen in Gestalt alter Weiber herankommen sah, bestimmte, dass sie stets so zahnlos und greisharig bleiben sollten. Aber das ist nicht anzunehmen, weil der Meister so etwas nicht bestimmt haben kann. Nein, er sagte nur: „Geht hin, zu welchem Zwecke müht ihr euch so ab? so etwas

*) Wie wir, sprechen auch die Inder von schwangeren Wolken etc.

könnt ihr bei sinnlichen Menschen versuchen. Aber ein Tathâgata*) hat die Leidenschaft abgethan, die Sünde abgethan, die Verblendung abgethan." Und auf Anlass seiner fleckenlosen Reinheit sprach er, um das Gesetz zu verkünden, die zwei folgenden Strophen aus, welche im Buche Dhammapada, im Kapitel über die Buddha's stehen:

Ihn, dessen Reich nicht überwältigt wird,
Den Niemand in der Welt besiegen kann,
Den Buddha, dessen Macht unendlich ist,
Auf welcher Spur erjagt Ihr ihn, der spurlos**) ist?

Ihn, den kein Zauber, keine Lust,
Den nirgend Gier***) verführen kann,
Den Buddha, dessen Macht unendlich ist,
Auf welcher Spur erjagt Ihr ihn, der spurlos ist?

Da sagten die Nymphen: „Der Vater hat die Wahrheit gesprochen, der gute Meister ist nicht durch Leidenschaft†) zu fangen." und gingen zu ihrem Vater zurück.

Eine andere Ueberlieferung††) berichtet, dass Mâra, der Böse, in der vierten Woche (78) sich dem Meister des guten Wandels näherte und sagte: „Gehe in's

---

*) Thathâgata ist offenbar ein Synonym von Sugata; tathâ bedeutet hier wie in *thathya, yathâtathâ, vitatha* wie sich's gehört, unfehlbar." Ein ähnlicher Ausdruck, der darum auch von der nicht fehlenden, ewig wandelnden Sonne gilt, ist *vijjâcaraṇasampanno* „Jemand reich an Wissen und Tugend". Nach einem Pali-Wörterbuch soll *tathâgata* auch bedeuten: „ein lebendes Wesen"; doch dies wird wohl auf einer Verwechselung zwischen *satta*, Sanskrit *sattva* ein lebend Wesen und *satta* Sanskrit *çakta* mächtig kundig, beruhen. In einem der Edicte Açoka's wird der Buddha *sata* (i. e. *satta*) genannt; die natürlichste Uebersetzung davon ist „Meister."

**) „Ohne Grund, ohne festen Fuss" oder „spurlos" liegt in dem Worte *apada*, und zugleich „fusslos". Letzteres ist ein gewöhnliches Beiwort der Sonne.

***) Auch hier sind die gewählten Ausdrücke doppelsinnig und daher nicht wiederzugeben.

†) auch Liebe, und eigentlich Färbung.

††) Lalitav. p 489.

Nirvâṇa ein*), Herr! Gehe in's Nirvâṇa ein, Tathâgata!" Doch der Tathâgata antwortete: Ich werde nicht in's Nirvâṇa eingehen, bevor ich Priester habe, die meine Lehre verkündigen, bevor ich vier Abteilungen unter meinen Anhängern habe, bevor ich eine Gemeinde gestiftet habe, welche das Gesetz Buddha's befolgt." Der Böse geht zur Seite, traurig, grollend und aus dem Feld geschlagen und zieht mit einem Holz Striche auf den Grund. In diesem Zustande finden ihn seine drei Töchter Tṛishṇâ, Rati und Arati. Was darauf folgt stimmt in der Hauptsache mit dem Obenerzählten überein. Nachdem die Nymphen in alte Weiber verwandelt sind, gehen sie auf den Rat ihres eigenen Vaters zu dem Tathâgata, um Vergebung zu erbitten, nachdem sie ihre Sünden ihm gebeichtet haben. Darum ist es gut, dass Jemand der gesündigt hat, beichtet, die Sünde scheut und sich vor den Folgen hütet.

In der heiligen Schrift**) wird gesagt, dass Mâra zweimal den Herrn mit gehässigen Worten anredete, einmal in Uruvilvâ, ein andermal etwas später. Er sprach in Versen ungefähr also: „Du bist gebunden mit allen Banden, himmlischen und irdischen; Du bist mit dem grossen Band gebunden; Du wirst mir nicht entgehen, Mönch"! Doch der Buddha antwortete, ebenfalls in Versen, dass er von allen Banden frei, und Mâra geschlagen sei. Mâra merkte nun, dass der Meister ihn kannte und verschwand.

Nachdem er sich eine Woche unter dem Banianbaume des Ziegenhüters aufgehalten hatte, ging der Herr nach Mucalinda.***) Während er dort eine

*) Das ursprüngliche Wort parinirvâti ist eigentlich, ganz erlöschen, ausgeblasen werden, zur Ruhe kommen.

**) Mahavagga 1, 11 und 13.

***) Name eines Berges, eines Baumes, eines See's und der darin wohnenden Schlangengeister (nâga), welche Schlangengestalt haben. Im Lalitiv. lautet der Name Mucilinda; die

Woche zubrachte, wurde es anhaltendes Regenwetter*). Um ihn gegen die Kälte und Nässe zu schützen, umgab ihn Mucalinda, der König der Schlangen, zweimal mit (79) seinen Windungen und breitete seine Haube über ihm aus, so dass er ungehindert wie in einem Saale sich bewegen konnte und auf dem Königsthrone sitzend das selige Bewusstsein seiner Freiwerdung geniessen konnte.

Hiermit waren die sieben Wochen**) beendet. Während all dieser Zeit hatte der Buddha weder seine Kleidung geändert, noch etwas gegessen; doch da beschloss er wieder sein Gesicht zu waschen. Indra, der Himmelskönig, reichte ihm dabei als Schutz gegen Krankheiten Operment, welches auch der Meister als Cosmeticum des Körpers gebrauchte. Darauf gab ihm Indra ein Zweigstück von der Betelpflanze zum Reinigen der Zähne, und Wasser, um den Mund zu waschen. Der Buddha machte Gebrauch davon, spülte den Mund (oder: wusch das Gesicht) mit Wasser aus dem See Anavatapta und blieb unter dem Râjâyatana-Baume sitzen.

---

fünfte Woche wird dort von Buddha zugebracht. Nach Mahâvagga 1, 3 ist es die dritte Woche, aber wenn man die drei Nachtwachen als Wochen zählt, die fünfte. Anders bei Hardy, *Manual* p 182.

*) Die Töchter Mâra's waren also nur vorübergehende, fantastisch geformte und weggehende, wie vor Alter dahinsiechende Wolken.

**) Die Zählung giebt 6 Wochen. Der Mahâvagga lässt den Buddha nach seinem Aufenthalte unter dem Mucalinda eine Woche unter dem Râjâyatana (Königsplatz) verweilen und dort die Begegnung mit den beiden Kaufleuten geschehen, von der wir gleich zu sprechen haben. Der Lalitavistara teilt die Zeit so ein: 5te Woche Aufenthalt bei Mucalinda, 6te bei des Ziegenhüters Banianbaum, 7te unter dem Baume Târâyaṇa, wo die Begegnung mit den zwei Kaufleuten eintritt. Trotzdem der Lalitavistara die nördliche Ueberlieferung enthält, stimmt derselbe besser überein mit dem südlichen Mahâvagga, als es die Einleitung in die Jâtaka's thut.

Zu dieser Stunde zogen zwei Kaufleute, die Brüder Trapusha und Bhallika, mit 500 Wagen von Orissa nach dem Mittelland*). Ein Engel, aus ihrer eigenen Verwandtschaft, hemmte da mit einem Male die Wagen, sodass sie nicht weiter konnten, und trieb sie an, dem Meister Nahrung anzubieten. Die Brüder gaben dieser Ermahnung Gehör und gingen mit einem Mehlkuchen und Honig zu dem Meister, welchem sie die Ehrenspeise anboten mit den Worten: „Herr, beweis uns die Gnade, diese Speise von uns anzunehmen.“ Der Buddha, dessen Napf an dem denkwürdigen Tage, als er das Milchgericht der Sujâtâ empfangen hatte, verschwunden war, dachte bei sich: „die Tathâgata's nehmen nichts mit den Händen an; worin soll ich denn nun (80) das Angebotene annehmen?“ Kaum erkannten die vier Welthüter, was in seinem Gemüte vorging, als sie ihm vier Saphirschalen anboten. Der Herr lehnte sie ab. Darauf boten sie ihm vier Schalen aus bohnenfarbigem Edelstein an, welche er annahm und aus Mitleid mit den Gebern, um keinen derselben zu kränken, so in einander setzte, dass es nur eine Schale zu sein schien. Aus dieser kostbaren Schale nun nahm der Herr das Mahl und nach Beendigung desselben dankte er den Brüdern für ihre freundliche Aufnahme. Dieselben legten da Bekenntnis ihres Glaubens an den Buddha und das Gesetz ab und wurden Laien-Mitglieder. Darauf sagten sie: „Herr! gieb uns etwas, das wir verehren können!“ Nun zog der Buddha

*) Im Pâli *Tapussa*. Das Jâtaka hat Tapassu und Bhalluka, wahrscheinlich aus Irrtum, denn der Mahâvagga hat Tapussa und Bhallika, und damit stimmen die verdorbenen Formen in der Barmanischen Lebensbeschreibung, nämlich Tapussa und Palekat, überein. Nach dem Lalitavistara sind die Beiden aus dem Nordland und kehren dahin aus dem Dekhan zurück.

**) Er heisst im Lalitavistara Çikhaṇḍin weiland ein Brahmane, dann im höchsten Himmel wieder geboren.

mit der rechten Hand einige zu Reliquien bestimmte Haare seines Kopfes aus und schenkte sie ihnen. Die zwei Kaufleute haben später, als sie in ihre Stadt zurückgekehrt waren, die Reliquien beigesetzt und ein Heiligtum darüber errichtet. Trapusha und Bhallika sind also die beiden ersten Laien-Mitglieder in der Welt gewesen, die Bekenntnis ihres Glaubens an den Buddha und das Gesetz ablegten, nicht zugleich an die Kirche, die ja damals noch nicht gestiftet war.

Der vollendete Weise begab sich darauf wieder nach des Ziegenhüters Banianbaume. Als er sich darunter gesetzt hatte, erkannte er, wie schwierig das Gesetz war, zu dessen Erkenntnis er durchgedrungen, und wurde zweifelhaft, ob er das von früheren Buddha's befolgte und von ihm wieder entdeckte Gesetz anderen verkünden solle. Nun dachte der grossmächtige Gott Brahma: „O wehe, wehe! Die Welt wird zu Nichte werden!" und sofort begab er sich mit den übrigen mächtigen Beherrschern der Natur, Indra, Suyâma, Santushita und Vaçavartin, dem Erzengel, um den Meister zu bitten, dass er doch das Gesetz verkündigen solle. Und der Herr gelobte dies zu thun.

Während er bei sich selbst überlegte, wem er das Gesetz zuerst verkünden solle, fiel seine Wahl auf Ârâla Kâlâma, den Sophisten, weil derselbe sich das Gesetz schnell würde aneignen können. Durch eine Eingebung wurde er jedoch gewahr, dass der Sophist bereits vor einer Woche verschieden war. Der Meister bedauerte es zwar, aber es war nichts daran zu ändern. Nun kam (81) ihm Udraka, Râma's Sohn, vor den Geist, doch durch eine Eingebung kam er zur Erkenntnis, dass auch dieser am vorhergehenden Abend gestorben war. Ferner dachte er an die fünf geistlichen Brüder, welche ihm so viele Dienste erwiesen hatten, und als er nun ausgeforscht, dass

sie in Benares im Gazellenhaine (Mṛigadâva) sich aufhielten, stand sein Beschluss fest, dahin zu wandern und „das Reich des Gesetzes auszubreiten*)".

---

13) Erste Verkündigung der Lehre.

Nachdem er noch einige Tage im Umkreis des Thrones der Erkenntnis unter dem Feigenbaum verweilt und von Almosen gelebt hatte, nahm er sich vor am Vollmondstag des Monats Âshâḍha (Juni-Juli) in Benares zu sein. Am 14. erhob er sich mit der ersten Morgendämmerung, nahm seinen Napf und seine Kleider, und legte einen Weg von 18 Stunden**) zurück, sodass er noch an demselben Tage

*) Der Ausdruck *dharmacakram pravartayati* wird von den Tibetanern aufgefasst „als Rad des Glaubens drehen". Das ist nicht ganz unrichtig, aber nur halb wahr; *cakram* ist hier: „Kreis, Gebiet, Reich"; *pravartayati* ist hier: „fortlaufen lassen, beginnen". Dass die Phrase der Politik oder dem Rechtswesen entlehnt ist, war den älteren Buddhisten wohl bekannt, z. B. im Lalitav. 414 steht: „ich werde ein König sein, ein Herrscher, der die Herrschaft der Ordnung handhabt *(dharmacakrakaraṇo)*, der versehen ist mit allen Befugnissen". Ferner wird hier angespielt auf die etymologisch mögliche, doch historisch spätere und mythologisch-rhetorische Bedeutung: „das Rad der Ordnung lenken", insofern der Sonnengott, der höchste Buddha, gemeint ist. Sonst 527 (cf. Mahâvagga I 6, 8) steht: „Ich werde nach Benares gehen, um die Trommel der Unsterblichkeit zu rühren, ich werde nach Benares gehen, um den im Weltall ungehemmten Lauf der Ordnung (der Dinge, der Natur) eintreten zu lassen." Auch hier hatte man die Sonne in Gedanken. Darum heisst das *dharmacakra* das Reich der Ordnung, und zugleich metaphorisch, der Lauf der Ordnung: *dvâdaçâkâra* zwölfformig, von zwölferlei Art, im Lalitav. p 183 und 542, wegen der zwölf Monate des Jahres, und zugleich *triparivarta* dreiwendig, dreifältig. Beide Ausdrücke kommen auch im Mahâvagga 1, 6 vor.

**) Im Original *yojana*, das wie unser Stunde als Einheit für Entfernungen gebraucht wird. Ebensogross wie

zu Ṛishipatana*) ankam. (82) Bevor er an dem angegebenen Orte anlangte, hatte er unterwegs eine Begegnung mit einem gewissen Upaka, einem Mönche des Âjîvika-Ordens. Die Begegnung fand zwischen Gayâ und dem Baume der Erkenntnis statt. Upaka, über den Anblick des Herrn erstaunt, sagte: „Wie sind deine Sinne vergnügt, Gautama! und deine Farbe rein, hell und gelbschimmernd! Wie der Herbstmond hell, unbewölkt und leuchtend ist, so auch dein rundes Antlitz! Bei welchem Meister ist der Herr Gautama in der Lehre gewesen."

Der Herr antwortete: „Ich habe keinen Lehrmeister, meines Gleichen besteht nicht; ich bin der einzige vollendete Weise, Ruhige, Fleckenlose." Upaka erwiederte: „„Du erklärst also, dass du Grossmeister bist."" „Ja, ich allein bin Meister (und: Gebieter, Anweiser) in dieser Welt, ich bin der Allerhöchste; unter Göttern, Dämonen und Geistern giebt es Niemaṇd mir Gleichen." Als Upaka weiter fragte: „„Du erklärst also ein Jina**) zu sein"" antwortete jener: „Ja, ich bin der unendliche Jina, und diejenigen, welche, wie ich, die Unreinheit besiegen, sind auch Jina's.

---

unsere „Stunden" können die hier gemeinten *yojana* wohl nicht sein, denn mit der Sage ist offenbar gemeint, dass die Sonne am längsten Tage einen Weg von 18 yojana täglich zurücklegt, 18 Stunden am Himmel steht. Da bei den Indern der Tag in 30 Stunden eingeteilt zu werden pflegt, wird die Sage in der bekannten Form wahrscheinlich auf einer Breite entstanden sein, wo der längste Tag $^{3}/_{5}$ von 24 Stunden dauert, nämlich $\pm$ 33° im Panjâb oder in Kashmir (Anm. d. Uebers. Statt dieser mythologisirenden Erklärung liegt eine andere näher, dass nämlich mit yojana wie gewöhnlich 4 Kos gemeint ist, so dass 18 Yojana ungefähr der Entfernung Buddha-Gayâ's von Benares gleichkommt).

*) d. h. Ort wo der Seher (d. h. Sonne) niedersteigt.

**) Dies Wort bedeutet „Ueberwältiger, Bezwinger und Machthaber" und gehört zu *jinâti*, überwältigen, bezwingen, nicht zu *jayati* besiegen, wie sehr auch die Begriffe beider in einander übergehen.

Ich will nach Benares, um die Trommel zu rühren, welche die Welt aufwecken soll zum ewigen Leben; um da den Lauf der Ordnung anheben zu lassen (und: das Reich des Gesetzes in Gang zu bringen)." Hierauf verabschiedete sich Upaka und der Herr setzte seinen Zug fort.*)

Einige**) melden, als er das Ufer des Ganges erreichte, habe der Fluss sehr hoch gestanden. Er ging also nach der Fähre, um sich übersetzen zu lassen. Der Ferge sagte: „Bezahlt erst euer Fahrgeld, Gautama!" „„Das besitz' ich nicht, lieber Mann"", sagte der Tathâgata und damit flog er durch die Luft nach dem anderen Ufer. Der Fährmann fühlte Reue, dass er einen so ehrwürdigen***) Mann nicht übergesetzt habe und fiel jammernd und bewusstlos (83) zur Erde. Ein Kamerad des Schiffers brachte Nachricht von dem, was vorgefallen, zum König Bimbisâra; er sagte: „Ein Mönch, Majestät! ein Gautama, hat, als das Fahrgeld von ihm verlangt wurde, erklärt, es nicht bezahlen zu können, und ist darauf durch die Luft ans andere Ufer gekommen." Nachdem der König dies gehört hatte, verlieh er von jener Zeit an allen Mönchen Befreiung von Fahrgeld.

---

*) Diese Begegnung, welche dem Jâtaka mit ein paar Worten gemeldet wird, ist hauptsächlich nach dem Lalitavistara beschrieben, von dem die heilige Schrift der südlichen Buddhisten, Mahâvagga 1, 6, nur in kleinen Einzelheiten abweicht. Auch aus den Werken Hardy's und Bigandet's, geht hervor, dass die südliche Ueberlieferung in diesem Punkte in nicht nennenswerter Weise von der nördlichen sich unterscheidet.

**) Lalitavistara p 528.

***) Mit dem Wort *dakshinîya* hat man hier, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, den Nebengedanken von *dakshiṇa* geschickt verbunden, weil, was Gautama thut, ein geschicktes Stück war. Nicht ohne Absicht ist auch die Bezeichnung Tathâgata im Text gewählt, weil darin beide Begriffe von geschickt und gut liegen. Mit andern Worten *dakshiṇîya* und *tathâgata* sind in alter Zeit synonym gewesen.

Gegen Abend erreichte er, der Tathâgata, Ṛishipatana. Als die Fünf ihn aus der Ferne kommen sahen, riefen sie aus: „Dort kommt der würdige Ascet Gautama an, der sicher von seinem übertrieben strengen Lebenswandel zurückgekommen ist; denn er sieht gut, blühend und glänzend aus."*) Sie machten unter einander aus, die gewöhnlichen Höflichkeiten, wie Grüssen etc., mit ihm nicht zu wechseln, und ihn nur zu ersuchen, Platz zu nehmen. Weniger konnte man nicht thun; denn er war doch immerhin eines angesehenen Mannes Sohn und hatte daher auf diese geringste Anstandsform Anspruch. Der Herr, welcher mit seiner alldurchdringenden Erkenntnis ihre geheimsten Gedanken ergründete, bewirkte, dass eine Stimmung der Zuneigung sich ihrer trotzdem bemächtigte, derzufolge sie sich über ihre Absprache hinwegsetzten. Sie begrüssten ihn, standen von ihren Sitzen auf, um ihm entgegen zu gehen und liessen es, mit einem Worte, nicht an den üblichen Höflichkeitsformen fehlen; aber, da sie noch nicht wussten, dass er ein vollendeter Buddha wäre, redeten sie ihn nur mit „Langlebiger" an, wie man bei Seinesgleichen und Niedrigern zu thun pflegt. Da sagte der Herr: „Mönche! ihr dürft mich weder mit dem Namen, noch mit „Langlebiger" anreden! Ich bin ein Tathâgata, welcher die vollendete Erkenntnis erreicht hat." Nachdem er sie so mit seinem Buddhatum bekannt gemacht hatte, setzte er sich auf den erhöhten Buddhathron, und da (84) zur Zeit des Vollmonds im Monat Âshâḍha, umringt von 180 Millionen höherer Wesen, hielt er vor den Fünfen die unter dem Namen „erste Verkündigung des Gesetzes"**) bekannte Predigt.

---

*) Dasselbe hatte am selben Tage auch Upaka bemerkt.

**) Im Texte *dhammacakkappavattana*, was nur halb übersetzbar ist.

In dieser Rede ermahnte er seine Zuhörer, die beiden Extreme zu vermeiden und den Mittelweg zu wandern. Das eine Extrem ist: Sklave der sinnlichen Genüsse zu sein, was gemein, niedrig, eines Edeln und Weisen unwürdig ist und bedenkliche Folgen nach sich zieht. Das andere Extrem ist: Heil in der Selbstkasteiung*) zu suchen, was beschwerlich, eines Edeln und Weisen unwürdig ist und bedenkliche Folgen haben kann. Der Mittelweg nun, welcher Licht und Erkenntnis bringt, und zur vollen Weisheit und Erlösung führt, ist, in acht Teile gebracht, richtige Einsicht, richtige Gedanken, richtige Sprache, richtiges Betragen, richtiger Unterhalt, richtige Anstrengung, richtige Erinnerung und richtiges Nachdenken. Dieser Weg ist das praktische Mittel um Befreiung zu erlangen von körperlichen und geistigen Leiden und fällt daher zusammen mit der letzten der vier Hauptwahrheiten**), welche bei der ersten Predigt verkündigt wurden. Davon hat der Buddha unter dem Baume der Erkenntnis (und: der Erweckung) eine weite und helle Einsicht erlangt.

Unter den Zuhörern war Kauṇḍinya der erste, welcher zugleich mit einer sehr grossen Anzahl höherer Wesen den Weg des Heils antrat und in Genuss des ersten Grades der Heiligkeit versetzt wurde. Von dieser Zeit an führte Kauṇḍinya den Beinamen Âjñâta, weil der Herr zu ihm sagte: „Hast du es verstanden (aññâsi), Kauṇḍinya?“

Den folgenden Tag wurde der ehrwürdige Vater Vâshpa bekehrt, und in den drei folgenden Tagen nacheinander Bhadrika, Mahânâman und Açvajit. Nachdem der Meister alle fünf in dem Wege des Heils befestigt und am fünften Tage der zweiten Mo-

*) Das Wort *attakilamatha* ist noch dehnbarer als das deutsche, da es eigentlich Selbstabmüdung bedeutet.

**) Siehe oben p 91.

natshälfte zusammengerufen hatte, hielt er eine zweite Predigt, nach deren Ablauf die Fünf die Würde von Arhanten (Hochwürdigen, Magister, sonst auch mit Grossmeister übersetzt) erwarben.

---

(85) 14) Erwerbung von Schülern. Bekehrung des Bimbisâra.

Nicht lange darauf ereignete es sich, dass der Meister einen gewissen Yaças traf, einen Jüngling von guter Familie aus Benares, welcher Nachts das Haus aus Ekel vor der Welt verlassen, um sich dem geistlichen Stande zu weihen.*) Der Herr entdeckte in ihm eine vielversprechende Anlage, rief ihn zu sich und unterrichtete ihn. In der That war Yaças bereit, den Weg des Heils zu wandern und an einem folgenden Tage wurde er Arhant. Seine Bekehrung hatte auch die seines Vaters, eines reichen Kaufmannes, zur Folge. Er war das erste Laienmitglied, welches sein Bekenntnis des Glaubens an Buddha, das Gesetz und die Kirche ablegte.**) Auch die Mutter und die bisherige Gattin des Yaças traten der Lehre bei. Sie waren die ersten weiblichen Laienmitglieder. Bald folgen vier Genossen von Yaças: Vimala, Subâhu, Pûrṇajit und Gavâmpati, dem Vorbilde ihres Freundes; auch noch Andere liessen sich

*) Der Grund, weshalb Yaças sein Haus verlässt, ist derselbe, aus dem der Bodhisattva aus dem Palaste floh. Die Geschichte ist eine abgekürzte Wiederholung der Flucht Siddhârtha's; so wenigstens im Mahâvagga I, 7. In Einzelheiten abweichend ist die Geschichte bei den nördlichen Buddhisten, wie sie bei Schiefner p 247 vorkommt.

**) Trapusha und Bhallika hatten nur die zwei ersten Artikel des Glaubens angenommen und annehmen können; siehe oben p 102.

in den Orden aufnehmen, so dass in kurzer Zeit der Meister 60 hochwürdige Jünger um sich sah.

Während der Regenzeit*) blieb er bei Benares. Nach dem Ende dieser Jahreszeit sandte er seine 60 Schüler nach allen Richtungen aus, um ihre geistliche Pilgerfahrt anzutreten, während er sich nach Uruvilvâ begab.**) (86) Unterwegs begab er sich in einen Busch und setzte sich an den Fuss eines Baumes. Gerade zu der Stunde trieben sich dort 30 Gesellen, die Bhadravargîya's (d. h. die von der gesegneten Schaar) umher. Neunundzwanzig derselben hatten Frauen, nur der Dreissigste nicht; deshalb hatten sie für ihn eine Hure geholt.***) Nun war die Hure, als man guter Dinge war, mit dem Eigentum Jener davongelaufen. Ihres Gefährten wegen suchten die Gesellen dem schlechten Frauenzimmer auf die Spur zu kommen, und so kamen sie in den Busch, wo sie den

*) Die Regenzeit, deren Dauer vom Vollmondtag im Âshâḍha bis zum Vollmond im Kârttika (ungefähr 21. Juni bis zum 21. October) angesetzt wird, ist in gewisser Hinsicht für die buddhistischen Mönche die Ferienzeit, weil sie so lange im Kloster zubringen dürfen und nicht umher zu wandern brauchen. Aber es ist auch zugleich derjenige Teil des Jahres, in welchem sie das Volk durch Predigten etc. in der Lehre befestigen müssen. Dass in Bezug auf die Dauer der Ferien Unsicherheit herrscht, wird sich später ergeben.

**) Der Buddha muss nach dem unveränderlichen Dharma der Natur auf diesem Punkte aufgehen, sechs Monate nachdem er sich dort im Frühling befand, also nach unserer Rechnung am 21. September. Die Ferien können nur drei Monate gedauert haben. Wir kommen später hierauf zurück. Uruvilvâ scheint der Ostpunkt zu sein nicht nur am 21. März oder 21. September, sondern im Allgemeinen der Punkt, wo die Sonne ihren täglichen Lauf beginnt.

***) Bei den nördlichen Buddhisten pflegen die Fünf *bhadravargîya's* genannt zu werden, nach Schiefner p 248 heissen auch Yaças und seine vier Genossen Vimala, Pûrṇa, Sabâhu und Gavâmpati die zweite Fünfzahl Bhadravargîyas. Die 30 (29½) sind die Tage des Monats Bhâdrapada (August—September).

Buddha sahen und fragten, ob er unterdessen eine Frau gesehen habe. „Was wollt ihr, Jünglinge! mit dieser Frau?" fragte seinerseits der Herr. Die Gesellen erzählten ihm den Fall. Und der Buddha richtete aufs neue das Wort an sie, indem er sagte: „Was ist besser, dass ihr die Frau oder euch selbst sucht?" Als sie antworteten: „das Letztere", bittet er sie, sich zu setzen, unterwies sie mit erbaulichen Erzählungen, und es gelang ihm, sie zu seiner Lehre zu bekehren, worauf er sie wie seine früheren Schüler nach allen Richtungen aussandte.*)

Zu Uruvilvâ lebten drei Gebrüder Kâçyapa, die man, um sie zu unterscheiden, Kâçyapa von Uruvilvâ, von dem Flusse und von Gayâ nannte. Es waren fromme und weise Brahmanen, Asceten derjenigen Art, welche gewundene Flechten tragen und Verehrer des Feuergottes Agni sind. Der erstgenannte der Brüder stand an der Spitze von 500 Asceten, der zweite hatte 300, der letzte 200 unter sich. Diese gelehrten Leute wurden von Buddha, nachdem er zu Uruvilvâ angekommen war und drei und einhalb tausend Wunder**) gewirkt hatte, eingeladen, sich unter seine Schüler aufnehmen zu lassen. Dank der bewiesenen Wunderkraft gelang ihm sein Versuch. Dem Vorbilde der Kâçyapa's folgen (87) ihre 1000 Schüler, und von allen diesen umgeben bestieg der Meister einen Berg, Gayâçîrsha oder Gayaçiras geheissen. Von dieser Stelle aus hielt der Herr an seine Jünger

*) Noch vor diesem Ereignis kam Mâra zweimal zu dem Herrn, um höhnende Worte an ihn zu richten; wir haben darüber p 98 fg berichtet.

**) Die fünf ersten Wunder findet man ausführlich erzählt in Mahâvagga I, 15 fgg. und bei Schiefner p 250. Wie wichtig sie auch für die Mythologie des arischen Altertums sein mögen, müssen wir doch, um die uns gesteckten Grenzen nicht zu überschreiten, uns damit begnügen, auf die oben angegebene Quelle und Hardy *Manual* p 189 zu verweisen.

eine Rede über „Lichterlohe Glut“. Er sprach ungefähr so:*)

„Alles, Ihr Mönche, steht in lichterloher Glut. Und warum steht alles in Glut? Weil, Ihr Mönche, das Auge in Glut steht, die wahrnehmbaren Objecte in Glut stehen, das Unterscheidungsvermögen des Auges in Glut steht, die Berührung der Sehkraft mit den Objecten in Glut steht, und Alles, was infolge dieser Berührung gefühlt wird als angenehm oder unangenehm oder keins von beiden, auch in Glut steht.**) Wodurch steht es in Glut? Durch das Feuer der Liebe, des Hasses, der Verblendung; durch Geburt, Alter, Tod, Kummer, Elend, Schmerz, Niedergeschlagenheit, Missmütigkeit steht es in Glut, sage ich. Wie es mit dem Auge ist, so ist es auch mit dem Gehör, mit dem Riechorgan, mit der Zunge, mit dem Körper, mit dem innern Sinn und allem, was damit zusammenhängt und aus diesem Zusammenhange hervorgeht.

„Wer diese Dinge begreift, Ihr Mönche, wie ein gelehriger Schüler der edeln und weisen Meister, hat keine Lust mehr im Auge, an den wahrnehmbaren Objecten, am Unterscheidungsvermögen des Auges etc., ebensowenig im Gehör, im Riechorgan etc. etc. Hat man erst keinen Gefallen an diesen, dann wird man abwendig davon; infolge dessen wird man davon frei und begreift, dass man davon los ist, und darauf wird man inne, dass das Geborensein***) ein Ende hat, dass die Uebungszeit für ein geistliches Leben überstanden

---

*) Mahâvagga I, 21.

**) Das Wort in „Glut stehend“ bedeutet auch zugleich gequält.

***) Dies kann schwerlich die Bedeutung sein, aber so wird es allgemein von den Buddhisten aufgefasst. Wir unsererseits zweifeln nicht daran, dass die eigentliche Bedeutung dieser augenscheinlich vorbuddhistischen Phrase eine andere ist. Vgl. Muṇḍaka-Upanishad 3, 1, 5.

ist, dass gethan ist, was gethan werden muss, dass nichts mehr für das Leben hier auf Erden übrigbleibt."*)

(88) Nachdem der Buddha diese Rede gehalten hatte, welche auf seine Zuhörer einen tiefen Eindruck machte, zog er mit den Tausend, welche er zu Arhanten erhoben hatte, nach Râjagṛiha zu dem Ende, um das Versprechen, das er seiner Zeit dem Könige Bimbisâra gegeben hatte, zu erfüllen. In der Nähe der Hauptstadt angekommen, wählte er das Heiligtum Supratishṭha**) im Park Yashṭivana (d. h. Steckenhain) zu seinem Aufenthalte. Kaum hatte der König Nachricht erhalten, dass der Meister angekommen wäre, so begab er sich mit einem zahlreichen Gefolge von Brahmanen und Bürgern nach dem Parke, und vor dem Buddha angelangt, warf er sich demütig zur Erde und hielt sich darauf mit seinem Gefolge in ehrerbietigem Abstand.

In der dort versammelten Menge waren Manche, bei denen einiger Zweifel entstand, ob der Grosse Mönch in der Lehre des Kâçyapa von Uruvilvâ war, oder ob es umgekehrt der Fall sei. Da der Herr ihre geheimen Gedanken erriet, so richtete er, um den Leuten aus ihrem Irrtum zu verhelfen, das Wort an Kâçyapa und sprach die Strophe:

„Was war es, dass Du, Uruvilvâ's Bürger,
Das Feuer aufgabst, der Du schwach dich nennest?***)
Ich frage dich, Kâçyapa, nur dies eine:
Warum verliessest du das Feueropfer?"

---

*) Die von Burnouf *Lotus de la bonne Loi* p 480 gegebene Uebersetzung: „il n'y a plus lieu *à revenir* ici-bas" fügt etwas zu, was nicht dasteht. — Was der Barmanische Lebensbeschreiber (Bigaudet I, 149) giebt, hat den Charakter einer Paraphrase. Das oben Mitgeteilte ist der heiligen Schrift selbst entlehnt.

**) Pali: Supatiṭṭha. Hieraus und aus der tibetanischen Uebersetzung „fest" (bei Schiefner p 254) ist die sanskritische Form erschlossen.

***) Kaçyapa, Pali Kassapa, ist die personificirte Morgen-

Kâçyapa, der die Absicht des Herrn erkannte, antwortete ebenfalls in einer Strophe:

Gestalt, Geschmack, Ton und Geruch, Genüsse
Und Weiber wünschend*) preisen das Opfer Manche;
Doch als ich sah, dass in der Wurzel faul es,
Da fand ich nicht Freude an Spend' und Opfer.

(89) Nachdem er diese Worte ausgesprochen hatte, warf er sich auf die Erde vor dem Tathâgata, um zu zeigen, dass er dessen gehorsamer Schüler sei, und sein Haupt auf dessen Füsse legend, rief er aus: „Herr, Ihr seid der Meister (Gebieter); ich bin Euer Jünger (gehorsamer Diener)". Darauf erhob er sich siebenmal in die Luft, stieg herab, verneigte sich vor dem Tathâgata und setzte sich in ehrerbietiger Entfernung von ihm. Als die Menge dieses Wunder sah, rief sie: „Wie mächtig sind doch die Buddha's, dass der Tathâgata Jemand von so tiefgewurzelter Ueberzeugung wie dem Kâçyapa, welcher sich selbst für einen Grossmeister hielt, den Schleier von den Augen reissen und ihn bezwingen kann", und sie verherrlichten den Meister. Und der Herr sprach: „Es ist nicht zum ersten Male, dass ich den Kâçyapa bezwungen habe, sondern auch in der Vorzeit habe ich

---

dämmerung, die graue Vorzeit, und wird als Schlange vorgestellt. Er ist der Stammvater der Schlangen, so dass Kâçyapa d. h. ein Nachkomme des Kaçyapa, auch Schlange bedeutet. Das erste der Wunder, deren wir oben p 109 fg Erwähnung thaten, besteht darin, dass der Buddha die giftige Schlange in Kâçyapa's Haus durch seinen eigenen grösseren Glanz überstrahlt, d. h. in das Sternbild der Schlangen Açleshâ, Hydra, kam die Sonne drei Monate nach dem 21. März; später im Jahre wurde es nach Sonnenuntergang im Westen sichtbar, schien dem Buddha zu *folgen*. Der rätselhafte Vers scheint zu bedeuten: „Was hast du gethan, dass du dein eigenes Feuer (Licht) aufgabst und bekanntest der Schwächere zu sein" d. h. vor meinem grösseren Lichte zu weichen.

*) Einige Worte dieses dunkeln Verses sind unklar.

dasselbe gethan" und darauf erzählte er das Jâtaka*) von Mahânârada-Kâçyapa, woran er die Erklärung der vier Hauptwahrheiten knüpfte. Der König von Magadha wurde zugleich mit 11 Myriaden bekehrt und trat in das erste Stadium des Wegs zum Heile ein, während tausend das Glaubensbekenntnis als Laien ablegten.

Damals war es, dass der König sich bei dem Meister niedersetzte und ihm erklärte, dass die fünf frohen Erwartungen, welche er einstens als Prinz gehegt hatte, jetzt vollständig erfüllt wären. Seine erste frohe Hoffnung war, als König gekrönt zu werden; die zweite, dass der vollendete Buddha sein Reich besuchen werde; die dritte, dass er dem Herrn seine Aufwartung werde machen können; die vierte, dass der Herr ihn im Dharma unterrichten werde; die fünfte, dass er den Dharma des Herrn annehmen werde. Hierauf legte Bimbisâra das Glaubensbekenntnis ab, indem er dreimal die Formel wiederholte: „Ich nehme meine Zuflucht zu dem Buddha; ich nehme meine Zuflucht zu dem Dharma (Gesetz, Ordnung); ich nehme meine Zuflucht zu der Gemeinschaft**) der (90) Heiligen." Er lud ferner den Meister auf den folgenden Tag zum Mittagessen ein und entfernte sich nach ehrerbietigem Grusse.

Am folgenden Morgen in der Frühe strömten die Einwohner der Stadt hinaus auf dem Wege nach dem Lusthaine Yashtivana, um den Tathâgata zu sehen. Schon war der ganze Wald und ein grosser Teil des

*) Die Jâtaka's sind Erzählungen mit moralischer Tendenz, worunter auch Tierfabeln, welche der Buddha aus der Zeit seiner früheren Existenzen in dieser Welt mitteilt. In welcher Beziehung diese Art von Literatur mit dem aristokratischen Heldengedicht steht, werden wir später zu erörtern haben. Der Inhalt des genannten Jâtaka ist mitgeteilt bei Hardy *Manual* p 192.

**) *Sangha* Gemeinde, Congregation, Clerisei, Gemeinschaft der Heiligen, Kirche.

Weges angefüllt mit Menschen, welche sich drängten, um den herrlichen Anblick des grossmächtigen Meisters, an dem sie sich nicht satt sehen konnten, zu geniessen. Es hatte den Anschein, als ob der Buddha, in Folge des Zusammenströmens der Menschen, durch all das Gedränge hindurch die Stadt nicht erreichen könne und deshalb um seine Mahlzeit kommen würde. Indra, der Himmelskönig, hatte hiervon eine Ahnung, indem er fühlte, dass der Platz, auf welchem er sass, warm wurde, und als er nun durch Nachdenken zur Gewissheit gelangt war, dass die bewusste Gefahr in der That vorhanden war, beschloss er, ihr zuvorzukommen. Flugs nahm er die Gestalt eines Studenten an und unter dem Singen von Lobliedern auf den Buddha, das Gesetz und die Kirche erschien er in Gegenwart des grossmächtigen Meisters und machte weite Bahn unter der Menge*), die ihn sagen hörte:

„Der Sanftmütige mit den Sanftmütigen,
den früheren Zopfträgern, den Befreiten,
der Goldfarbige, Gehörnte
ist in Râjagṛiha eingezogen.**)

Der junge Student wiederholte zweimal diesen Spruch mit der Aenderung, dass an Stelle von „der

*) Um dies zu verstehen, muss man im Auge behalten, dass den Indern Indra sowohl für den Gott des hellen Himmels, als den des Regens gilt. Dies ist scheinbar ein Widerspruch, aber nicht in Wirklichkeit, weil man von dem Regen sagen kann, dass er den Wolken ein Ende mache, sie vertreibe und somit den Himmel wieder aufkläre.

**) Diese Strophe, sowie die zwei folgenden, sind, wie aus den Fehlern gegen das Versmass hervorgeht, nicht in ihrer ursprünglichen Form auf uns gekommen. Der Text im Mahâvagga I, 22, 13 ist durch und durch verdorben, etwas besser ist er in dem Jâtaka. Die Zweideutigkeit der gewählten Ausdrücke geht in der Uebersetzung verloren; *dânta* ist „sanftmütig, eingezogen" und „gezähmt" und „ein junger Stier"; in der letzten Bedeutung beinahe dasselbe wie „der Gehörnte". Das letzte Wort kann auch ausgelassen werden.

Sanftmütige mit den Sanftmütigen“ gesagt wurde: „der Freigewordene mit den Freigewordenen“ und „der Hinübergelangte (aus dem (91) Gebiet der Finsternis ans Ende der Nacht Gekommene) mit dem Hinübergelangten“. Dann sang er:

„Er, der zehn Wohnstätten, zehn Kräfte hat,
Zehn Gebote kennt und mit Zehn versehn,
Er, der Herr, von zehnmal hundert begleitet,
Ist in Râjagṛiha eingezogen.“

Ueber die glänzende Erscheinung des jungen Studenten betroffen, sagte die Schar:

„Woher ist dieser gekommen, und wessen ist er?“

Als der Student dies hörte, sang er:

„Er, der weise, sanft, allwissend,
Ein Buddha, über Allen steht,
Der ein Arhant, Sugata ist,
In dieser Welt — dem diene ich.“

Nachdem der Himmelskönig auf diese Weise für den Meister weite Bahn gemacht hatte, hielt derselbe mit einer Schar von 1000 Mönchen seinen Einzug in Râjagṛiha.

Bei dieser Gelegenheit machte der König Bimbisâra der Kirche, deren sichtbares Haupt Buddha ist, eine bedeutende Schenkung mit folgenden Worten:

„Ohne die drei Kleinode**), Herr, werde ich nicht sein können; zur Zeit oder zur Unzeit werde ich zu dem Herrn kommen. Da nun der Park Yashṭivana allzu weit und unser Park Veṇuvana***) näher liegt, will ich letzteren, welcher mir ein passender Aufenthalt für den Buddha scheint, abtreten. Durch die

---

*) Die *zehn* „Wohnstätten, Halteplätze“ stimmen mit den zehn Avatâra's von Vishṇu überein, insofern eine der Bedeutungen von *avatâra* ist: „Platz, wo man absteigt“.

**) *triratna*, *trîṇi ratnâni*, d. h. der Buddha, das Gesetz und die Kirche.

***) Pali Veluvana, Bambushain.

Annahme dieser Gabe wird der Herr mich sehr verpflichten."

Hierauf fand die feierliche Uebertragung statt: Der König nahm ein goldenes, mit wohlriechendem Wasser gefülltes Gefäss und goss, zum Zeichen, dass er den Park Veṇuvana an den Buddha übertrug, das Wasser auf dessen Hand.*)

(92) Während auf diese Weise der Park in Empfang genommen wurde, zitterte die Erde, weil die Lehre des Buddha nun Wurzel gefasst hatte. Darum hat sich auch diese Naturerscheinung in Indien niemals bei einer andern Uebertragung von Gütern an die Kirche gezeigt, und was Ceilon betrifft, so trat auch dort die Erscheinung nur mehr ein bei der Empfangnahme des Mahâvihâra (das grosse Kloster).

Nachdem der Meister dem Könige für diese Schenkung seinen Dank ausgesprochen, begab er sich in Begleitung der Gemeinde der Geistlichen nach dem Parke Veṇuvana.

---

*) Für dieses merkwürdige Rechtssymbol, das wir später wiederum antreffen werden, wird man nicht leicht im Sanskrit oder Pali eine Erklärung finden. Aber unsere eigene Sprache giebt die Erklärung, insofern Schenken beide Bedeutungen in sich vereinigt. Jede Uebertragung muss ausserdem auch jetzt noch „begossen" werden, denn jede Uebertragung und, was im Grunde dasselbe ist, jeder feierliche Kauf, wurde unter „Schenken" vollzogen. Daher, dass im altschwedischen Recht gesprochen wird von „med vîn ok vitni kiöpa" „mit Wein und Zeuge kaufen", siehe Grimms deutsche Rechtsalterthümer p 608. Das Sanskritwort für Uebertragung durch Schenkung ist *atisṛijati*, das ursprünglich auch „überschenken, übergiessen" bedeutet haben muss, denn *sṛijati* ist auch „giessen, schiessen". Das Pali *onojeti* (Mahâvagga I, 22) ist aus dem Sanskrit avanejayati entstellt „Jemandes Hände oder Füsse waschen". Das Symbol selbst — daran kann kein Zweifel sein — ist sehr alt und gemein-arisch gewesen.

15) Bekehrung von Çâriputra und Maudgalyâyana. Vorfall mit Mahâkaçyapa.

Zu dieser Zeit lebten in der Nähe von Râjagṛiha zwei Mönche von gleicher Tüchtigkeit und Zufriedenheit; was der Eine that, das that auch der Andere; sie waren mit einem Worte unzertrennlich. Sie hiessen Çâriputra und Maudgalyâyana *), und strebten beide nach Unsterblichkeit bei dem Lehrer Sañjaya.**)

Einst geschah es, dass Çâriputra den ehrwürdigen Açvajit (93) umhergehen sah, um Lebensmittel zu erbetteln, und hörte die Formel „*ye dhammâ hetuppabhavâ*“ ***) singen. Durch das Anhören dieser Worte wurde Çâriputra so ergriffen, dass er in den Genuss des ersten Grades der Heiligung versetzt wurde. Sofort suchte er seinen Genossen Maudgalyâyana, der ihn von Weitem ankommen sehend, rief: „Wie sind deine Sinne so freudig! was siehst du so freudig aus! Hast du die Unsterblichkeit (oder den Unsterblichkeitstrank) gefunden?“ „Ja“, antwortete Çâriputra vergnügt und erzählte, was sich ereignet hatte. So

---

*) Im Pali Sâriputra und Moggallâno. Der Erstere hiess eigentlich Upatishya und wurde nach seiner Mutter Çâriputra genannt; überdies ist er bekannt als Çaradvatîputra und später unter dem Beinamen Dharmasenâpati d. h. „Anführer des Gesetzes.“ Der Zweite, später berühmt als Maudgalyâyana der Grosse, hiess auch Kolita. Mehr von ihrer früheren Geschichte findet sich bei Schiefner p 255.

**) Bei den nördlichen Buddhisten Sañjayin. Als er am Sterben lag, ersucht ihn Upatishya um den Unsterblichkeitstrank. Doch Sañjayin erklärte ihn nicht zu besitzen und verwies ihn an den Buddha. So die Tibetanische Lebensbeschreibung bei Schiefner p 259, vergl. Hardy *Manual* p 195.

***) Diese bekannte Buddhistische Formel wird an ihrem Orte behandelt werden. Hier sei nur beiläufig bemerkt, dass das erste Wort *ye* nicht einen Teil der ursprünglichen Formel ausgemacht haben kann, weil es gegen das Versmass verstösst. Der Sinn bleibt genau derselbe.

öffneten sich auch Maudgalyâyana's Augen der Wahrheit.

Beide beschlossen nun, mit ihren zahlreichen Schülern zum Buddha zu gehen und luden auch Sañjaya ein, dem Herrn zu dienen. Doch dieser weigerte sich und suchte auch die zwei Genossen von ihrem Vorhaben dadurch abzubringen, dass er ihnen anbot, mit ihm gemeinschaftlich die Schar zu hüten. Sein Versuch scheiterte an ihrer Standhaftigkeit; heisses Blut floss ihm aus dem Munde*), aber sie eilten mit den Ihrigen zum Buddha.

Schon als dieser sie von ferne kommen sah, sagte er zu seinen Jüngern: „Mönche, diese Beiden werden das gesegnete Paar ausmachen, das an der Spitze aller meiner Schüler stehen wird". Kurzum, Maudgalyâyana der Grosse erlangte in einer Woche das Arhanttum, und Çâriputra in vierzehn Tagen.

Ueber die zunehmende Zahl der Bekehrungen entstand unter den Bewohnern des Landes Magadha ein unwilliges Gerede, weil sie glaubten, dass bald alle vornehmen jungen Leute in den Mönchsstand eintreten würden, und wer Mönch wird, der ist für seine Familie verloren. Die Schüler nahmen (94) sich das Gerede zu Herzen, aber der Meister beruhigte sie, durch die Versicherung, in einer Woche würde es mit dem ganzen Gerede zu Ende sein. Und so geschah es auch.**)

---

*) Sañjaya wird noch später als einer der sechs Irrlehrer vorkommen, nicht nur in der südlichen Ueberlieferung, sondern auch in der nördlichen. Dies scheint der Nachricht in vorletzter Note zu widersprechen, in Wirklichkeit aber ist ein Widerspruch nicht notwendig. Denn in der Sprache der Mythologie kann z. B. sehr wohl gesagt werden: „Der Mond ist heute erloschen (hat das Nirvâṇa erreicht, aber morgen, übermorgen etc. wird er wieder leben." So auch von den Planeten.

**) Die Barmanische Lebensbeschreibung (bei Bigandet 1, 162) erzählt, dass die Bevorzugung der zwei Neubekehrten

Während der Herr im Bambushaine weilte, hatte er eine Begegnung mit einem gewissen Kâçyapa (später bekannt unter dem Namen der „grosse Kâçyapa"), wovon eine der Ueberlieferungen*) berichtet. Ein gewisser Brahmane, Nyagrodhaketu (Komet oder Feuerschein des Banianbaumes), in Baniandorf wohnend, hatte einen Sohn Kâçyapa, welchen er gegen dessen Willen in die Ehe mit einem Brahmanen-Mädchen von Vaiçâlî gab.**) Die Eheleute lebten zwölf Jahre in einem Hause, ohne bei einander zu schlafen. Nach dem Tode ihrer Eltern verkauften sie die Erbschaft und traten in den geistlichen Stand ein. Die Frau liess sich in die Sekte der Digambara***) unter Pûraṇa Kâçyapa†) aufnehmen.

Ihr Mann wurde ein Anhänger des Tathâgata und tauschte mit diesem die Gewänder. Nach neun

---

die Eifersucht der übrigen Schüler erregt habe, so dass einige sogar so weit gingen, über Parteilichkeit zu murren. Der Buddha wies sie zurecht und verkündete das Factum, dass die zwei bereits in der Vergangenheit die grösste Verehrung für den damaligen Buddha an den Tag gelegt hätten.

*) Bei Schiefner p 257.

**) Dies scheint eine andere Form der Mythe von Yama (der Dämmerung, dem Zwielicht) und seiner Schwester Yamî (der Nacht) in Ṛig Veda 10, 10 zu sein. Yamî will, dass ihr Bruder sie beschlafe, aber er weigert sich, weil das gegen das ewige Gesetz der Natur ist. Und so bleiben sie dabei, sich neben einander hin und her zu drehen. Diese Erklärung ist sehr unsicher. Wenn Kâçyapa der Mond ist, dann muss Rohiṇî seine Frau sein.

***) Digambara's, einer der Jaina Mönchorden. Von dem Vorhandensein von „nackten" Nonnen ist nichts bekannt, aber vielleicht soll nichts anderes bezweckt werden, als ein unklarer Ausdruck, um anzudeuten, dass Kâçyapa's (der Dämmerung, Yama's) Genossin die Nacht (Yamî) ist. Die Worte für Nacht und nackt sind nämlich etymologisch verwandt.

†) Pûraṇa Kâçyapa wird später in unserer Erzählung, sowohl nach den südlichen als auch nördlichen Quellen, als einer der sechs Irrlehrer vorkommen.

Tagen wurde er Arhant. Der Herr nannte ihn einen von den Vortrefflichsten derjenigen, welche mit Gleichgültigkeit gegen das Weltliche (eigentlich Farblosigkeit) geläuterte Zufriedenheit verbinden.

---

(95) 16) Der Buddha besucht seine Vaterstadt.

Während der Tathâgata sich noch zu Veṇuvana aufhielt, kam es König Çuddhodana zu Ohren, dass sein Sohn nach sechsjährigem Büsserleben die höchste Erkenntnis erreicht hatte, seine Lehre ausbreitete und zur Zeit im Bambushaine bei Râjagṛiha verweilte. Infolge dieser Nachricht rief er einen seiner Hofleute und sprach: „Geh, wenn ich dich bitten darf, mit einem Gefolge von tausend Mann nach Râjagṛiha und sag' in meinem Namen meinem Sohne, dass sein Vater ihn zu sehen wünscht. Ehrerbietig übernahm es der Hofmann, den Befehl des Fürsten auszurichten, und reiste mit dem Gefolge nach dem Orte seiner Bestimmung ab.

Der abgesandte Hofmann trat in das Kloster, als der Meister eben beschäftigt war, inmitten von vier Gruppen Zuhörern sitzend eine Rede zu halten. In der Ansicht, dass des Königs Auftrag wohl etwas Aufschub vertrage, blieb der eben Hinzugekommene ausserhalb des Kreises der Versammlung stehen, um der Predigt zuzuhören. Dieselbe fesselte ihn so, dass er und die tausend Leute seines Gefolges bekehrt wurden und um Aufnahme in die Gemeinde baten. Der Herr streckte seine Hand aus und sagte: „kommet, Mönche!" und in demselben Augenblick wurden alle mit durch ein Wunder herbeigeschafften Näpfen und Kutten versehen und sahen aus, als ob sie ältere Priester von hundertjähriger Dienstzeit wären. Einmal Arhant geworden, teilte

der Abgesandte Çuddhodana's die Botschaft nicht mehr dem Buddha mit, weil die Heiligen gleichgültig gegen die Geschicke dieser Welt werden.

Als König Çuddhodana unterdessen seinen Abgesandten nicht zurückkommen sah, noch irgend welche Nachricht von ihm empfing, sandte er einen anderen Hofmann mit demselben Auftrag ab. Mit diesem ging es aber ebenso wie mit seinem Vorgänger. Derselbe Vorgang wiederholte sich neunmal. Der König verwunderte sich nicht wenig, dass Keiner seiner Abgesandten sich die Mühe gegeben, ihm zu Liebe Mitteilung zu machen, und er dachte reiflich darüber nach, wen er nun als Boten wählen solle. Sein Auge fiel auf Udâyin, auch wohl Kâlodâyin genannt; denn dieser genoss sein volles Vertrauen und (96) war an demselben Tage mit dem Bodhisattva geboren, dessen Spielgenosse er als Kind gewesen war. Der König sprach zu ihm in dieser Weise: „Mein bester Kâlodâyin! aus Begierde meinen Sohn zu sehen habe ich neuntausend Personen ausgesandt; doch kein Einziger derselben ist zurückgekommen, ja, sie haben sich nicht einmal die Mühe genommen, mir Nachricht zukommen zu lassen. Ich bin alt und es ist schwer vorauszusehen, wie lange ich noch leben werde. Doch möchte ich noch gar gerne vor meinem Tode meinen Sohn sehen. Liebster, sollte es ein Mittel geben ihn zu sehen?" „„Gewiss, Majestät, war die Antwort, wenn es mir vergönnt ist den geistlichen Beruf zu ergreifen."" „Das überlasse ich ganz dir selbst, bester Freund, wenn du nur bewirkst, dass ich meinen Sohn sehe."

Der Abgesandte zog nach Râyagṛiha und kam dort gerade an, als der Meister am predigen war. Die Folge war, dass er mit seinem ganzen Gefolge zu Arhanten erhoben und in den Orden aufgenommen wurde.

Es möge hier bemerkt werden, dass der Meister die erste stille Zeit, nachdem er Buddha geworden,

zu Ṛishipatana bei Benares zugebracht hatte und dass nach dem Ende der Regenzeit er sich nach Uruvilvâ aufgemacht hatte. Hier verweilte er drei Monate, bis er die drei Kâçyapa's in seine Lehre eingeführt hatte und von tausend Mönchen umgeben am Vollmondtage des Pausha*) (97) nach Râjagṛiha kam, wo er zwei Monate blieb. Im ganzen waren also fünf Monate seit seiner Abreise aus Benares verflossen, während die Ankunft Udâyin's sieben oder acht Tage vor dem vollständigen Ablauf des Winters erfolgte. In diesem Zeitpunkt, als es Vollmondstag des Phâlguna**) war, dachte Udâyin bei sich: „Der Winter ist vorbei und der Frühling gekommen: die Erde ist mit grünem

*) Die Mitte des Pausha (jetzt December-Januar) fällt zwei Monate nach der Hälfte des Kârttika. Die stille Zeit während der Regenzeit kann hier also unmöglich auf 4 Monate berechnet sein, wie die Buddhisten jetzt zu thun pflegen. Nach Mahâvagga 3, 1 wird das Halten der stillen Zeit erst während des Aufenthaltes in Râjagṛiha eingesetzt, um zu verhindern, dass die Mönche, wie früher, auch in der Regenzeit umherzögen, was zum Gerede unter den Leuten Veranlassung gab. Die Worte sollten daher weniger scharf gefasst werden, weil man unwillkürlich daraus herausliest, dass stille Zeit schon von Anfang an eine Einrichtung war. Doch abgesehen davon bleibt noch der Widerspruch der dreimonatlichen und viermonatlichen Dauer. Nun sagt Mahâvagga 3, 2, dass zweierlei stille Zeiten erlaubt sind: 1) beginnt mit dem Tage nach dem Vollmond in Âshâḍha, 2, beginnt einen Monat später. Es sind somit zwei grosse Ferien in Gebrauch gewesen, eine von vier, die andere von drei Monaten: aber die letzte, welche vom halben Çrâvaṇa (ein Monat nach dem halben Âshâḍha) andauerte, ist nicht die, welche in den Jâtaka's gemeint ist denn dieselbe muss gedauert haben vom halben Âshâḍha zum halben Âçvina; doch nur wenn man den Buddha gegen den halben Âçvina aus Benares ziehen lässt, bekommt man fünf Monate bis zum halben Phâlguna (d. h. drei bis zum halben Pausha und zwei zum halben Phâlguna.)

**) Der angegebene Zeitpunkt muss also in den Beginn des März oder das Ende Februar fallen.

Grase bedeckt, die Sträucher prangen mit Blumen*) und die Wege sind leicht gangbar. Jetzt ist die passende Zeit für den Meister, seine Verwandten zu besuchen". Von diesen Gedanken erfüllt ging er zu dem Herrn und sprach:

„O Meister, jetzt treiben die Bäume Knospen**),
Und, kahl zuvor, sind sie gehüllt in Laubschmuck;***)
Dem Feuer gleich breiten sie lichten Glanz aus:
O grosser Held! jetzt ist die Zeit der Wonne.

Nicht zu heiss, zu kalt auch nicht,
Die Lebensmittel nicht zu karg,
Grüner Rasen das Land ringsum:
So ist die Zeit nun, grosser Held!"

Durch diese und ähnliche Verse versuchte er den Meister zu einem Besuch seiner Familie und Vaterstadt zu überreden. Doch dieser fragte: „Warum doch, Udâyin! preist du mir in solchen schönen Worten diese Reise an?" Udâyin antwortete: „„Weil Euer Vater Çuddhodana Euch zu sehen verlangt."" „Gut denn, Udâyin! ich werde meine Verwandten aufsuchen. Sage der Versammlung der Mönche, dass sie sich für die Reise zurecht machen." So geschah es.

Mit einem Gefolge von zehntausend jungen Leuten von einer guter Familie aus Anga und Magadha, und ebenso grossen Menge Personen aus Kapilavastu, also insgesammt mit zwanzigtausend Mönchen, die alle
(98) von dem Schmutze der Sünde befreit waren, zog der Herr aus Râjagṛiha. Täglich legte er nicht

*) Dieser Ausdruck ist in Anbetracht der Jahreszeit zu stark, namentlich für den Norden Indiens.

**) Eigentlich steht da: beginnen „zuglimmen" und das ist die wahre, naturmythische Bedeutung; aber nur zum Schein hat es den Sinn in unserer Uebersetzung, sicher weil das Sanskrit *añgârita* sowohl „glimmend, angezündet" als auch „in Knospen" bedeutet.

***) Das Wort *phalesin* im Text ist eine Entstellung von *palâsin* „im Laub". Vermutlich ist es eine Singhalesische Conjectur, da man in Ceilon von dem Winter keine klare Vorstellung hat.

mehr als eine Meile zurück, und da der Abstand von Râjagṛiha nach Kapilavastu 60 Meilen beträgt, würde er auf diese Weise langsam weiter reisend in zwei Monaten am Orte seiner Bestimmung angekommen sein. *) Der Presbyter Udâyin sah ein, dass er den König von der Abreise des Herrn benachrichtigen müsse und flog darum durch die Luft, so dass er flugs an des Königs Hof erschien. Çuddhodana war sehr erfreut, den Presbyter zu sehen, liess ihn auf einem prächtigen Sessel Platz nehmen und füllte den Mönchsnapf mit der köstlichsten Speise. Udâyin stand dennoch auf um zurückzukehren, und als der König ihn einlud sitzen zu bleiben und erst sein Mahl zu geniessen, gab er zu verstehen, dass er nicht essen wolle, bevor er zu seinem Meister gekommen sei. „Wo ist denn der Meister?“ fragte der König. „„Er hat die Reise mit zwanzig tausend Mönchen im Gefolge angetreten um Euch zu besuchen, König!““ Bei diesen Worte rief Çuddhodana vergnügt aus: „Komm, nimm erst dein Mahl und versorge meinen Sohn dann von hier aus täglich mit Nahrung, solange er auf der Reise ist. Darin willigte der Presbyter ein. Der König wartete dann Seiner Hochwürden mit dem Essen auf, füllte eine Schüssel, die er mit wohlriechendem Pulver gereinigt hatte, mit köstlicher Speise und händigte sie ihm mit den Worten aus: „gieb sie dem Tathâgata“. Nun warf der Hochwürdige vor Aller Augen die Schüssel in die Höhe und flog selbst durch den Luftraum zu dem Meister hin, welchem er die anvertraute Speise übergab. Der Buddha genoss**) sie.

---

*) Zwischen dem halben Phâlguna und dem halben Vaiçâkha, dem Geburtstage des Bodhisattva, liegen zwei Monate. Natürlich muss der Sohn seinen Geburtstag zu Hause feiern, um später wieder weiter zu ziehen, wie ein Mönch: beide haben „nimmer Rast noch Ruh“.

**) Wir wissen, dass der Meister um die angegebene Zeit guter Nahrung bedurfte, um wieder zu Kräften zu

So ging es Tag für Tag, und in dem Masse, als sich der Meister Kapilavastu näherte, wusste Udâyin, wenn er sich gegen Essenszeit zur Stelle befand, durch Erzählungen, in denen er die Tugenden des Buddha schilderte, den ganzen Hof mehr und mehr für denselben einzunehmen. Darum erklärte der Herr (99) denn auch seinen Jüngern, dass Kâlodâyin über alle seine Schüler in herzengewinnender Ueberredungsgabe hervorrage.

Inzwischen hatte der Herr die Stadt erreicht. Die Çâkyas hielten mit Rücksicht auf den bevorstehenden Besuch des Durchlauchtigsten ihrer Familie eine Versammlung, um zu beratschlagen wie sie ihn am besten logirten. Nach der Beratschlagung beschlossen sie, wegen der Lieblichkeit des Ortes den Banianhain zu seinem Aufenthalte zu bestimmen. So wird denn alles für einen gebührenden Empfang in Bereitschaft gebracht, und während sie mit Räucherwerk und Blumen in den Händen ihm entgegen gingen, sandten sie allerliebst gekleidete Bürgerknaben und Mädchen voraus; daran schlossen sich kleine Prinzen und Prinzessinnen und hinter ihnen drein kamen die Aelteren, um den Buddha mit den gewöhnlichen Ehrenbezeigungen abzuholen und nach dem Lustgarten zu geleiten.*) Zur Stelle gekommen nahm der Herr auf dem angebotenen Buddhathrone Platz, umgeben von den zwanzigtausend Jüngern, die von den Flecken der Sünde befreit waren.

Die Çâkya's, welche stolz, unverbesserlich stolz waren, dachten bei sich: „Prinz Siddhartha ist jünger als irgend Einer von uns, deren Neffe, Sohn oder Enkel

kommen. Es war nicht das erste Mal, dass er sie um diese Zeit genoss; auch im vergangenen Jahre, nachdem er vor Erschöpfung niedergefallen war, hatte er dieses gethan.

*) Dies ist eine Beschreibung des Frühlingsfestes oder Umganges. Unsere heidnischen Vorfahren feierten das Fest zu Ehren der Göttin Ostara, woher das deutsche „Ostern" und das englische „Easter".

er ist.“ *) Darum sagten sie zu den kleinen Prinzen: „Macht ihr eure demütige Verbeugung, dann werden wir uns hinter euch setzen. Der Herr, der ihre Absicht erriet, dachte: „Wollen meine Verwandten mir keine Ehre beweisen, so will ich es sie gleich lehren“, und mit Hülfe seiner übernatürlichen Kenntnis erhob er sich in die Luft und schüttelte den Staub **) von seinen Füssen auf ihre Häupter ab. Als König Çuddhodana das Wunder sah, sagte er: „Herr! als du am Tage deiner Geburt zu dem schwarzen Devala gebracht wurdest, um ihn zu begrüssen, und du bei der Gelegenheit deine Füsse auf das Haupt des Brahmanen (100) setztest, habe ich mich bei dem Anblick vor dir zur Erde verneigt. Das war meine erste Huldigung. Und am Tage des Ackerfestes, als der Schatten des Jambûbaumes, unter dem du in deinem Prunkbette lagst, seine Richtung nicht veränderte, und ich solches sah, da habe ich mich vor deinen Füssen verbeugt. Das war meine zweite Huldigung. Jetzt, da ich ein Wunder sehe, wie ich noch nie eines gesehen habe, beuge ich mich wiederum vor deinen Füssen. Das ist meine dritte Huldigung.“ Sobald der König seinen ehrerbietigen Gruss dargebracht, konnte kein Einziger der Çâkya's es unterlassen, vor dem Herrn zurückzustehen; sie verneigten sich Alle.

Nachdem der Buddha seine älteren Verwandten so sich zu beugen gelehrt hatte, stieg er aus dem Luftraume herab und setzte sich auf den angebotenen Thron. Nun setzten sich auch die Verwandten alle zusammen nieder und harrten mit gespannter Er-

---

*) In der Sprache der Mythologie sind die jüngeren Götter diejenigen, welche später erscheinen. Die Nacht z. B. ist die älteste Göttin, die Dämmerung jünger, der helle Tag noch jünger.

**) Der Text gebraucht für Staub das Wort *pâṃsu*. Deutlicher wäre *kiraṇa* gewesen, das Staub und Lichtstrahl bedeutet.

wartung der Dinge, die da kommen sollten. Und siehe, da kam aus einer grossen Wolke ein Sturzregen von Rosen, deren rotfarbenes Wasser rauschend niederfiel und nur diejenigen, welche es wünschten, benetzte, während kein Tropfen auf diejenigen niederfiel, welche nicht befeuchtet zu werden wünschten. Bei diesem Anblicke riefen alle in starrer Verwunderung aus: „wie eigentümlich, wie wunderbar!" Doch der Herr sagte: „„Es ist nicht das erste Mal, dass ein Rosenregen vor mir in Gesellschaft meiner Verwandten niederfällt; dasselbe hat auch schon früher stattgefunden", und bei dieser Veranlassung erzählte er eine Geschichte aus der Zeit, da er als Fürst Viçvantara auf Erden weilte. Nach Beendigung der Ansprache erhoben sich alle und entfernten sich mit demütiger Verbeugung, ohne dass jedoch irgend Einer unter den Prinzen oder Grossen des Reiches die Liebenswürdigkeit gehabt hätte zu sagen: „Komm morgen bei uns dein Mahl zu betteln".

Am folgenden Tage ging der Meister mit den zwanzigtausend in die Stadt, um sein tägliches Brod zu erbetteln. Niemand zeigte sich, ihn einzuladen oder den Napf zu füllen. Noch ehe der Herr in das Thor eintrat, forschte er nach, auf welche Weise die früheren Buddha's gewohnt waren, in ihrer Vaterstadt Almosen zu sammeln: ob sie erst die Häuser der Reichen aufsuchten oder ob sie von Haus zu Haus der Reihe nach rundgingen. Da er sich keines Praecedenzfalles erinnern konnte, dass irgend (101) ein Buddha auswählend zu Werke gegangen war, beschloss er, sich an die Gewohnheit und die Ueberlieferung*) zu halten und dafür zu sorgen, dass auch

*) Die ausserordentlich geistreiche Weise, wie die einfache Thatsache, dass die Sonne unabänderlich regelmässig alle Himmelshäuser durchläuft, hier beschrieben wird, diene dem Leser zum Beweise dafür, dass der Inder im Gegensatz zu einer oft geäusserten Meinung geistreich sein kann,

seine Nachfolger auf dieselbe Weise, wie er jetzt, beim Einsammeln der ihnen gereichten Liebesgaben zu Werke gehen sollten. Er begann deshalb mit dem ersten Hause beim Eingange in die Stadt und ging regelmässig von Haus zu Haus weiter.

Als die Kunde sich verbreitete, dass Prinz Siddhârtha als Bettelmönch umhergehe, stieg das Volk auf die oberen Stockwerke der hohen Prachtbauten, um durch die geöffneten Fenster das ungewohnte Schauspiel zu betrachten. Auch Râhula's Mutter vernahm, was vorging, und dachte: „Mein Gemahl, der einmal in derselben Stadt mit grossem fürstlichen Prunk in goldenem Fuhrwerk umherfuhr, geht nun mit geschorenem Bart und Haar, in seiner gelbfarbigen Mönchskutte, mit einem runden Napf in der Hand seine Nahrung betteln.*) „O! wie schön wird er erst jetzt sein." Nach dem lieben Anblick verlangend, öffnete sie das Fenster und betrachtete da den Herrn, der durch seinen in verschiedenen Farben erglänzenden Körper die Strassen erhellte, und der leuchtete in seiner unvergleichlichen Buddha-Majestät, welcher durch den Strahlenglanz, der ihn umgab, noch erhöht wurde, sich durch die 80 Nebenkennzeichen noch deutlicher ausprägte und durch die 32 Hauptkennzeichen noch prächtiger abhob. In Entzücken über dies Schauspiel sang die Prinzessin das Lob des Mannlöwen.**)

Glänzend, schwarz, und gelockt sind die Haare,
Leuchtend reiner als die Sonne das Stirnmal,

---

selbst so sehr, dass ihn Occidentalen, die sich weit über ihn erhaben glauben, nicht einmal verstehen.

*) Das Wort für essen *bhuñkte* ist der ständige Ausdruck, dessen sich der Inder für das Durchlaufen einer Bahn bei der Sonne etc. bedienten. Das hierzu gehörende Substantivum *bhoga* ist „Portion", sei er vom Essen oder von einer durchlaufenen Bahn.

**) *Narasiṃha*, ein wohlbekannter Name des Vishṇu, resp. Nârâyaṇa, in einer seiner Offenbarungen (*avatâra's*).

Hoch und eben und gestreckt ist die Nase
Des Mannlöwen, den ein Strahlengeflecht schmückt.*)

(102) Als die Prinzessin ihr Loblied gesungen, ging sie, um dem Könige zu melden, dass sein Sohn als Mönch um Nahrung bettele. Heftig bewegt eilte Çuddhodana, nachdem er seinen Mantel**) umgeschlagen hatte, so schnell als er konnte hinaus, um den Herrn zu treffen. Zu ihm gekommen sagte er: „Warum thust du mir die Schande an? Weshalb musst du deine Nahrung erbetteln? Warum sagst oder bedeutest du nicht all den Mönchen, dass sie sonder Mühe Nahrung bekommen können?" „„Weil meine Lebensregel es so verlangt, mächtiger Fürst"", war die Antwort. „Aber", erwiederte der König, „unser Geschlecht ist ein hochansehnliches Rittergeschlecht***), worin noch nie ein Bettler gewesen ist." „„Ja, König! deine Vorfahren waren eine Reihe von Fürsten, aber meine eine lange Reihe von Buddha's von Dîpankara (Lichtmacher) bis zu Kâçyapa (d. i. die Dämmerung); und sie alle, sowie unzählbar viele andere Buddha's von noch früherer Zeit haben als Bettelmönche umhergehend ihren Lebensunterhalt gefunden."" So sprach der Buddha und hob mitten auf der Strasse stehend folgendes Lied an:

*) Diese Strophe ist, wie aus den Fehlern gegen das Metrum und sonstigen Gründen hervorgeht, aus einem anderen Dialekt übersetzt. Der Paliübersetzer hat nicht begriffen, dass *tala* die Mâgadhî-Endung des Comparativs ist; *abhilanâṭo* ist Sanskrit *adhilalâṭa*, der sogenannte „Knäuel" oder „Wolle" (ûrṇâ), das nichts anderes ist als das bekannte *tilaka*, der Stirnfleck, wie es an den Buddhabildern deutlich zu sehen ist.

**) Çuddhodana ist „das reine Fluidum" (Aether), er ist König Varuṇa, Wodan; sein Mantel Wodan's Mantel.

***) Die Farbe der Kshattriya's is rot, was in der bildlichen Sprache die Farbe der Leidenschaft ist, weil *râga* Farbe und Leidenschaft, *rakta* gefärbt, blutfarbig, beschmutzt; *rajas* Leidenschaft und Staub bedeutet.

„Man sei wachsam, nicht nachlässig,
Wandle stets der Tugend Pfad;
Ruhig schläft, wer rechten Wandels
In dieser Welt sowie hiernach.“*)

Als das Lied zu Ende war, erlangte der König die Vorrechte, welche mit der ersten Stufe der Heiligkeit verbunden sind. Darauf erscholl es:

„Man übe stets auf rechte Weise,
Nicht auf falsche Weis' die Pflicht.
Ruhig schläft, wer rechten Wandels,
In dieser Welt sowie hiernach.“

(103) Als der König das Lied gehört hatte, trat er in Genuss der zweiten Stufe der Heiligkeit ein.**) Nachdem er ferner die Erzählung Buddha's über Dharmapâla gehört, erreichte der König den dritten Grad der Heiligkeit, den eines Anâgâmin.***)

Nach beendigter Mahlzeit kamen sämmtliche Damen mit Ausnahme von Râhula's Mutter und grüssten den Herrn ehrerbietig. Taub gegen die antreibenden Ermahnungen ihrer Umgebung, ihren Gemahl zu be-

*) Der Ton dieser Strophe klingt nicht buddhistisch, wie ja in der That das ganze Dhammapada, worin die Strophe steht, vorbuddhistische oder heidnische Sprüchen enthält.

**) Der Ausdruck hiefür ist *sakṛidâgâmin* d. h. gemäss dem kirchlichen Dogma: Jemand, der nur noch einmal auf Erden geboren werden muss, um für das Nirvâṇa reif zu werden.

***) D. h. von Jemand, der nicht wiederkommt oder zurückzukommen braucht. Die kirchliche Lehre der Buddhisten versteht darunter Jemand, der nicht wieder auf Erden geboren wird, sondern in einem der höchsten Himmel, wo er sich auf das Nirvâṇa vorzubereiten hat. Später bei seinem Tode, als er unter dem weissen Sonnenschirm auf seinem Prunkbette niedergesunken war, erwarb er den Grad eines Arhat, ohne dass er nötig gehabt hätte, als Einsiedler zu leben und sich in metaphysische Speculationen zu vertiefen. Um die Zeit unserer Erzählung erlangte er die Rechte eines Heiligen vom ersten Grade und führte als solcher den Herrn mit dessen Gefolge nach seinem Palaste, wo er sie mit Speisen verschiedener Art bewirtete.

grüssen, blieb sie in ihrer Kammer, „denn“, sagte sie, „wenn ich die erforderliche Tugend besitze, wird mein Mann von selbst zu mir kommen und dann werde ich ihn ehrerbietig begrüssen.“ *) Der Herr übergab dem Könige seinen Napf und begab sich mit dem vornehmsten**) Schülerpaare nach dem Saal der Prinzessin. Dort angekommen liess er sich auf dem angebotenen Sessel nieder. Eiligst warf sich die Prinzessin vor ihm nieder, umarmte seine Kniee, legte ihr Haupt auf seine Füsse und brachte so nach Herzensdrang ihre Huldigung dar. Der König, der mitgekommen war, um den Napf zu tragen, erzählte nun, wie die Achtung und Liebe der Prinzessin zu dem Herrn sich verdoppelt, seit sie ihn als Mönch umherwandeln gesehen hatte. „Als sie hörte, dass du (104) gelbe Kleider trägst, hat sie sich auch so gekleidet; als sie hörte, dass du jeden Tag nur ein Mahl zu dir nimmst, ist sie dem Vorbild gefolgt; weil du ein grosses Ruhebett verschmähst, schläft auch sie auf einem gemeinen Lager, weil du Räucherwerk, Kränze und dergleichen abgeschworen hast, thut sie dasselbe: so tugendsam, Herr, ist meine Schwiegertochter.“

„Wundere dich darüber nicht“, erwiderte der Buddha, „dass die Prinzessin unter deiner Hut jetzt, da ihre Einsicht vollständig gereift ist, ihre Ehre zu wahren weiss; denn selbst damals, als sie früher ohne Aufsicht am Fusse des Berges umherschweifte und ihre Einsicht noch nicht zur vollen Entwickelung gelangt war, hat

*) Man bedenke, dass die Erde zu jener Zeit als unbeweglich gedacht wurde, wenigstens war die gemeine Vorstellung so; nur selten findet man in der alten Mythologie bestimmt die Erklärung, dass die Sonne der unbewegliche Mittelpunkt ist, um den sich alles dreht.

**) Nämlich das *erste*; denn Çâriputra und Maudgalyâyana sind die zwei Açvins, α oder γ und β des Widder. Schon einige Jahrhunderte vor Chr. hatte die Sonne am 21. März dieselbe Länge wie diese Sterne; später hat man den Beginn des gleichnamigen Mondhauses weiter zurück verlegt.

sie sich in Acht zu nehmen gewusst"*), und darauf liess er die Erzählung von dem Elfen Candra folgen, wonach er von seinem Stuhl aufstand und sich entfernte. Den folgenden Tag sollte des Königs Sohn Nanda drei feierliche Feste begehen: er sollte zum Thronfolger und Mitregenten geweiht werden, ein eigenes Haus beziehen und heiraten. Während die Anstalten dazu in vollem Gang waren, besuchte der Buddha den Prinzen, liess ihn den Mönchsnapf halten und überredete ihn, den geistlichen Stand zu ergreifen, worauf er ihn einsegnete und mitnahm.**) Als Nanda's Braut Janapada-Kalyâṇî***) den Prinzen dahingehen sah, schaute sie ihm sehnsüchtig nach und sagte: „Mein Bräutigam wird doch sicher wieder bald zurückkommen?" Nanda hörte das wohl, aber konnte es nicht über sich bringen, zu dem Herrn zu sagen: „Halt eben den Napf", und zog so mit nach dem Kloster. Er wurde so gegen seinen Willen von dem Herrn zum Mönch gemacht. So zwang der

---

*) Man erkennt hierin eine interessante Variation der Sage von Sigfrid und der aus ihrem Winterschlaf erwachten Brunhild.

**) Nanda, der Sohn des Himmels — denn Çuddhodana ist Varuṇa — scheint der Mond während des Lenzmonates oder des Mai, auch Madhu oder Mâdhava genannt, zu sein. Im Mahâbhârata ist er einer der Genossen des Skanda (des Marschirenden), des Jahresgottes, der seinen Lauf beginnt. Auch unser eignes Wort *Jahr* bedeutet ursprünglich einfach: Marsch, Gang, Lauf. (Anm. d. Uebersetzers. Dieselbe Geschichte erzählen die Jainas von einem ihrer Heiligen, der seinem Bruder an dessen Hochzeitstage seinen Napf übergab und ihn aufforderte, ihm zu folgen. So kamen sie zuletzt zu dem Âcârya, der ihn zum Mönch weihte. Wenn Skanda ein Jahresgott ist, so kann er nur die Sonne bedeuten, da er von den Kṛittikâ's den Plejaden, aufgezogen wird, daher sein Name Kârttikeya. Letzteren hatte man bisher immer darauf bezogen, dass im Herbstmonat Kârttika die zu kriegerischen Expeditionen geeignete Zeit beginnt.)

***) Kalyâṇî ist unter anderm auch ein Name der Vollmondnacht.

Buddha am dritten Tage nach seiner Rückkehr nach Kapilavastu den Nanda, in den geistlichen Stand zu treten.

(105) Nach einer Woche sandte Râhula's Mutter ihren schön gekleideten Sohn zu dem Herrn. „Merk auf, liebes Kind!" sagte sie, „der goldfarbige Mönch, der so schön wie ein Bewohner des höchsten Himmels aussieht und von 20 000 Geistlichen umgeben ist, das ist dein Vater. Er besass einmal grosse Schätze, aber nachdem er uns verlassen hat, haben wir dieselben nicht mehr gesehen. Geh zu ihm und verlange dein Erbtheil*) mit den Worten: 'Vater! ich bin dein Sohn; wenn ich gekrönt sein werde, werde ich ein Weltbeherrscher**) werden; darum werde ich Geld nötig haben; gieb mir Geld; denn ein Sohn hat Anspruch auf seines Vaters Gut.'"

Der junge Prinz***) ging dann zum Buddha und war sehr vergnügt, als er von seinem Vater mit Wohlwollen empfangen wurde. „Ist dir der Schatten angenehm?" fragte er und schwatzte von allem, wie es sein Alter mitbrachte.

Unterdessen hatte der Herr sein Mahl beendet. Nachdem er gedankt, stand er auf und ging weg. Aber Râhula lief hinter ihm her und rief: „Mönch! gieb mir mein Erbteil!" Der Meister liess ihn ruhig gewähren und auch das Gefolge konnte den Knaben nicht bewegen zurückzukehren, so dass er mit seinem Vater zum Garten†) kam. Da dachte Buddha bei

*) Die andere Form der Mythe lässt Râhu wirklich seinen Anteil am Unsterblichkeitstranke erlangen.

**) Etymologisch scheinbar auch „in einem Kreise drehend, kreisrund."

***) Nach der südlichen Ueberlieferung damals sieben Jahre alt, nach der nördlichen ein Jahr.

†) Der Knoten (der Schnittpunkt der Bahnen des Mondes und der Sonne) wird als sich mitbewegend gedacht. Deshalb spricht man von einer Anzahl von Umdrehungen der Knoten während gewisser astronomischer Zeiträume, der sogenannten Weltperioden.

sich selbst: „Das Gut, das dieser von seinem Vater verlangt, ist unbeständig und vergänglich. Ich will ihm lieber den siebenfachen, unter dem Baum der Erkenntnis gewonnenen edeln Schatz*) mitteilen und ihn in Besitz eines überirdischen Erbgutes setzen.“ Sofort rief er den sehr ehrwürdigen Çâriputra und hiess ihn, Râhula zum Geistlichen zu ordiniren.

Ueber diese Handlung war König Çuddhodana ausserordentlich missvergnügt. Da (106) er sie nicht billigen konnte, gab er seine Ansicht darüber dem Buddha zu erkennen, und ersuchte denselben festzusetzen, dass die Heiligen in Zukunft einen Sohn ohne Zustimmung seiner Eltern nicht zum Mönch weihen dürften. Dieser Bitte willfahrte der Herr gern.

Am anderen Tage nahm der Herr seine Mahlzeit in seines Vaters Wohnung in Gesellschaft des Çuddhodana ein, welcher ihm erzählte, wie zur Zeit der Busse ein gewisser Engel zu ihm, dem Çuddhodana, gekommen sei und berichtet habe, sein Sohn wäre gestorben, und wie er dieser Nachricht keinen Glauben geschenkt habe, weil er überzeugt war, dass der Bodhisattva nicht sterben könnte, ohne die höchste Erkenntnis zu erreichen. Da sagte der Herr: „Kein Wunder, dass du das nicht geglaubt hast; denn auch früher schenktest du der Nachricht keinen Glauben, dass dein Sohn gestorben sei, trotzdem man dir die Gebeine zeigte“, und bei Veranlassung dieses Gespräches teilte er die Geschichte von Dharmapâla (d. h. der grosse Gesetzhüter) aus einer seiner früheren Existenzen mit.

Nach Beendigung der Erzählung erlangte der König die Vorzüge, welche mit dem Stande eines Anâgâmin oder Heiligen von der dritten Stufe**) verbunden sind.

*) Der edele Schatz besteht, nach dem kirchlichen Dogma, aus: Glaube, Sittlichkeit Sittsamkeit Schamgefühl, Gelehrigkeit, Aufopferung und Klugheit.

**) Oben war dies bereits mitgeteilt.

Als der Herr seinen Vater in den Genuss des dritten Grades gesetzt, reiste er mit der Schaar der Mönche wiederum zurück nach Râjagṛiha und hielt sich dort im kühlen Haine auf.*)

17) Geschichte des Anâthapiṇḍika.

Zur Zeit als der Buddha im kühlen Haine verweilte, kam ein gewisser reicher Bürger aus Çrâvastî, Sudatta, genannt Anâthapiṇḍika**) mit (107) fünfhundert mit Kaufwaren beladenen Wagen nach Râjagṛiha und kehrte dort im Hause eines seiner Freunde, eines Kaufmannes, ein. Von diesem erfuhr er, dass ein Buddha aufgetreten sei, wodurch in ihm der Wunsch entstand, den Herrn zu sehn. Sehr frühe am Morgen machte er sich auf und hatte den Vorzug, zu dem Meister trotz der frühen Morgenstunde zugelassen zu werden, weil die Thür sich durch göttliche Wunderkraft öffnete. Sudatta wurde erbaut durch eine Predigt***) und erlangte die Vorzüge eines Neulings auf dem Pfade der Heiligmachung. Am folgenden Tage machte er eine reiche Schenkung an die Kirche, deren Haupt Buddha ist, und reiste zurück nach seinem Wohnort,

*) Çîtavana; nach der tibetanischen Angabe bei Schiefner p 258 war es eine Begräbnisstätte.

**) Von den Buddhisten als Almosengeber an die Notdürftigen aufgefasst. Da *piṇḍika* dem Skrt. *piṇḍin* entspricht, so kann es ebensogut bedeuten: „Empfänger der Opfergabe der Wesen (an die Gestorbenen)". Die nördlichen Buddhisten haben diese lelztere eigentlich beabsichtigte Bedeutung nicht mehr verstanden und den Namen in Anâthapiṇḍada verändert, was nur den zuerst mitgeteilten Sinn haben kann; doch ist auch die andere Form bei ihnen bewahrt geblieben.

***) D. h. wurde bestrahlt vom Lichte und der Glut — nur scheinbar der Beredsamkeit — des Herrn.

nachdem er von dem Meister die Zusage erhalten hatte, dass er nach Çrâvastî*) herüberkommen würde.

Unterwegs wandte der reiche Kaufmann ungeheure Summen auf, um in einem Abstand von je einer Meile — die Entfernung Râjagṛiha's von Çrâvastî beträgt 45 Meilen — passende Halteplätze für die Mönche einzurichten. In der Nähe der Stadt kaufte er einen Park, den Jetavana, so genannt nach dem Besitzer, dem Prinzen Jeta. Für diesen Kauf wandte er Wagenfrachten von Gold an, denn die Bedingung beim Ankauf war, dass er den ganzen Garten bis zu der äussersten Grenze mit Gold belegen solle. Nur eine kleine Stelle blieb unbedeckt; aber der Prinz war edelmütig genug, dies dem Käufer zu erlassen.**)

Auf dem angekauften Grundstücke lies Anâthapiṇḍika ein neues Gebäude (108) errichten, in dessen Mitte er einen Saal für den grossmächtigen Meister machen liess. Rings herum liess er für die 80 vornehmsten Presbyter besondere Wohnungen erbauen und für die Uebrigen Ruheplätze in der Form von Pavillons, Hallen etc., sowie auch Weiher und Spaziergänge.

Nachdem er so mit einem Kostenaufwande von 180 Millionen ein schönes Kloster auf einer wohl gewählten Stelle gebaut hatte, sandte er einen Boten, um den Meister zu ersuchen, herüber zu kommen.

*) Çrâvastî, eine wirklich bestehende Stadt, vertritt in der Buddhalegende den Nordpunkt der Sonnenbahn: die Stadt lag nämlich im Norden.

**) Teilweise nach Cullavagga 6, 4. In der Einleitung zu den Jâtaka wird als Summe angegeben 18 mal Zehnmillionen. Eine Darstellung dieses Kaufes findet sich in den Sculpturen des Stûpa von Barhut, Tafel XXVIII, welche aus dem 3. Jahrh. v. Chr. datiren. Die Unterschrift bei diesem Bilde lautet: *Jetavana Anâdhapeḍikò deti koṭisaṃthatena ketâ*, Anâthapiṇḍika giebt das Jetavana, nachdem er es durch Belegung der äussersten Enden — oder — durch Belegung mit koti's (zehn Millionen) — oder — mit einer koṭi (zehn Millionen) erstanden hatte.

Der Herr schenkte der Einladung Gehör, verliess mit einer Anzahl Schüler Râjagṛiha und erreicht allmählich Çrâvastî.

Der freigebige Kaufmann hatte unterdessen Vorbereitungen zur Einweihung des Klosters getroffen und sandte an dem Tage, an welchem der Tathâgata das Jetavana beziehen sollte, seinen festlich gekleideten Sohn mit 500 anderen Jünglingen, welche 500 Fahnen tragen sollten, dem Meister entgegen. Hinter ihnen folgten die zwei Töchter des Kaufmanns, die grosse Subhadrâ und die kleine Subhadrâ mit 500 Mädchen, welche volle Gefässe trugen. Darauf folgte die Frau des Kaufmanns mit 500 gesetzten Matronen, welche volle Schüsseln trugen. Ganz zuletzt kam der grosse Kaufmann selbst in einem neuen Anzuge mit 500 ebenfalls in neuen Kleidern prangenden vornehmen Kaufleuten, um dem Herrn entgegen zu gehen. Mit diesem ganzen Zug von Laien vor sich voraus und mit einer grossen Schaar von Mönchen um sich herum, zog der Herr vorwärts, und während er die Tiefen des Parkes durch den von ihm ausstrahlenden Glanz wie mit rosigem Licht von flüssigem Golde überzog, hielt er unter unendlich zauberhaftem Effekt, wie ihn alle Buddhas hervorzurufen pflegen, und in unvergleichlicher Buddhaglorie seinen Einzug in das Jetavanakloster. Hierauf richtete Anâthapiṇḍika an ihn die Frage: „Herr! wie soll ich dieses Kloster übertragen?“ „„Schenk dieses Kloster der jetzigen und kommenden Gemeinde““, antwortete der Meister. „Gut“, antwortete der Kaufmann, und nachdem er aus einer goldenen Kanne Wasser über des Meisters Hand gegossen hatte, vollzog er die Schenkung mit folgenden Worten: „Dies Kloster von Jetavana schenke ich der jetzigen und kommenden allumfassenden Gemeinde, an deren Haupt der Buddha steht.“ (109) Der Meister nahm das Kloster unter Dankbezeugungen an und pries es in folgenden Versen:

Es schützt vor Hitze und Kälte,
Ferner vor schädlichem Getier,
Vor Mückenschwarm sowie Schlangen,
Dem Winter und der Regenzeit:
Und ferner ist ein Schutzwerk es
Vor schlimmem Wind und Sonnenglut.

Als Ruheort und Herberge,
Für Beschauung und Studium,
Klöster zu schenken dem Klerus,
Nennt der Buddha ein Hauptverdienst.

Ein kluger Mann nun soll deshalb
Seinen Gewinn beherzigend
Klöster stiften, liebliche,
Den Weisen stets zur Unterkunft.

Und ihnen soll er Trank, Speise,
Kleider, Lager und Ruhesitz
Geben, sofern sie rechtgläubig
Mit fromm beruhigtem Gemüt.

Sie soll'n ihm das Gesetz künden
Das alles Leid vertilgende:
Denn wer hier das Gesetz lernte,
Wird einst, von Sünden frei, befreit.*)

Am folgenden Tage begannen die Festlichkeiten, die Anâthapiṇḍika zur Einweihungsfeier des Klosters veranstaltete. Das Einweihungsfest bei der Vollendung des von Viçâkhâ errichteten Prachtgebäudes war in vier Monaten zu Ende, aber die Festlichkeiten bei der Einweihung von Anâthapiṇḍika's Kloster dauerten nicht weniger als 9 Monate. Die Kosten dieses Festes beliefen sich auch auf 180 Millionen, so dass Anâthapiṇḍika Alles in Allem 540 Millionen für das Kloster ausgegeben hat.**) In der Vorzeit, (110) zur Zeit

*) Wegen der Worte „Nennt der Buddha ein Hauptverdienst" darf man wohl annehmen, dass diese Verse aus einer etwas spätern Zeit als dem Beginn der Sekte herrühren. Gleichwol müssen wir anerkennen, dass sie in Inhalt und Form echt buddhistisch sind.

**) Daraus geht hervor, dass besagter Anâthapiṇḍika sehr reich war. Kein Wunder: dieser Plutus ist der Regent des ursprünglichen Klosters von Jetavana, nämlich dem

des Buddha Vipaçyin, hatte ein reicher Kaufmann, Namens Punarvasumitra, auf demselben Boden, welchen er durch Belegen mit goldenen Ziegeln erstanden hatte, ebenfalls ein Kloster angelegt, welches sich eine Meile ausdehnte. Dasselbe merkwürdige Ereignis wiederholte sich unter fünf andern Buddha's; unter jedem derselben machte sich ein reicher Kaufmann durch das Ankaufen von Boden unter analogen Bedingungen und durch das Stiften eines Klosters verdient.*) Das Land, welches Anâthapiṇḍika kaufte, umfasste 8 *karîsha***); es war derselbe Platz, der allen Buddha's unabänderlich zugehört.

---

18) Die Geschichte der Viçâkhâ.

In dieser Zeit herrschte zu Çrâvasti über das Reich der Koçala der König Prasenajit. Sein Minister

---

Mondhaus oder der Sonnenherberge Maghâ, der Schatzkammer, im Löwen, in der Zeit als die Plejaden noch mit dem Ort der Sonne am 21. März zusammenfielen. Eigentlich steht Maghâ unter den Schatten; aber Yama ist das Haupt der Schatten, ist also der vorzüglichste „Empfänger der Opfergaben der Wesen". *Jetavana* fällt mit dem Sanskrit *Dvaitavana*, Zwielichtwald, i. e. Schattenreich zusammen; vermutlich ist *Jeta* aus einer Nebenform *dvyeta*, Zwielicht, entstanden. Infolge der Präcession ist die Verwirrung zwischen Maghâ und Punarvasu entstanden.

*) Die Buddha's hiessen: Çikhin, Viçvabhû, Krakucchanda, Koṇâgamana und Kâçyapa. Die fünf freigebigen Kaufleute, deren Namen nicht der Vergessenheit anheimfallen sollen: Çrîvṛiddha, Svastika, Acyuta, Ugra und Sumañgala. Der erste derselben hatte den Boden mit goldenen Pflügen zu belegen, der zweite desgl. mit Elephantenfüssen, der dritte mit desgl. Ziegeln, der vierte mit desgl. Schildkröten, der fünfte mit goldenen Ziegeln.

**) Ein Flächenmass von unbekannter Grösse; in Childers' Pâli-Wörterbuch steht, dass ein karîsha = 4 Ammaṇa Sanskrit *armaṇa* ein bestimmtes Hohlmass = *droṇa*) aber unter *Ammaṇa* heisst es, dass 1 karîsha = $^1/_4$ ammana ist.

hiess Mṛigâra.*) Dieser hatte einen Sohn Namens Pûrṇavardhana**) welcher bereits das heiratsfähige Alter erreicht hatte, aber nicht gewillt war, eine Frau zu nehmen, es sei denn, dass ein Mädchen gefunden würde, welches fünf von ihm verlangte Kennzeichen besässe.

Die Eltern des Jünglings, welche ihn gerne verheiratet gesehn hätten, sandten 8 Brahmanen ab, um in ganz Indien nach einem Mädchen mit den fünf (111) Kennzeichen zu suchen. Nach vielen vergeblichen Versuchen trafen die Brahmanen endlich in Sâketa ein Mädchen, welches vollständig dem Verlangen entsprach und überdies verständig und sittsam zu sein schien. Es war Viçâkhâ, die Tochter des schätzereichen Dhanañjara.***) Die Brahmanen hielten um ihre Hand bei Pûrṇavardhana an und erlangten des Vaters Zustimmung, worauf sie freudig nach Çrâvastî zurückkehrten und Mṛigâra den Ausgang ihrer Bemühungen mitteilten.

Gemäss dem ausdrücklichen Verlangen von Viçâkhâ's Vater fand die Hochzeit nicht vor dem Ablauf von vier Monaten statt; aber dann wurde das Fest mit ungewöhnlichem Glanze gefeiert. Die Braut war ungemein kostbar geschmückt und zwar so, dass nur zwei Frauen bekannt sind, welche dieselben Schmucksachen wie Viçâkhâ bei ihrer Vermählung

---

*) Pâli Migâra. Mit Unrecht haben die nördlichen Buddhisten diesen Namen in Mṛigadhara sanskritisirt, obwohl auch die richtige Form vorkommt, und zwar im Pûrṇa Avadâna (d. h. das Abenteuer von Pûrṇa) bei Burnouf *Introduction* p 260. — Einen Teil der Geschichte gaben wir, in Ermangelung von Quellen, nach Hardy *Manual* p 220 und Schiefner Lebensbeschreibung p 270.

**) Bei Schiefner lautet der Name Viçâkha.

***) Bei Schiefner a. a. O. ist sie die Tochter des Balamitra und Enkelin von Aranemi (Radumfang, d. h. Sonnenbahn).

getragen haben.*) Nachdem Viçâkhâ verheiratet war, ereignete es sich eines Tages, dass Mṛigâra, ihr Schwiegervater, der ein Anhänger der Jainasekte der Nackten Mönche war, sie einlud mit ihm zum Heiligtum der von ihm verehrten Mönche zu gehen. Sie war gerne dazu bereit, kleidete sich gut, wie's sich gehört, und begleitete ihren Schwiegervater. Als sie aber die nackten Mönche sah, war sie sehr ärgerlich und fragte ihren Schwiegervater, warum er sie zu einem solchen Ort gebracht habe. Die nackten Mönche hörten, was sie sagte, und sagten zu Mṛigâra: „Deine Schwiegertochter ist sicher eine Anhängerin des Mönches Gautama. Warum hast du eine derartige Person zur Frau deines Sohnes gewählt?" Dies und noch mehr sagten sie, um Mṛigâra gegen seine Schwiegertochter aufzubringen; doch er entschuldigte ihr Benehmen mit ihrer Jugend.

In der That war Viçâkhâ eine Anhängerin des Buddha, und darum erklärte sie ihrem Schwiegervater, nicht in seinem Hause wohnen bleiben zu wollen, es sei denn, dass er ihr gestatte, der Predigt des Herrn beizuwohnen. (112) Ihr Wunsch wurde erfüllt. Sofort lud sie den Meister mit seinen Jüngern zu sich zum Essen ein. Als die Häupter der ketzerischen Sekten hiervon hörten, wurden sie nicht wenig besorgt; denn sie sahen wohl ein, dass, wenn Mṛigâra den Herrn in seinem Glanze erblickte, sie mit ihm verglichen nur als Affen erscheinen würden.**)

Sie überredeten daher Mṛigâra, dass er den Mönch Gautama nicht ansehen solle; wenn er ihn aber den-

---

*) Diese zwei sind Sujâtâ, die wir schon kennen; sie war es, welche gegen Vollmond des Vaiçâkha dem Bodhisattva eine goldene Schüssel schenkte: und Bandhula's Frau.

**) Wer und was die sechs Irrlehrer sind und warum sie nur Affen, d. h. schlechte Nachahmungen des Herrn sind, wird sich später zeigen.

noch durchaus wolle predigen hören, solle er ein Tuch vor die Augen halten.

Der Herr, der alles wusste, was vorging, und der auch erkannte, dass Mṛigâra zur Annahme des Dharma reif sei, beschloss ihn in seinem Netze zu fangen. Als Mṛigâra nun mit verbundenen Augen der Verkündigung des Gesetzes lauschte, rückte er das Tuch von dem Antlitz und da erblickte sein Auge die Herrlichkeit des Meisters. So geschah es, das Viçâkhâ die Ursache war, dass ihr Schwiegervater sich zum Buddha bekehrte. In Folge dessen wurde sie auch Mṛigâra's Mutter*) genannt.

Die Anhänglichkeit Viçâkhâ's an den Herrn gab sich in allerlei Dienstleistungen und Geschenken kund. In der That hatte sie sich auch in der früheren Zeit ebenso verdienstlich gemacht. Zum Nutzen des Clerus liess sie mit grossen Kosten ein wahres Prachtgebäude errichten, welches unter dem Namen Pûrvârâma (d. h. der frühere oder östliche Hof) bekannt geworden ist und ebenso wie Jetavana nicht weit von Çrâvastî gelegen war.

Zu einer Zeit, als der Herr sich in Jetavana aufhielt, ging Viçâkhâ (113) hin, um ihm ihre Aufwar-

*) Diese rationalistische Erklärung ist natürlich nur eine Spielerei. Viçâkhâ ist der bekannte Hauptstern des Mondhauses oder der Sonnenherberge Viçâkhâ, der Stern α der Wage. Sie wird bei Schiefner p 270 Anurâdhâ genannt d. h. das folgende Sternbild im Skorpion. Sie heisst Mṛigâra's Mutter, weil die Mṛigabahn (Gazellenbahn) mit Anurâdhâ beginnt; sie geht derselben unmittelbar voraus. Dass sie mit Anurâdhâ verwechselt wurde, ist wohl so zu erklären, dass Anurâdhâ das erste Mondhaus der Mṛigabahn ist. Etymologisch kann Mṛigâra bedeuten: Entstehen oder Beginn des Mṛiga. Da Wörter wie Gazelle und Pferd bildliche oder rhetorische Namen für das Jahr oder die Sonne in ihrem jährlichen Laufe sind, so kann Mṛigâra auch den Beginn des Jahres angedeutet haben, was um so wahrscheinlicher ist, als nach seiner Tochter Viçâkhâ der erste Monat Vaiçâkha genannt ist.

tung zu machen.*) Nachdem der Herr sie durch einen erbaulichen Discurs unterrichtet, erfrischt, gestärkt und aufgeweckt hatte, lud sie ihn und seine Schüler auf den folgenden Tag zum Essen ein. Der Meister gab durch Stillschweigen seine Zustimmung zu erkennen, worauf Viçâkhâ mit ehrerbietigem Grusse sich entfernte.

Nun traf es sich, dass am Ende jener Nacht eine grosse Regenwolke, welche sich über die vier Weltteile ausdehnte, zu regnen anfing. Da sagte der Herr zu den Mõnchen: „Wie es jetzt zu Jetavana regnet, so regnet es auch in den vier Weltteilen. Lasset eure Leiber nass regnen, denn dies ist die letzte grosse Regenwolke**), welche sich über die vier Weltteile ausdehnt."

Die Mönche gehorchten dem Befehle ihres Meisters und liessen sich nass regnen. Unterdessen hatte Viçâkhâ schmackhafte Speisen zurichten lassen und sandte eine Dienerin nach dem Kloster, um zu sagen, dass es Zeit sei und das Essen bereit stände. Die Magd ging nach dem Kloster und sah, wie die Mönche im Hofe nach Ablegung ihrer Kleider sich nass regnen liessen. In dem Glauben, dass die nackten Mönche keine Buddhisten sein könnten, und sie für Âjîvaka's***) ansehend, kehrte sie zu ihrer Herrin zurück und sagte: „In dem Kloster sind keine buddhistischen Mönche, sondern Âjîvaka-Mönche, die sich den Leib nass regnen lassen." Aber Viçâkhâ, die klug, schlau und

*) Nach Mahâvagga VIII 15.

**) Gegen das Jahr 400 vor Chr. muss die Sonne zur Zeit der Frühlings-Nachtgleichen ungefähr gleiche Länge mit β des Widders gehabt haben, nach sechs Monaten also 180 Grad mehr, ungefähr wo Viçâkhâ liegt. Wenn die Sonne in Viçâkhâ steht, gegen den 21. September, kann die heftige Regenzeit als beinahe beendet betrachtet werden.

***) Vielleicht sind sie die Gymnasophisten der griechischen Autoren, obschon der griechische Ausdruck auch auf die Jaina Nirgrantha's anwendbar sein würde.

scharfsinnig war, dachte bei sich: „Zweifelsohne haben die ehrwürdigen Herren ihre Kleider ausgezogen, um sich nass regnen zu lassen und darum hat die dumme Magd sie für Âjîvaka's angesehn.“ Sie sandte also die Magd wieder mit demselben Auftrag nach dem Kloster. In der Zwischenzeit hatten die Mönche sich erfrischt (114) und waren in ihre Zellen gegangen, nachdem sie sich wieder angekleidet hatten. Als die Magd nun wiederum kam und keine Mönche im Klosterhof sah, meinte sie, das Kloster wäre verlassen, und eilte zurück, um der Herrin dies mitzuteilen. Doch Viçâkhâ, die klug, schlau und scharfsinnig war, dachte bei sich: Zweifelsohne sind die Mönche, nachdem sie sich erfrischt, wieder in ihre Zellen gegangen, und darum hat die dumme Magd gedacht, dass Kloster wäre verlassen. Sie sandte nun die Magd zum dritten Male mit demselben Auftrage, der auch zuletzt richtig ausgerichtet wurde. Der Herr gab nun den Mönchen Befehl, sich mit Napf und Kleidung zu rüsten, da es Essenszeit wäre. Er selbst macht seine Morgentoilette, nahm Napf und Kutte, und mit derselben Geschwindigkeit, mit der ein kräftiger Mann den gebogenen*) Arm geradestreckt oder den ausgestreckten biegt, verschwand er aus Jetavana und erschien in dem Zimmer der Viçâkhâ.

Als er mit der Schaar der Mönche auf den angewiesenen Sitzen Platz genommen hatte, konnte Viçâkhâ sich nicht enthalten auszurufen: „Welches Wunder! Wie ist doch die Macht des Tathâgata so gross!

---

*) Das Pâli *sammiñjeti* ist im Sanskrit *saṃvṛiñj;* die corrumpirte Form *mṛiñje* für *vṛiñje*, kommt schon einige Male in Ṛig Veda vor. Das doppelte *m* im Pâli kann eigentlich keine Corrumpirung genannt werden, weil das *v* in *m* übergegangen wegen des vorausgehenden Buchstaben *m* ist. Der Ausdruck bedeutet ungefähr so viel wie: hocus, pocus, eins, zwei, drei.

Während die Wasserströme so hoch sind, dass sie Jedem bis zu den Knieen, ja zu den Hüften reichen, sind die Füsse oder Kleider keines einzigen Mönches nass geworden."

Entzückt über die Ehre, einen so hohen Gast empfangen zu dürfen, bediente Viçâkhâ selbst die Versammlung, deren Haupt der Buddha ist. Nach beendigter Mahlzeit setzte sie sich in ehrerbietiger Entfernung. So sitzend sprach sie zum Herrn folgendermassen:

„Ich bitte den Herrn um acht Gunsterweisungen."

„„Die Tathâgatâs sind über Gunsterweisungen*) erhaben.""

(115) „Auch über diejenigen, welche zulässig und geziemend sind?" fragte sie.

„„Sprich, Viçâkhâ!"" erwiderte der Meister. „Ich wünsche dann lebenslänglich dem Clerus schenken zu dürfen: einen Regenmantel; eine Mahlzeit für den Kommenden, eine Mahlzeit für den Gehenden, eine Mahlzeit für den Kranken, eine Mahlzeit für den Krankenwärter; Arzneien für den Kranken, Reisbrei für den Diener, ein Badehemd für Nonnen."

Als Viçâkhâ ihr achtteiliges Gesuch vorgetragen hatte, richtete der Meister an sie die Frage, welche Gründe sie zu ihrer Bitte bewogen hätten. Sie hielt auch nicht damit zurück, dieselben nach einander zu entwickeln, und begann damit, zu erzählen, was ihr mit ihrer Magd und den nackten Mönchen begegnet war. Um solche Auftritte für die Zukunft unmöglich zu machen, hielt sie es für wünschenswert, dass die Mönche einen Regenmantel besässen. Ferner bewies sie, dass es in jeder Hinsicht schicklich wäre, wenn sie jedem kommenden und gehenden Mönche, sowie

---

*) Das Wort im Original bedeutet auch „über alle Hindernisse erhaben". Die absichtliche Doppelsinnigkeit geht in der Uebersetzung verloren.

auch den Kranken passende Nahrung reichte. Dass der Wärter des Kranken gut zu essen bekäme, wäre doch auch zu wünschen, weil es sonst leicht geschehen könnte, dass der Mönch, welcher den Kranken zu pflegen hätte, im Notfalle die für den Kranken bestimmte Speise vorwegnähme und nichts übrig liesse. Der Nutzen von Arzneien für kranke Mönche bedürfe kaum eines Beweises; und was das Darreichen von Reisbrei beträfe, so habe der Herr ja selbst in Andhakavinda*) die zehn Vorzüge derselben gepriesen. Endlich und zum Schlusse, erklärte sie betreffs der Darreichung von Badehemden an Nonnen, dass ihre Bitte durch folgenden Vorfall veranlasst worden sei. Einstmals badeten im Flusse Ajiravatî**) einige Nonnen nackt an (116) demselben Platze, wo auch Hetären ein Bad nahmen. Letztere trieben Spott mit den Nonnen und sagten: „Warum führt ihr ein keusches Leben, während ihr noch so jung seid? Warum nicht lieber die Freuden der Liebe kosten? Wenn einmal das Alter kommt, dann führt ein keusches Leben! So werdet ihr doppelten Gewinn haben.“ Ueber diese Spöttereien von Seiten der Hetären waren die Nonnen sehr aufgebracht. Es ist nicht zu leugnen, dass Nacktheit bei Frauenzimmern unziemlich, Abscheu erregend und anstössig ist. Deshalb möchte ich gerne lebenslänglich den Nonnen ein Badehemd schenken.“

*) Andhakavinda ist ohne Zweifel eine Zusammensetzung, vielleicht als männliches dvandva, von Andhakâ und Invakâ, beides Namen desselben Sternes im Mondhaus Mṛigaçiras. Von Andhakavinda ging der grosse Kâçyapa aus. Um 500 v. Chr. stand die Sonne in jenem Sternbild gegen halben Mai, und sechs Monate später in Opposition, gegen Vollmond des Mârgaçîrsha; aber die Mythe kann wohl auch älter sein. Auf jeden Fall aber steht die Sonne früher in Andhaka-Invaka als in Viçâkhâ. Darum kann letztere auf das in ersteren Geschehene als ein Antecedenz hinweisen. Die Lobpreisung der 10 Vorzüge wird Mahâvagga VI 24 mitgeteilt.

**) Pali: Aciravatî; sie fliesst längs Çrâvastî.

„„Aber Viçâkhâ! welchen Nutzen erwartest du davon, wenn ich dir diese Gunst erweise?““ fragte der Herr.

„Nun“, antwortete sie, „setzen wir den Fall, dass Mönche nach Beendigung der stillen Zeit hier nach Çrâvastî kommen, um den Herrn zu sehn und ihm zu melden, dass der Mönch N. N. das Zeitliche mit dem Ewigen vertauscht habe, und dass sie darauf fragen, in welchem Stadium der verstorbene Bruder sich befindet und welches seiner wartet. Dann wird der Herr verkünden, dass der betreffende Mönch sich im 1., 2., 3. oder höchsten Grade der Heiligkeit befinde. Dann werde ich die Mönche fragen, ob ihr verstorbener Bruder je zu Çrâvastî war; sagen sie ja, dann habe ich die Ueberzeugung, dass der Verstorbene auf die eine oder andere Weise meine Gaben genossen hat. Dieser beseligende Gedanke wird mir ein Gefühl von Freude geben, daraus wird Zufriedenheit hervorgehn, und hieraus körperliche Ruhe. Wenn mein Leib sich in Ruhe befindet, dann werde ich mich wohl fühlen, und dadurch wird mein Geist fähig für Andachtsübungen.

„„Gut, gut, Viçâkhâ!“ rief der Tathâgata, „ich bewillige dir alles, um was du gebeten hast.““ Nachdem er in Versen ihre Handlung gepriesen und sie sich entfernt hatte, richtete er das Wort an die Mönche und gestattete ihnen von den guten Gaben der reichen Viçâkhâ Gebrauch zu machen.

---

(117) 16) Die vornehmsten Çâkya's folgen dem Herrn.

Einige Zeit nach des Tathâgata Besuch in seiner Vaterstadt, als er auf seiner Rückreise nach Râjagriha bei dem Dorfe Anupya im Lande der Malla's

sich befand, traten in Kapilavastu Ereignisse*) ein, die wir jetzt schildern wollen.

Unter den Çâkyaprinzen waren zwei Brüder: Mahânâman und Anuruddha.**) Der letztere war sehr schwächlich und lebte je nach der Jahreszeit in einem von seinen drei Palästen. Sein Bruder Mahânâman fand es ungehörig, dass von ihrem Hause noch Niemand dem Beispiel des Herrn gefolgt und Bettelmönch geworden wäre. Er teilte diese seine Ansicht seinem jüngern Bruder mit und riet ihm, Mönch zu werden, sonst würde er selbst sich dazu entschliessen. Als Anuruddha vorzog zu Hause zu bleiben, hielt sein älterer Bruder es für ratsam, den unerfahrenen Jüngling in den vielfältigen und regelmässigen Geschäften zu unterweisen, welche mit der Verwaltung von Ländereien, mit Pflügen, Säen, Ernten etc. verbunden sind und vor allem ihm eindringlich vorzustellen, dass die Geschäfte von Jemand, der seine Güter gut verwalten will, niemals stille stehen.

Diese wohlgemeinten Lehren hatten einen anderen Erfolg, als Mahânâman bezweckt hatte, denn Anu-

---

*) Man muss sich dieselben als vor des Meisters Ankunft im kühlen Haine, oder, wie man aus Cullavagga VII, 2 entnehmen muss, im Kauçâmbî vorfallend denken. Es war keine passende Gelegenheit, sie eher zu erzählen, wenn wir nicht den Zusammenhang unterbrechen wollten. Vergl. die erste Anmerkung zu p 31.

**) Sie heissen bei Schiefner p 236 Söhne des Droṇodana, bei den südlichen Buddhisten die des Amṛitodana. Dieser ist bei Schiefner der Vater von Devadatta und Ânanda, über welche sogleich mehr. Die Sache ist einfacher als sie scheint: Çuddhodana, Droṇodana, Amṛitodana und Çuklodana sind vier Namen für verwandte Erscheinungen. Anstatt Anuruddha haben die nördlichen Buddhisten gewöhnlich, nicht aber immer, Aniruddha. Die Tibetanische Lebensbeschreibung (bei Schiefner p 266) erklärt den Namen mit: „Jemand, dem Alles, was er denkt, glückt"; dies passt besser für einen anderen Namen, nämlich Amoghasiddha, ein Buddha, der bei Schiefner p 244 genannt wird.

ruddha wurde durch die Aufzählung aller der sich häufenden Geschäfte so abgeschreckt, dass er von seinem vorigen Entschlusse zurückkam und in den geistlichen Stand zu treten sich entschloss. Sofort begab er sich zu seiner Mutter, um ihre Zustimmung zu erlangen, aber (118) er erhielt zweimal eine abschlägige Antwort. Bei einem dritten Versuche suchte die Mutter eine Ausflucht. Es herrschte nämlich zu jener Zeit über die Çâkya's Bhadrika, der König der Çâkya's und ein Gefährte Anuruddha's.*) Die Mutter, welche es für undenkbar hielt, dass irgend Jemand in der Welt seine Königswürde mit dem Mönchsleben vertauschen würde, sagte: „Lieber Sohn! wenn Bhadrika das Haus verlässt, um als Mönch durch die ganze Welt zu wandern, dann sollst du es auch thun dürfen. Alsdann erhältst du meine Erlaubnis."

Anuruddha suchte sogleich seinen Freund, König

---

*) Pali Bhaddiyo. Er ist nach der Tibetanischen Lebensbeschreibung bei Schiefner p 236 der Sohn Çuklodana's und hiess auch Tishya, weil er unter dem Stern Tishya geboren sein sollte. Diese rationalistische Erklärung oder Spielerei ist sprachlich vollkomnen zulässig, aber thatsächlich entschieden unrichtig. Bhadrika oder Bhadra (Schiefner 266) ist dasselbe wie Tishya, kann also der Stern δ im Krebs sein oder dessen Genius, Bṛihaspati, welcher auch als der Planet Jupiter auftritt. Dass dies so ist, scheint durch die Thatsache bestätigt zu werden, dass der Genius des Sterns in einem der Brâhmaṇa's ausdrücklich genannt wird „der Beste der Götter;" Bhadrika heisst aber auch „der Beste der Çâkya's"; cf. Schiefner a. a. O. Und ferner, während die Buddhisten die gegenwärtige Weltperiode *bhadra* nennen, heisst sie im Mahâbhârata *tishya*. Allerdings steht dem gegenüber, dass Bhadrika später die Stelle des Mars einzunehmen scheint. Wir haben Bhadrika und Mahânâman schon in einer anderen Function, nämlich als Mitglieder der Fünfzahl der ehrwürdigen Väter, kennen gelernt. In der Mythologie kann ein und dasselbe Wesen sehr wohl in doppelter Rolle vorkommen. Derselbe Bṛihaspati, der als Planet vorkommt, ist auch Herr von Sternbildern, Zeiträumen etc.

Bhadrika, auf und es gelang ihm, wenn auch nicht ohne Mühe, ihn zu bewegen, für eine Woche die Regierung seinem Sohne und Bruder zu übertragen und in den geistlichen Stand einzutreten.*)

Als der Termin verstrichen war, unternahmen die beiden Freunde Anurudhha und Bhadrika zusammen mit Ânanda, Bhṛigu**), Kimbila, Devadatta***) und (**119**) dem Barbier Upâli die Fahrt nach Anupya, wo sich der Buddha zur Zeit befand. In einiger Entfernung von der Stadt angelangt, entliessen sie ihr Gefolge, nahmen ihren Schmuck ab und gaben denselben, in ein Bündel gewickelt, dem Upâli mit den Worten: „Hier, Upâli! das ist für dich; es wird genügen, dir den nötigen

---

*) Bei Schiefner a. a. O. ist Çuddhodana noch immer König. In dem Auszuge des Bhadrika und der Uebrigen glaubt er die letzte Zusammenkunft der Çâkya's zu sehen. Nach indischer Theorie beginnt eine neue Weltperiode mit dem Zeitpunkte, wenn alle Planeten nach Rückberechnung ungefähr in demselben Mondhaus am 21. März stehn. (Zusatz des Uebersetzers. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, dass die Alten eine ähnliche Vorstellung kannten, cf. Censorinus *de die natali* XVIII 11. Est praeterea annus quem Aristoteles maximum potius quam magnum appellat, quem solis et lunae vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur cuius anni hiemps est cataclysmos quam nostri diluvionem vocant, aestas autem ecpyrosis quod est mundi incendium." Nach dieser vielleicht ursprünglich babylonischen Annahme haben die Inder ihr System der Astronomie ausgearbeitet.)

**) Dies ist der allbekannte Name des Planeten Venus.

***) Devadatta kommt bei den südlichen Buddhisten vor als Sohn von Suprabuddha und Godhi, bei den nördlichen als der des Amṛitodana und der Devadattâ. Zugleich heisst der Buddha Devadatta's älterer Bruder. Nun ist das Deminutiv von Devadatta Devakî. Da Devakî die Mutter Nârâyaṇa's (Kṛishṇa's) und Devakî dasselbe ist wie Devadattâ, so folgt in Verbindung mit den mitgeteilten Thatsachen, dass Devadattâ und Devî Mâyâ dieselbe Person ist, und dass Buddha ihr einziger d. h. unvergleichlicher Sohn ist. Die Inder haben dies immer wohl gewusst. Ueber des Buddha jüngeren Bruder Devadatta unten mehr.

Lebensunterhalt zu verschaffen; kehre nun um!“ Doch der Barbier dachte: „Wenn ich hiermit in die Stadt zurückkomme, werden die Câkya's, die so gewaltthätig sind, mich ermorden. Wenn diese Prinzen ihr Haus haben verlassen können, um Mönche zu werden, muss es mir noch besser passen, dasselbe zu thun.“ Hierauf hing er das Bündel mit den Schmucksachen an einem Baume auf und folgte den Prinzen nach. Sie mussten seine Beweggründe billigen und nahmen ihn mit nach Anupya.*)

Vor den Meister gelassen, baten die Prinzen, in den Orden aufgenommen zu werden, und da sie sich ihres tiefgewurzelten Hochmutes, der ein Charakterzug aller Çâkya's ist, wohl bewusst waren, baten sie, dass Upâli, der Barbier, zuerst geweiht würde; denn alsdann würden sie genötigt sein, ihm den Vorrang zu lassen und dadurch würde ihr Stolz gebeugt werden. Ihre Bitte wurde bereitwillig erfüllt.

Die Novizen machten rasend schnelle Fortschritte: Bhadrika brachte es in einem Cursus während der stillen Zeit zur Meisterschaft in der dreigliedrigen Erkenntnis.**) Anuruddha erwarb die unfehlbare und

*) Ein hübscher Zug in der Tibetanischen Lebensbeschreibung ist der folgende: Dem Bhadrika und den Uebrigen wurde von den Wahrsagern eine glückliche Reise prophezeit. Doch ein Falke raubte Devadatta sein Kronjuwel zum Vorzeichen, dass er wegen seiner Opposition gegen den Herrn zur Hölle fahren würde. Da schrie ein Esel und dem Tishya (Bhadrika) sowohl wie den Uebrigen von den Fünfen wurde prophezeit, dass sie dieselbe Strafe erleiden würden, weil sie die vornehmsten Schüler lästern würden. Dieser Zug bildet gewissermassen den Uebergang zu dem feindlichen Charakter, in welchem dieselben später als die sechs Irrlehrer auftreten werden. Eigentlich waren es fünf Planeten, aber die Inder rechnen häufig den Mond als sechsten mit. Auf Upâli, den Barbier, d. h. den Finsternisbewirker, kommen wir später zurück.

**) Nach der kirchlichen Theorie: die Kenntnis der drei Wahrheiten: von der Unbeständigkeit, dem Elend und der Eitelkeit aller Dinge.

übersinnliche Gabe, Alles, was in der Welt geschieht, sehen zu können; Devadatta die höchste Erkenntnis, die ein unheiliger Weltling erreichen kann, und Ânanda trat (120) in das erste Stadium der Heiligkeit und ward später des Herrn liebster Schüler und sein Wärter.

Von Anupya zog der Buddha nach Kauçâmbî,*) wo er eine Zeit lang sich aufhielt, ehe er die Reise nach Râjagṛiha antrat. In der Nähe des letztgenannten Ortes beschloss er im Bambuspark bei den Kalandakanivâpa**) die zweite stille Zeit.

---

20) Ânanda's Versuchung.***)

Während der stillen Zeit geriet Ânanda in Versuchung, sein Gelübde zu brechen und in die Welt zurückzukehren, so dass er den Vorsatz fasste, wieder zu seiner Braut Janapadakalyâṇî†) zu gehen. Sein Plan blieb kein Geheimnis und kam dem Meister bald zu Ohren, der, um Unheil abzuwenden, seine Zuflucht zu einem Wunder nahm. Er nahm Ânanda

---

*) So nach Cullavagga VII 2, wo auch gesagt wird, dass an diesem Orte Devadatta sich einst mit dem Herrn zu entzweien begann. Wir werden den bis zur vollen Opposition Devadatta's gegen den Herrn wachsenden Zwiespalt und den Fall Jenes erst viel später behandeln.

**) Die Erklärung dieses Namens ist unsicher. Im Pali wird *kalandaka* mit der Bedeutung Eichhorn angeführt, *nivâpa* könnte bedeuten: „Ort wo man Futter hinstreut". Die nördlichen Buddhisten haben Karaṇḍaka-nivâpa, was noch unklarer ist, und Kalandakanivâsa, Eichhornwohnung, obschon sie *kalandaka* für einen Vogel halten. Die erste grosse Vacanz hatte der Buddha, wie man sich erinnern wird, in Benares zugebracht.

***) Nach Bigaudet 1, 187.

†) Wir haben diese bereits oben p 133 als Nanda's Braut kennen gelernt. Dass Nanda und Ânanda, wenn sie auch nicht völlig indentisch sind, doch häufig verwechselt werden, wird sich bald noch deutlicher zeigen.

mit sich in die Luft, um ihn in das Paradies zu führen. Unterwegs wirkte er ein Wunder. Er zauberte vor den Jüngling einen brennenden Wald und auf einem versengten Baumstamme eine widerlich verstümmelte Aeffin. Vor Abscheu wandte Ânanda sein Gesicht ab. Darauf zauberte der Buddha ein anderes Bild vor die Augen seines Schülers: 500 unvergleichlich schöne Himmelsnymphen kamen, dem Herrn ihre Huldigung darzubringen. Während Ânanda entzückt dieses Schauspiel betrachtete, richtete der Meister die Frage an ihn: „Findest du, dass diese Schönen deiner Braut (121) gleichen?" Und Ânanda antwortete: „„Mit diesen himmlischen Wesen ist sie an Schönheit ebensowenig zu vergleichen wie die Aeffin, die wir eben gesehn haben"". „Wohlan", sagte der Herr, „diese himmlischen Nymphen werde ich dir anheimgeben, wenn du gelobst, im Kloster zu bleiben." Auf eine solche Bedingung hin nahm Ânanda gern den Vorschlag an, worauf Beide nach dem Kloster zurückkehrten. Die Mönche erfuhren bald, was geschehen, und fanden ein Vergnügen daran, Ânanda mit seiner Schwäche für die Himmelsnymphen zu necken, worüber er so beschämt wurde, dass er in stiller Einsamkeit seine sündigen Lüste zu besiegen sich bemühte. Als er den innern Kampf siegreich ausgefochten hatte, kam er reuevoll zum Tathâgata und erklärte sich bereit, unbedingt seinen Mönchsgelübden Genüge zu leisten und alle unkeuschen Regungen zu unterdrücken. Der Buddha, sehr erfreut über die günstige Wendung, welche die Angelegenheit genommen hatte, rief seine Jünger zusammen und sprach: „Mönche! früher glich Ânanda einem schlecht geschlossenen Hause, worin die unreinen Neigungen wie giessende Ströme eindrangen, aber jetzt ist er einem gut gedeckten Hause gleich, unzugänglich verderblichen Einflüssen von aussen." Der Meister nahm von diesem Ereignis Veranlassung, eine Geschichte aus einer seiner früheren

Existenzen zu erzählen, als Ânanda auf Erden als ein Esel verweilte, seine Braut als Eselin, und er selbst, der Buddha, als Eseltreiber.

Andere erzählen*) beinahe dasselbe von Nanda. Als derselbe einst nach seinem Eintritt in den Orden seiner Frau gedachte, konnte er sich nicht enthalten, ihr Bild auf eine Marmorplatte zu malen. Kâçyapa der Grosse merkte es und teilte es dem Herrn mit. Um Nanda von seiner Liebe zu curiren, liess ihn der Meister den Zipfel seines Gewandes festhalten, führte ihn so nach dem Berge Gandhamâdana und sandte ihn von dort nach dem Paradies. Dort erblickte Nanda in einer verlassenen Himmelswohnung eine bildschöne Nymphe. Auf seine Frage, wer die Nymphe sei, lautete die Antwort: „Wenn Nanda, der Bruder des Herrn, das Gelübde der Keuschheit hält, wird er nach seinem Tode wiedergeboren von uns hier (122) empfangen werden.“ Nachdem er diese Worte gehört, eilte er zu dem Meister zurück, und beschloss, sein Weib Sundarikâ vergessend, der himmlischen Schönen wegen keusch zu bleiben. Der Herr kehrte mit ihm nach Jetavana zurück und verbot den Mönchen, auch dem Ânanda, mit Nanda umzugehen. Da fragte Nanda den Ânanda: „Warum meidest du mich denn, wir sind ja so nahe verwandt?“ „„Weil wir über das Nirvâṇa nachdenken, während du an die Himmelsnymphe denkst““**) war die Antwort. Bald bemächtigte

*) In der Tibetanischen Lebensbeschreibung bei Schiefner p 267.

**) Auch ohne diesen Zusatz ist die nahe Verwandtschaft augenfällig, wie wir schon beiläufig bemerkt haben. Da Ânanda und Nanda ein Wesen sein müssen, in verschiedenen Erscheinungsformen gedacht, kann man Ânanda als einen Bruder des Buddha betrachten. Nanda-Ânanda müssen ihm gegenüber in den alten Mythen dieselbe Stelle eingenommen haben, wie Baladeva (Râma Halâyudha) zu Nârâyaṇa. In der That heisst Baladeva auch Kâma und dem Sinne nach fallen wieder Kâma und Ânanda (Nanda) zu-

sich Schwermut des Nanda. Um ihn zu heilen, führte ihn der Herr nun nach der Unterwelt, wo er den glühenden Kessel und andere Schrecken der Hölle erblickte. Auf seine Frage, warum der grosse Kessel leer sei, antworteten die Höllenknechte: „Nanda! der Bruder des Herrn, wird nach seinem Tode unter den Göttern wiedergeboren und darnach in diesen Kessel geworfen werden". Mit Entsetzen kehrte Nanda zu dem Meister zurück und weinte. „Es war sündhaft von dir, Nanda, zu verlangen, unter den Göttern wiedergeboren zu werden", sagte der Tathâgata zu ihm und beide begaben sich nun wieder nach Çrâvastî. Später erlangte Nanda am Ufer des Gargaweihers*) die Arhatschaft.

---

21) Die Geschichte Jîvaka's.

Zur Zeit als der Buddha im Bambusparke bei Râjagṛiha**) verweilte, war die Stadt Vaiçâlî im Lande

---

sammen. „Ueber das Nirvâṇa nachdenken" ist eine bildliche Ausdrucksweise für: auf dem Punkte sein, unterzugehn. Die schöne Nymphe ist Aurora, die aber auch Rohiṇî heisst, ebenso wie der Stern Aldebaran. Rohiṇî, die Geliebte des Mondgottes, wird für den Stern gehalten, aber in der frühsten Form der Sage wird wohl Rohiṇî-Aurora gemeint gewesen sein.

*) Ohne Zweifel derselbe wie der Weiher Gargarâ (Pali: Gaggarâ), welcher nach Mahâvagga IX 1 bei der Stadt Campâ liegt.

**) Es ist nicht sicher, ob die Geschichte von Jîvaka als in die erste oder zweite Regenzeit fallend gedacht werden muss, welche beide der Herr in Râjagṛiha zubrachte, oder später. In gewisser Hinsicht ist das auch eine gleichgültige Sache, weil der aufmerksame Leser bald gewahren wird, dass Ereignisse, welche wenigstens 25 Jahre von einander getrennt sind, als in demselben Zeitpunkte oder innerhalb weniger Tage eintretend vorgestellt werden. Dieser vollständige Mangel an zeitlicher Perspective würde schon genügen, um die mythische Art und Weise der Erzählung

der Malla's berühmt wegen (123) ihrer Schönheit und ihres Reichtums. Es bestand grosser Wetteifer zwischen Râjagṛiha, das unter dem Scepter eines mächtigen Monarchen stand, und Vaiçâlî, dessen Regierungsform oligarchisch war, insofern die Herrschaft bei dem Rittergeschlechte der Licchavi's ruhte, von denen regelmässig ein Glied für ein Jahr die Zügel der Regierung in Händen hatte.

Von dem Umfang und Reichtum von Vaiçâlî wird man sich einigermassen einen Begriff machen können, wenn man erfährt, dass es dort 7707 Prachtgebäude 7707 hohe Kuppeln*), 7707 Lustgärten und ebensoviele Weiher gab. Das grösste Kleinod in der Stadt aber war die Hetäre Âmrapâlikâ**), die mit aussergewöhnlicher Schönheit und Anmut grosse musikalische Talente vereinigte.

Eines Tages geschah es, dass ein vornehmer Bürger aus Râjagṛiha in Geschäften zu Vaiçâlî sich aufhielt und dort die Perle dieser Stadt, die schöne Hetäre, sah. Sobald er in seine Heimat zurückgekehrt war, eilte er, um dem Könige von Magadha, Çreṇika Bim-

in's Licht zu stellen, da selbst der ungeschickteste Erzähler irdischer Ereignisse den Zeitunterschied beachtet. Die Buddhistischen Erzähler waren nun durchaus nicht ungeschickt, aber sie vermochten nicht das Unmögliche.

*) Bei Schiefner p 268 heisst es, dass die Stadt in drei Abteilungen gebaut war; in der ersten waren 7000 Burgen mit goldenen Brustwehren, in der mittleren 14000 mit silbernen, in den dritten 21000 mit kupfernen Wehren.

**) Auch Âmrapâlî; Pali Ambapâlî und Ambapâlikâ, d. h. Behüterin der Mangobäume. Da die Mangoblüte, wir würden sagen die Apfelblüte, unzertrennlich mit dem Lenz verbunden ist, muss Âmrapâlikâ die Frühlingsgöttin sein, vermutlich die Sûryâ der Veda's. Einige Züge hat sie mit Aurora gemein; aber das ist natürlich, weil der Beginn des Tages und der des Jahres mit denselben Farben von den Mythendichtern geschildert werden. Auch in der etymologischen Bedeutung der Worte ist das schon angedeutet; denn während *vâsara* im Sanskrit Tag bedeutet, ist es im Persischen: Frühling, und so auch im Skrt. *vasanta*. Später mehr hierüber.

bisâra*), Mitteilung zu machen von dem, was er zu Vaiçâlî gesehn hatte, und (124) erlaubte sich bescheidentlich, den König darauf aufmerksam zu machen, wie wünschenswert es für die Ehre von Râjagṛiha sein würde, wenn die Hauptstadt sich des Besitzes einer Hetäre, die mit Âmrapâlikâ wettzueifern vermöchte, rühmen könnte. Er stellte dann vor, das man auch die Königsstadt mit einer Hetäre beschenken solle. „Kennst du denn in der Stadt ein Mädchen, dass die nötigen Erfordernisse hat, um diese Stelle bekleiden zu können?" sagte der König. Nun gab es in der Tat in der Stadt ein Mädchen, Sâlavatî genannt, das ausnehmend schön und anmutig war. Dieselbe beschloss der vornehme Bürger, als Hetäre ausbilden zu lassen. Seine Bemühungen wurden vom besten Erfolge gekrönt, weil die Talente der Sâlavatî durch den guten Unterricht, den sie in Musik, Gesang und Tanz genoss, vollständig entwickelt wurden. Sie gelangte bald sehr zu Ansehn, ja, sie übertraf darin Âmrapalikâ; denn während diese sich für jede Nacht fünfzig Goldstücke bezahlen liess, nahm Sâlavatî die doppelte Summe.**)

---

*) Bei den nördl. Buddhisten ist Âmrapâlikâ die Mutter des Prinzen Abhaya, dem wir gleich bei Bimbisâra begegnen werden, siehe Schiefner p 253. Die Paliform von Çreṇika, woneben auch Çreṇya vorkommt, ist Seniya. (Der Uebersetzer hält Sainya für die ursprüngliche Form, woraus Çreṇika durch falsche Sanskritisirung entstanden ist.)

**) D. h. reich an Sâlbäumen (Shorea robusta). Der Name ist offenbar ein Gegenstück zu Mangobaumbeschützerin, und muss in Beziehung zu einer Jahreszeit oder einem Monat gestanden haben. Möglicherweise ist sie identisch mit Âmrapâlikâ, insofern diese ja auch ein verdunkelter Name eines Mondhauses, vermutlich Rohiṇî, sein kann, aber in anderer Verbindung gedacht einmal mit der Sonne, ein andermal mit dem Mond, was einen Unterschied von 6 Monaten geben kann. Zu der Zeit, aus der die meisten Buddhalegenden datiren, war Rohiṇî schon lange nicht mehr die erste Sonnenherberge.

Nicht lange darauf ereignete es sich, dass Sâlavatî schwanger wurde. Um dies geheim zu halten, (was nötig war, wollte sie ihre Liebhaber nicht abwendig machen) gab sie vor, krank zu sein, und verbot ihrem Thürwärter, fortan männliche Besucher zuzulassen. Als die Tage ihrer Schwangerschaft erfüllt waren, gebar sie einen Knaben. Einer ihrer Dienerinnen trug sie auf, das neugeborene Kleine in einer alten Wanne herauszutragen und auf irgend einem Düngerhaufen als Findling auszusetzen.

Zufällig ging zu dieser Zeit Abhaya*) an der (125) Stelle vorüber, wo das Kind niedergelegt war. Als er einen grossen Schwarm von Krähen umher fliegen sah, fragte er die Leute seines Gefolges, was die Krähen wohl anlockte. Man sagte ihm, dass es ein neugeborenes Knäblein sei. „Lebt das Kind noch?“ fragte er. „„Jawohl, Hoheit!““ „Nun“, erwiderte der Prinz, „dann werden wir es mitnehmen und im Palast aufziehen lassen.“ So wurde das Kind gerettet, und es erhielt seinen Namen Jîvaka davon, dass der Prinz gefragt hatte: „Lebt (*jîvati*) es noch?“ Man nannte es auch Kaumârabhṛitya, weil ein Prinz Kumâra es aufziehen liess.**)

---

*) Bei Schiefner p 253 erfahren wir, dass der Prinz den Wagenbau lernte, was ihn zum Skanda stempelt, dem Kriegsgott, dem Sohne der Plejaden, Kṛittikâ's, da dies Wort auch Wagen bedeutet, oder zu Rauhiṇeya, dem Sohne der Rohiṇî, welches Sternbild auch ein Wagen heisst. Nach Hardy *Manual* p 237 ist er der natürliche Vater des Kindes; das wird in Mahâvagga VIII 1 nicht gesagt, aber würde doch wohl wahr sein können, in mythologischem Sinne nämlich. Bei Schiefner a. a. O. ist das Kind die Frucht einer Verbindung Bimbisâra's mit der Frau eines Kaufmanns, offenbar desselben, der Sâlavatî ausbilden liess. (Anm. des Uebers. Abhaya kommt auch in den heiligen Schriften der Jainas vor, ist also wahrscheinlich eine historische, keine mythische Person.)

**) Dies ist eine etymologische Spielerei. *kaumârabhṛitya* ist ein bekanntes Wort und bedeutet: Verpflegung und Behandlung von Kindern. Doch enthält das Wort eine An-

Als der Knabe das unterscheidungsfähige Alter erreicht hatte (und das geschah sehr früh), ging er zu seinem Pflegevater und fragte ihn, wer seine Eltern wären. „Deine Mutter, Jîvaka! kenne ich nicht, aber ich bin dein Vater, denn ich habe dich ernährt.“ Da erkannte Jîvaka Kaumârabhṛitya, dass es wünschenswert für ihn sei, einen Beruf zu lernen, und deshalb wanderte er, ohne Prinz Abhaya um Erlaubnis gefragt zu haben, nach Takshaçilâ*) im Panjâb, um sich bei einem weit berühmten (126) Arzt auf das Studium der Medicin zu legen. Zu Takshaçilâ angekommen

---

spielung. *Kumâra* ist: Knabe, Prinz, und zugleich Name des Kriegsgottes Skanda, d. h. das neue Jahr, und ferner: das fortschreitende Jahr. *Abhaya*, Furchtlos, ist eine versteckte Anspielung auf Skanda, den indischen Mars, nach dem auch bei den Römern der Monat, in den das Frühlingsäquinox fällt, benannt ist. Dass Abhaya auch als der Planet Mars (Ranhiṇeya) aufgefasst werden kann, ist in der vorhergehenden Note schon angedeutet worden. Jîvaka, der Arzt, ist identisch mit einem der Açvin's oder, allgemeiner, eine Personificirung der drei *sandhi*, oder Zeitgelenke. Wie Skanda (Abhaya) und Jîvaka wiederum mit den beiden Açvin's zusammenfallen können, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Doch sei beiläufig bemerkt, dass in der älteren Zeit die zwei Açvin's mit den zwei Punarvasu identisch gewesen sein müssen. Jîvaka, der Lebende oder Beleber, ist ein anderer Name für Punarvasu, eine bekannte, aber darum noch nicht historische Autorität der indischen Medicin. In gewisser Hinsicht fällt das Sternbild mit dem Zeitpunkt, an dem Sonne oder Mond darin stehen, und ferner mit Sonne oder Mond selbst, während sie darin stehen, zusammen.

*) Diese Stadt, das Taxila der Griechen, ist aus der indischen Geschichte wohl bekannt. In den indischen Mythen, unter anderem im Mahâbhârata, spielt die Stadt eine grosse Rolle in Verbindung mit dem unglücklichen Schicksale der Schlangenwelt. Ein Grund dazu liegt im Namen; denn Taksha oder Takshaka ist die allesumschlingende Schlange. Da die Schlange das Symbol der Heilkraft ist (und darum ist noch heute der Stab des Aesculapius mit Schlangen umwunden), ist es begreiflich, weshalb Jîvaka nach der Schlangenstadt zieht.

trat er bei dem berühmten Lehrer in die Lehre und da er eine glückliche Anlage mit ehernem Fleisse vereinigte, so machte er schnelle und grosse Fortschritte. Trotzdem sah er nach sieben Jahren angestrengter Studien erst recht ein, wie endlos die Kunst ist, und missmutig wagte er seinen Lehrer zu fragen, wann er hoffen dürfe, die Kunst vollständig zu kennen. Der Meister antwortete ihm nicht gradaus, sondern sagte: „Soll ich dir etwas sagen, Jîvaka? Nimm einen Spaten und gehe die ganze Strecke von einer Meile im Umkreis von Takshaçilâ ab, und wenn du ein Kraut findest, das nicht als Medicin gebraucht werden kann, dann bring es hierhin.“ Jîvaka gehorchte, doch konnte er nichts finden, was als Arznei unbrauchbar ist. Er stattete seinem Lehrer Bericht ab: „Ich sehe, Jîvaka! dass du das Fach verstehst, genügend wenigstens, um deinen Lebensunterhalt damit zu verdienen“ sagte der Lehrer und nachdem er ihm etwas Lebensmittel gegeben hatte, liess der würdige Mann ihn fortziehen.

Jîvaka trat die Rückreise nach Râjagṛiha an. Das war eine weite Reise, und seine Lebensmittel waren schon aufgegangen, als er in Sâketa*) ankam. Ein glücklicher Zufall aber setzte ihn in den Stand, seine Kunst zu erproben. Die Frau eines dortigen reichen Kaufmannes hatte schon seit sieben Jahren an Kopfschmerzen krank gelegen, ohne dass die berühmtesten Aerzte von nah und fern ihr Befreiung von ihren Schmerzen hätten verschaffen können. Als der junge Doctor den Fall erfuhr, ging er mutig zur Wohnung des reichen Kaufmannes und bat den Thürwärter, ihn bei der Hausfrau anzumelden als einen Doctor, der sie zu sprechen wünschte. „Ich werde es ausrichten, Herr Arzt!“, sagte der Thürwärter, der die Anmeldung richtig seiner Herrin überbrachte.

*) Auch Âyodhyâ genannt, das heutige Faizâbâd, nicht weit von Audhe.

„„Was für ein Doctor ist er, Thürwärter?““ fragte sie. „Es ist ein junger Mensch, Herrin!“ „„Dann will ich (127) nichts von ihm wissen, Thürwärter! was wird ein junger Doctor ausrichten? Die bedeutendsten Doctoren, die nah und fern berühmt sind, haben mich nicht heilen können, obwohl sie sich gehörig für ihre Kunst haben bezahlen lassen.““ Der Thürwärter überbrachte den Bescheid, aber Jîvaka liess sich nicht aus dem Felde schlagen. „Sag der Hausfrau“, erwiederte er, „dass sie nichts zu geben brauche, bevor sie geheilt ist.“ Als der Thürwärter hiervon seine Herrin in Kenntnis gesetzt hatte, gab sie ihm die Erlaubnis, den Fremden vorzulassen. Als der junge Arzt zu ihr gekommen war und die Symptome ihrer Krankheit wahrgenommen hatte, verlangte er eine bestimmte Quantität geklärter Butter. Die Kaufmannsfrau liess ihm die Butter geben, worauf Jîvaka dieselbe mit verschiedenen Kräutern zubereitete und sie von der Hausfrau einschnupfen liess. Als sie merkte, dass die Butter, welche sie durch die Nase einzog, ihr zum Munde herauslief, nahm sie ein Spucknäpfchen und spie darein die Butter aus, und befahl der Magd, das andere Bisschen Butter, mit einem baumwollenen Läppchen aufzunehmen. Da dachte Jîvaka Kaumârabhṛitya: „Das ist eine verzweifelt sparsame Hausfrau, die ein Bisschen Butter das nicht mehr wert ist, als weggeworfen zu werden, mit einem Läppchen aufnehmen lässt. Ich bin neugierig, ob sie mich überhaupt bezahlen wird.“ Die Kaufmannsfrau merkte wohl, dass Jîvaka's Gesicht sich verzog, und fragte, was ihm fehlte. Er sagte es ihr rund heraus, sie aber beruhigte ihn mit den Worten: „Meister! wir Hausfrauen bestehen nun einmal auf einer solchen strengen Sparsamkeit; die Butter kann noch gute Dienste thun für die Diener und Arbeiter, oder zum Einreiben der Füsse oder als Lampenöl. Sei nicht besorgt, dein richtiger Lohn wird dir nicht entgehen.“ Und das meinte sie

in Wahrheit. Nachdem sich herausstellte, das Jîvaka sie geheilt hatte, gab sie ihm 4000 Goldstücke, und ihr Sohn, ihre Schwiegertochter und ihr Ehegemahl fügten aus Dankbarkeit jeder noch 4000 hinzu, während der letzte ihm noch überdies einen Diener, eine Dienerin und ein Pferd mit Wagen schenkte.

So hatte Jîvaka mit seiner ersten Meistercur sechszehntausend Goldstücke verdient, ausser den beiden Bedienten und dem Wagen. Vergnügt kam er nach Râjagṛiha zurück und bot Alles, was er verdient hatte, dem Prinz Abhaya (128) als Entschädigung für die Kosten seiner Erziehung an; doch der Prinz wollte davon nichts wissen und stellte ihn als Hofarzt an.*)

Der junge Arzt hatte das Glück, den König Bimbisâra selbst von einem lästigen Leiden heilen zu können. Um ihn reichlich zu belohnen, befahl der dankbare Fürst, dass seine fünfhundert**) Frauen ihren ganzen Schmuck zusammenbringen sollten, um denselben an Jîvaka abzutreten. Doch der Arzt weigerte sich, einen solchen Lohn anzunehmen. Darauf ernannte ihn der König zu seinem Leibarzt und ebenso zum Arzt seiner der Frauen und der Gemeinde, deren Haupt der Buddha ist***); und diese ehrenvolle Berufung nahm Jîvaka an.

*) Abhaya, d. h. der Unverzagte, ist der Bruder Ajâtaçatru's, d. h. vor welchem kein Feind bestehen kann. Beide müssen ursprünglich identisch sein, wie Kumâra und Sanatkumâra, Skanda und Viçâkha, und bei den Römern Remus (Romus) und Romulus. Die Ursache der Verwechselung wird wohl in der Verschiebung der Monate liegen. Wir können diesen Punkt hier nur berühren; die Ausführung desselben gehört in die Lehre von der Mythologie.

**) Fünfhundert ist bei den Buddhisten eine unbestimmte, grosse Zahl, welche dem Lateinischen *sexcenti* entspricht.

***) Hier zeigt sich Jîvaka deutlich als ein personificirter Jahresabschnitt, als Heiler der Jahresscheidepunkte, wie Janus bei den Römern, obschon die Rolle des Janus bei bei den Indern auch Sanatkumâra (der alt-junge, ewig-junge) spielt. In einzelnen Zügen der Mythe kommt Jîvaka auch als Sohn von Skanda (Abhaya) vor, ist also dem Wesen

Zu dieser Zeit war ein reicher Kaufmann in Râjagṛiha, der sein ganzes Leben an Kopfschmerzen gelitten hatte. Vergebens hatte er Besserung bei den berühmtesten Aerzten gesucht: sie hatten sich hoch bezahlen lassen, ihn aber nicht geheilt. Es war nun so weit gekommen, dass der Kranke von den Fachmännern aufgegeben war. Sie waren einstimmig der Ansicht, dass er bald sterben würde, und die einzige Frage, welche noch übrig blieb, betraf eine Differenz von wenigen Tagen. Einige Aerzte behaupteten, dass der Kranke in fünf Tagen sterben würde; andere, dass er sich noch eine Woche halten könne. Da der Kaufmann in der Stadt allgemein angesehen und beliebt war als Jemand, der sich gegen den König und die Bürgerschaft sehr verdienstlich gemacht hatte, erging von der Bürgerschaft eine Petition an den König, er möchte geruhen, den Kranken (129) von dem königlichen Leibarzt behandeln zu lassen. Bimbisâra war sofort dazu bereit und gab den nötigen Auftrag an Jîvaka.

Gemäss des Königs Befehl begab sich der Arzt nach der Wohnung des Kaufmannes. Nachdem er den Kranken aufmerksam betrachtet und die Diagnose der Krankheit gestellt hatte, fragte er: „Wenn ich dich wieder gesund mache, was giebst du mir dann?" „„Meinen ganzen Besitz, Meister!"", antwortete der Kranke, „„und meine eigene Person in deine Dienste."" „Wirst du im Stande sein, sieben Monate auf einer Seite liegen zu bleiben?" „„Jawohl, Meister!"" „Würdest du dann ebensolange auf der anderen Seite liegen können?" „„Sicherlich, Meister!"" „Und dann noch einmal ebensolange auf dem Rücken?" „„Sicherlich,

---

nach eins mit diesem. Er heisst dann auch noch viel später der junge Arzt und Kaumârabhṛitya, alles, um uns daran zu erinnern, dass in er gewisser Hinsicht mit Kumâra, d. h. Skanda, zusammenfällt.

Meister!"" Unverzüglich ging nun Jîvaka Kaumârabhṛitya an's Werk: er liess den Mann auf das Ruhebett niederliegen und steif festbinden, worauf er ihm mit einem Lanzet die Kopfhaut auf schnitt und aus der so geöffneten Naht zwei Tierchen zu Tage förderte. „Sehet", sagte er zu den Umstehenden, „diese kleinen Tierchen, das eine kleiner als das andere! Die Doctoren, die behauptet haben, dass der Kaufmann über fünf Tage sterben würde, haben das grössere von beiden gemerkt. Sie sahen ein, dass es das Gehirn des Kaufmanns verzehrt haben würde; in Folge dessen wäre er in fünf Tagen gestorben. In so weit haben diese Doctoren recht gesehen. Und die anderen, welche gesagt haben, dass der Tod über eine Woche erfolgen werde, haben das kleinere von beiden gesehen, und hatten in so weit auch recht." Nach diesen Worten schloss der geschickte Arzt die Naht wieder, befestigte die Kopfhaut und legte ein Pflaster auf.

Nach Ablauf einer Woche erklärte der Kranke dem Doctor, das Liegen auf einer Seite nicht länger aushalten zu können. „Ihr habt mir doch versichert, es sieben Monate aushalten zu können", bemerkte dieser. „„Ja, das habe ich wohl versichert, aber ich muss nun bekennen, dass ich lieber sterbe, als sieben Monate auf einer Seite liegen zu bleiben"", sagte der Kaufmann verdriesslich. „Nun gut, dann lege dich aber sieben Monate auf die andere Seite", erwiderte Jivaka.

(130) Nach einer Woche war es wieder dieselbe Geschichte: der Kranke klagte, es nicht länger aushalten zu können, und bekam die Erlaubnis, platt auf dem Rücken zu liegen. Auch dessen wurde der Kaufmann überdrüssig, nachdem er es eine Woche ausgehalten hatte. Als er dann dem Arzt gegenüber dasselbe Lied sang, begann dieser zu lachen und sagte: „Verehrter, wenn ich dir nicht vorher gesagt hätte,

du müsstest 21 Monate still liegen, würdest du es nicht einmal ebensoviele Tage ausgehalten haben. Deshalb traf ich meine Vorsorge, da ich wusste, dass du in drei Wochen gesund sein würdest. Steh' auf, du bist geheilt! Aber du weisst, was du mir als Lohn versprochen hast?" „„Ja, Meister! mein ganzes Eigentum und mich selbst in deine Dienste."" „Unsinn, Verehrter! du brauchst mir dein ganzes Eigentum nicht zu geben, und noch weniger mein Diener zu sein. Gieb dem Könige, meinem Herrn, hunderttausend (Rupien) und mir ebensoviel, und damit ist's genug." Mit Freuden gab der hergestellte Kaufmann, was von ihm verlangt wurde.

Der Ruf, welcher von der seltenen Geschicklichkeit von Bimbisâra's Leibarzt ausging, verbreitete sich nah und weit. Aus fernen Orten wurde er zur Hülfe herbeigerufen und nie vergebens. So heilte er in Benares die für unheilbar gehaltene Krankheit eines jungen Kaufmannes, der sich beim Verrichten von Turnkunststücken eine sehr gefährliche Krankheit, eine Darmverschlingung, zugezogen hatte. Von noch grösserer Bedeutung aber war folgende Cur.

König Pradyota von Ujjayinî (das heutige Ujjein) litt an hartnäckiger Gelbsucht, welche der Kunst der geschicktesten Aerzte spottete. Zuletzt bat Pradyota den König von Magadha um dessen Leibarzt. Diese Bitte wurde bereitwillig erfüllt und der Arzt reiste nach Ujjayinî.

Vor Pradyota geführt, machte Jîvaka alsbald seine Diagnose und sagte: „Majestät! ich werde geklärte Butter auskochen als Medicin für Ew. Majestät!" „„Sprich mir nicht davon, Jîvaka! du musst mich ohne Butter (131) curiren; ich habe einen unüberwindlichen Ekel*) vor Butter."" Da dachte der Arzt:

*) Nach Hardy *Manual* p 224 stammt dieser Ekel Pradyota's daher, dass sein Vater ein Scorpion war, durch den

„Die Krankheit, die der König hat, kann nun einmal nicht ohne Butter geheilt werden; darum werde ich die Butter auskochen, aber so zubereiten, dass sie die Farbe, den Geruch und den Geschmack eines Astringens bekommt."

Er bereitete dann die Butter so, dass der mit verschiedenen Kräutern gemischte Trank aussah wie ein Astringens. Trotzdem sah er ein, dass der König an den Folgen merken würde, dass er Butter eingenommen hätte, und da Pradyota bekannt war als ein zorniger*) Fürst, der ihn leicht um's Leben bringen lassen könnte, beschloss er Vorsorge zu treffen und so schnell wie möglich seinen Abschied zu nehmen.

Mit derlei Gedanken begab sich Jîvaka zum König Pradyota und sagte: „Majestät! wir Aerzte pflegen zu bestimmten Stunden heilkräftige Wurzeln auszuziehen und Kräuter zu lesen. Es würde gut sein, wenn Ew. Majestät Befehl geben wollte, dass mir nötigenfalls ein Gefährt zu Diensten steht, und dass ich jedes Thor passiren darf, nach Belieben, und zu welcher Zeit ich will."

Nachdem der König diese Bitte bewilligt und die nötigen Befehle erlassen hatte, reichte der Arzt ihm den Trank dar mit den Worten: „Ew. Majestät belieben diesen Thee zu nehmen", und unmittelbar nachher entfernte er sich und eilte nach dem Elephantenstall, in dem der König eine Elephantin, Bhad-

---

seine Mutter zufällig geschwängert wurde. Dieser Zug scheint in beträchtlich späterer Zeit zugefügt worden zu sein; denn der Scorpion kann schwerlich etwas anderes sein als das bekannte Zeichen des griechischen von den Indern entlehnten Zodiacus. Der mythologische Wert, wenn wir so sagen dürfen, von Ujjayinî ist nicht vollkommen sicher. Vermutlich gehörte dazu der Teil der Sonnenbahn, welcher die Sternbilder Wage, Scorpion und Schütze umfasst. Pradyota bedeutet entweder Vorlicht, oder das Wiederaufleuchten.

*) Daher sein Beiname der Zornige: *caṇḍa*.

ravatikâ*) genannt, stehen hatte, ein Tier von aussergewöhnlicher Schnelligkeit, denn es konnte an einem Tage fünfzig Meilen zurücklegen. Der Arzt bestieg dieses Tier und eilte aus der Stadt.

Es dauerte nicht lange, so spürte Pradyota, dass er Butter eingenommen habe. (132) Wutentbrannt rief er seine Leute und sagte: „Der Schelm von Jîvaka hat mir Butter eingegeben. Schnell suchet, wo er ist.“ „„Majestät! er ist auf dem Elephanten Bhadravatikâ aus der Stadt geeilt.““ Da rief Pradyota einen seiner Diener, Krähe (Kâka) genannt, der sechzig Meilen an einem Tage zurücklegen konnte und keinem menschlichen Wesen seine Geburt zu verdanken hatte. „Geh, Krähe!“ sagte der zornige Fürst, „richte es so ein, dass Jîvaka, der Arzt, hierhin zurückkehrt. Sage ihm, dass ich es wünsche. Aber ich muss hinzufügen, Krähe! dass die Aerzte listig sind: gieb gut Acht, dass du nichts von ihm annimmst!“

Krähe trat die Reise an und holte zu Kauçâmbî den geflüchteten Arzt ein, der gerade gemütlich beim Essen sass. Krähe richtete seine Botschaft aus, aber der Arzt sagte: „Komm, Krähe! wir wollen zuerst essen; da! iss auch etwas.“ „„Nein, Doctor! Der König hat mir befohlen, nichts anzunehmen, weil die Herren Aerzte listig wären.““ Unterdessen hatte Jîvaka schnell etwas Medicin mit dem Nagel genommen und begann einen Myrobalanus zu essen und Wasser zu trinken. „Da, Krähe! iss auch einen Myrobalanus und trink etwas!“ Als Krähe sah, dass der Doctor ohne schlimme Folgen ass und trank, liess er sich verleiten, es auch einmal zu versuchen. Doch kaum hatte er einen halben Myrobalanus gegessen und ein bisschen Wasser getrunken, so fing er an, ganz fürchterlich zu erbrechen. „Ach Doctor“, sagte er ängstlich,

---

*) Hardy nennt sie Nâlâgiri, ein Name, den wir später wieder antreffen werden.

„werde ich mit dem Leben davonkommen?" „„Sei unbesorgt, Krähe! du wirst wieder gut werden; aber, siehst du, der König ist zornig, er würde mich haben umbringen lassen, deshalb kehre ich nicht zurück!"" Mit diesen Worten gab er den Elephanten Bhadravatikâ der Krähe zurück und setzte seine Reise nach Râjagṛiha fort.

Dort angekommen, teilte er dem König Bimbisâra seine Erlebnisse mit, der seine Klugheit priess. Unterdessen hatte die Cur ihren Erfolg gehabt und König Pradyota war nun über seine Herstellung ebenso (133) froh, wie er zuvor über die Heilmethode zornig war.*) Er fertigte einen Gesandten nach Râjagṛiha ab, um den Doctor einzuladen, und ihm mitzuteilen, er möge als Lohn verlangen, was er nur wünsche. Aber derselbe erklärte, es vollständig der Gnade des Königs überlassen zu wollen. Darauf sandte Pradyota ein Paar äusserst prächtiger Tücher, welche der Arzt annahm, aber nicht für seinen eigenen Gebrauch; denn er war der Ansicht, dass Niemand würdig wäre, die Tücher zu tragen, ausser dem vollendet weisen Herrn und Meister oder Çreṇika Bimbisâra, dem Könige von Magadha.**)

---

*) Die Butter (d. i. das Licht) hatte auf Pradyota dieselbe Wirkung, wie die kräftige Nahrung, welche der Bodhisattva zur Zeit genoss, als er in Folge des strengen Fastens am 21. December am Ende seiner Wanderung scheintot niederfiel.

**) Die grosse Ausführlichkeit, womit in der heiligen Schrift die von Jîvaka bewirkten Heilungen beschrieben werden, dienen uns als Bürgschaft, dass dahinter etwas viel Heiligeres versteckt ist, als es oberflächlich der Fall zu sein scheint. Jîvaka ist (siehe oben p 163) in gewisser Hinsicht der in einem der Wechselpunkte der Jahreszeiten stehende Buddha; er ist der indische Apollo und zugleich Çiva, der auch Punarvasu heisst und als höchster Arzt (als Zeit) auftritt. Beim Schluss der Rechnung sind dann auch Çiva und Vishṇu (Buddha) wieder eins. Bimbisâra d. h. der

Ungefähr um diese Zeit litt der Tathâgata an Verstopfung und darum sandte er Ânanda aus, um ein Purgiermittel zu holen. Der treue Diener ging nach Jîvaka, teilte ihm mit, was dem Tathâgata fehlte und was er verlangte. Der Doctor schrieb vor, dass man erst den Leib des Kranken während einiger Tage mit Oel einreiben solle zur Vorcur, ehe man zur Anwendung eines Purgiermittels überginge. Als Ânanda nach einigen Tagen zurückkehrte, um mitzuteilen, dass die Vorschrift ausgeführt wäre, beschloss Jîvaka, nicht ein gewöhnliches grobes Purgiermittel anzuwenden (das wäre Seiner unwürdig), sondern er nahm drei Hand voll Lotusblätter, die er auf verschiedenen Kräutern hatte ziehen lassen, und liess den Tathâgata daran riechen. Er berechnete nämlich, dass jede Handvoll, so zubereitet, zehnmal Entleerung bewirken würde. Nachdem er die Arznei auf angegebene Weise applicirt hatte, entfernte er sich mit ehrerbietigem Grusse. Ausserhalb des Gemaches überlegte er, dass das Purgativ in Anbetracht der starken Verstopfung vermutlich nicht (134) volle 30 Entleerungen bewirken würde; möglicher Weise würde es nur für 29 genügen. Aber weil der Tathâgata nach der Entleerung ein Bad nehmen sollte und das Bad eine Entleerung zur Folge haben würde, so würde doch die volle Zahl von 30 erreicht werden.

Der Herr, dem nichts verborgen blieb, was im Kopfe des Arztes vorging, befahl Ânanda, warmes Wasser in Bereitschaft zu setzen. Bald nachher kam auch der Arzt zurück, um zu fragen, ob der Patient Entleerung gehabt habe, und auf die bejahende Antwort verordnete er dem Meister ein Bad zu nehmen, welches auch mit den vom Arzte vorausgesehenen

---

Kern der Scheibenformigen, ist der Mond, aber speciell der Mond in Conjunction mit der Sonne im Monat Âçvina, oder in älterer Zeit in Kârttika.

Folgen geschah. Nach der Heilung schrieb er dem Hergestellten als Nachcur vor, sich der Saucen zu enthalten.

Jîvaka Kaumârabhṛitya machte sich nicht nur als Arzt, sondern auch als Verehrer gegen den Herrn verdienstlich. Als Beweis seiner Ehrerbietung schenkte er dem Tathâgata die zwei prächtigen Tücher, welche er von König Pradyota empfangen hatte. Ferner stellte er im Interesse der Mönche das Gesuch, dass es ihnen freistehen solle, wenn sie wollten, Bürgerkleider der einfachsten Art zu tragen. Als der milde Geber sich entfernt hatte, richtete der Meister das Wort an seine Jünger und verstattete ihnen, Bürgerkleider der einfachsten Art*) zu tragen, es sei denn, dass sie selbst vorzögen, von der Strasse aufgeraffte Lappen als Kleidung zu gebrauchen. Als die Einwohner der Hauptstadt vernahmen, dass eine solche Erlaubnis gegeben sei, wetteiferten sie mit einander, um den Mönchen ihre Freigebigkeit im Schenken von Kleidern zu beweisen, und das Landvolk folgte dem Beispiel der Städter.**)

---

22) Reise nach Vaiçâlî. — Bekehrung von Ugrasena.

Im Verlauf der dritten Regenzeit, welche der Herr ebenso wie die vorige in Râjagṛiha zubrachte, erhielt er eine Einladung, nach (135) Vaiçâlî herüberzukommen. Die Veranlassung zu der Bitte war folgende. Stadt und Land wurden von einer ansteckenden Krankheit heimgesucht, die aller Versuche, sie zu vertreiben, spottete. In ihrer Ratlosigkeit beschlossen die Bewohner Hülfe beim Buddha zu suchen,

*) Wahrscheinlich sind abgelegte Kleider gemeint, aber die gebrauchten Ausdrücke sind nicht klar.

**) Bei Hardy *Manual* p 249 werden diese Ereignisse in das 20. Jahr der Buddhaschaft gesetzt.

und sandten deshalb eine zahlreiche Gesandtschaft nach Râjagṛiha, um den König von Magadha zu bewegen, dass er den Tathâgata überreden solle, nach Vaiçâlî herüberzukommen. Die Bitte der Abgesandten fand gnädiges Gehör und der Herr machte sich auf, um die gewünschte Hülfe zu leisten. Mit allen Ehrenbeweisungen gab ihm König Bimbisâra das Geleite bis zum Ganges, der die Grenze zwischen dem Reich von Magadha und dem der Malla's bildete. Kaum hatte der Herr den Fuss in's Vaiçâlîsche gesetzt, so fiel ein heftiger Regen, der die Atmosphäre reinigte und die Seuche zum Stillstand brachte.*)

Einige erzählen, dass der Herr, ehe er in die Stadt einzog, Ânanda den Auftrag gab, um die Stadt zu gehn, Wasser aus seinem Napf zu sprengen und Sprüche aufzusagen, worauf die Seuche vollständig wich**); andere***), dass er vom Mangoparke aus Ânanda nach der Stadt sandte, um einen Spruch auszusprechen.

In der Nähe von Vaiçâlî lag der Garten der Hetäre Âmrapâlî, der, wie wir später erfahren werden, von ihr an den Clerus, dessen Haupt der Buddha ist, abgetreten wurde. Auch lag beim Grossen Park (Mahâvana) ein Kloster, bekannt unter dem Namen Belvedere-Saal (Kûṭâgâraçâlâ). Hier sollte der Herr die fünfte stille Zeit verbringen; die vierte verbrachte er, mit Abzug seines Besuches in Vaiçâlî, zu Râjagṛiha.†)

Um diese Zeit fand nun die Bekehrung von Ugrasena, dem Jongleur, statt. Aus guter Familie stammend, war Ugrasena infolge eines (136) in seiner Jugend

---

*) Wir sind hier der Barmanischen Lebensbeschreibung (bei Bigandet I 200) gefolgt, womit Hardy p 236 gröstenteils übereinstimmt. Die nördlichen Buddhisten (bei Schiefner p 285) setzen die Reinigung später, unter die Regierung von Bimbisâra's Sohn, Ajâtaçatru, in's 36te Jahr der Buddhaschaft.

**) Hardy a. a. O.

***) Schiefner a. a. O.

†) So Bigandet I 200.

begangenen Fehltrittes von seinen stolzen Eltern verstossen worden. Er hatte nämlich eine Mésalliance eingegangen mit einem schönen Tanzmädchen, in die er sich verliebt hatte, als er sie am Hofe des Kön'gs Bimbisâra in Gesellschaft einer reisenden Truppe von Jongleurs auftreten sah. Durch die Hartherzigkeit seiner Eltern aller Existenzmittel beraubt, war er genötigt, die Kunststücke seiner neuen Genossen zu erlernen. Trotz des Spottes seiner rohen Genossen und nicht zum geringsten Teile seiner eigenen Frau, welchen er sich anfangs durch seine Ungeschicklichkeit zuzog, verstand er es, durch seine Beharrlichkeit alle Schwierigkeiten zu überwinden, und wurde er ein ausgezeichneter Akrobat.

Einmal, als Ugrasena vor einer neugierigen Volksmenge seine Künste zeigen sollte, kam der Tathâgata mit Einigen seiner Schüler vorbei. Nachdem er Maudgalyâyana vorausgesandt hatte, um das Herz des Jongleurs für das Licht der Heilslehre empfänglich zu machen, kam der Meister selbst und bekehrte Ugrasena, der sich ihm zu Füssen warf und in den geistlichen Stand aufgenommen zu werden bat. Nachdem er weiter unterichtet war, brachte er es zum Grad eines Arhat. Seine Frau und die ganze Truppe bekehrten sich zu dem neuen Lichte.*)

23) Wunderbare Schlichtung eines Streites. Tod des Çuddhodana. Einsetzung des Nonnenstandes.

Drei aufeinander folgende Regenzeiten brachte

*) Es heissen verschiedene Sonnenherbergen *ugra;* eine derselben ist Bharaṇî, die unter Yama steht und von einigen Sternen des Widders gebildet wird. Da Maudyalyâyana einer der zwei Açvin's ist, β des Widders, dicht bei Bharaṇî steht und ihr vorausgeht, kann mit Ugrasena Bharaṇî gemeint sein. Er heisst ein Jongleur, weil *yamaka* Kunststück, Zauberstück bedeutet.

der Herr im Bambuspark zu.*) Die folgende, also die fünfte (weil er die erste in Benares (137) zubrachte) befand er sich im grossen Parke im Belvedere-Saal bei Vaiçâlî.

Um diese Zeit schlichtete er durch ein Wunder einen Streit zwischen den Çâkya's und Koḍya's über den Besitz von Wasser im Roten Flusse, welcher die Grenze zwischen beiden Stämmen bildete. Als der Streit ausbrach, befand sich der Herr bei Vaiçâlî; aber weil er alles sieht, was auf Erden vorgeht, wurde ihm die Sache sofort bekannt. Eiligst fliegt er durch den Luftraum nach der Stelle, wo der Kampf tost, und weiss durch seine Beredsamkeit beide Parteien zu bewegen, die Waffen niederzulegen. Eine Predigt, die er bei dieser Gelegenheit hielt, hatte die Folge, dass 250 Grosse von Kapilavastu und eine ebenso grosse Anzahl von Koḍyas baten, in die Gemeinde aufgenommen zu werden. Zwar fühlten sie über diesen Schritt bald Reue, aber es war nur eine vorübergehende Wolke: der Tathâgata wusste sie so in ihren guten Vorsätzen zu bestärken, dass sie den ersten Grad der Heiligkeit erlangten.

Derselbe Rote Fluss war schon früher Zeuge von der Wundermacht des Bodhisattva gewesen, als er erst 22 Jahre alt war. Es wird erzählt**), dass am Ufer des Flusses ein Baum stand, der im Augenblicke von Buddha's Geburt hervorgekeimt, in einem Tage sein volles Wachstum erreicht hatte. Er hatte

*) Die Reihenfolge der Plätze, wo die grossen Ferien verbracht sein sollen, weicht bei den nördlichen Buddhisten von der in der Barmanischen Lebenbeschreibung, der wir soviel als möglich folgen zu müssen glaubten, angegebenen so weit ab, dass es unmöglich ist, beide mit einander in Einklang zu bringen. Von einer historischen Reihenfolge kann sicher keine Rede sein.

**) In der Ueberlieferung der nördlichen Buddhisten, Schiefner p 237.

Umfang von 47¼ Meilen. Infolge einer Ueberschwemmung wurden die Wurzeln weggespült, und als ein heftiger Platzregen vom Himmel stürzte, fiel der Baum in den Strom und bildete einen Damm, so dass Kapilavastu durch zu hohes Wasser und Devahrada durch zu grosse Dürre unbewohnbar wurde. König Suprabuddha benachrichtigte Çuddhodana von der Lage der Dinge, und bat, ihm den Bodhisattva, dessen Kraft bekannt war, zususenden. Çuddhodana fand es aber besser, seinem Sohne nichts zu sagen, und ging selbst mit Suprabuddha und einer Schaar von etlichen Hunderttausenden nach dem bewussten Orte, um zu versuchen, den Baum wieder aufzurichten. Alle Versuche missglückten indessen. Da ersann Chanda ein Mittel, um den Bodhisattva dorthin zu locken. (138) Er liess nämlich für jeden der Çâkyaprinzen einen Lustgarten anlegen. Als sie nun auf seine Einladung hingekommen waren, schoss Devadatta mit seinem Pfeil einen Schwan, der über seinen Garten hinflog.*) Der Vogel fiel in den Hof des Bodhisattva nieder, der den Pfeil herausriss und das Tier durch ein Heilmittel wieder belebte. Nun verlangte Devadatta, dass ihm der Vogel ausgeliefert werde, weil er das älteste Anrecht hätte, und so entstand der erste Zwiespalt zwischen ihm und dem Bodhisattva. Um den Bodhisattva gleichsam unabsichtlich dahin zu bringen, dass er das Riesenwerk unternähme, liess Udâyin die unermessliche Schaar ein donnerndes Geschrei erheben. Dies zog die Aufmerksamkeit des Bodhisattva auf sich, der auf seine Frage, was dies zu bedeuten hätte, von Udâyin Auskunft erhielt und nicht zögerte sich auf den Weg zu begeben, um den

*) Der Schütze Devadatta ist das Gegenstück zu der pfeileschiessenden griechischen Mondgöttin; der Unterschied des Geschlechtes ist eine notwendige Folge des Umstandes, dass der Mond im Sanskrit stets männlich, im Griechischen dagegen weiblich ist.

Baum aufzurichten. Unterwegs schoss eine giftige Schlange aus ihrem Versteck hervor und dem Prinzen gerade vor's Gesicht. Aus Furcht, dass sie dem Prinzen Schaden thun könnte, hieb der getreue Udâyin sie mit einer scharfen Waffe mitten durch. Da begab es sich aber, dass ihr giftiger Odem ihn traf, so dass er schwarz wurde, woher sein Beiname: der Schwarze (Kâla Udâyin). Bei dem Baume angekommen sprach der Bodhisattva zu Devadatta: „Zeige deine Kraft und bewege den Baum". Devadatta spannte seine Kräfte auf's Aeusserste an, aber vermochte den Baum nur ein wenig oder gar nicht zu bewegen. Ânanda, dem Liebenswürdigen, ging es ebenso.*) Da griff der Bodhisattva den Baum und hob ihn gen Himmel, worauf er in zwei Stücke auseinander flog, welche auf die beiden Ufer niederfielen. Darauf sprach der Bodhisattva zu den Leuten: „Dieser Baum hat eine erfrischende Eigenschaft und vertreibt Gallenfieber und andere Krankheiten; haut ihn deshalb (139) in Stücke und nehmt dieselben mit. Alsdann bestiegen die Çâkyaprinzen wieder ihre Wagen, um jeder aus seinem eigenen Hofe nach Kapilavastu zurückzukehren.

Nach der wunderbaren Schlichtung des Streites am Roten Flusse war der Herr nach dem Belvedere-Saal beim Grossen Park**) zurückgekehrt. Während er dort in der grossen Vacanz verweilte, hörte er,

*) Devadatta und Ânanda sind von derselben Kraft, weil sie von ein und derselben Art sind. Doch dies kann in doppeltem Sinne genommen werden: sie können nämlich den Mond, in verschiedenen Zeitpunkten gedacht, vorstellen. Aber man kann es auch so auffassen, dass Ânanda *saumya* d. h. mondentstammt ist. Nun heisst der Planet Mercur Saumya, in der Mytholgie: mondenstammt.

**) Wann und von wem dort ein Kloster gestiftet worden, wird nicht gemeldet. Das ist ungereimt, wenn man Geschichte in der Erzählung suchen will; aber in der Mythologie ist das ganz in der Ordnung.

dass sein bejahrter Vater ernstlich krank geworden wäre, und ohne Zögern flog er mit einigen seiner Jünger durch die Luft nach Kapilavastu.

Am Krankenbette des alten Königs hielt der Tathâgata eine Rede über die Vergänglichkeit aller Dinge, auf eine so vortreffliche Weise, dass der Kranke sich sehr erbaut fühlte und in der Voraussicht des Nirvâṇa ausrief: „Nun sehe ich klarer die Vergänglichkeit aller Dinge ein. Ich fühle mich frei von allen weltlichen Begierden und vollkommen los von allen Banden des Lebens.“ In solchen Ueberlegungen brachte der Greis ermutigt die wenigen Tage, die er noch zu leben hatte, zu, und zum dritten und letzten Male brachte er seinem Sohne ehrerbietige Huldigung dar.*) Dabei richtete er, auf seinem Lager sitzend, das Wort an die Leute seines Gefolges, bat sie um Vergebung für alles was er in Gedanken, Worten oder Werken Böses gethan, tröstete seine in Thränen gebadete Gattin Gautamî, sowie die übrigen Familienmitglieder, und hauchte am siebenundneunzigsten Lebensjahre, an einem Samstage, gegen Sonnenuntergang, den Atem aus.

Nachdem Çuddhodana den Geist aufgegeben hatte, richtete der Meister das Wort an die um das Sterbebett versammelten Schüler und sprach: „Sehet, Mönche! meines Vaters Leiche. Er ist nicht mehr, was er noch soeben war. Niemand kann Widerstand leisten dem Beginne der Auflösung, welche untrennbar verbunden ist mit allem, was entsteht. Seid eifrig in guten Werken und wandelt auf den vier Pfaden, die zur Vollendung führen!“ Darauf sprach er (140) einige tröstende Worte zu seiner Pflegemutter Gautamî und den übrigen Frauen, welche wehklagend und mit aufgelöstem Haar sich ihrem Kummer hingaben. Er lehrte sie das Gesetz der beständigen Veränderung,

*) Man vergleiche aber oben p 127.

wodurch jeder Organismus in die Bestandteile wieder aufgelöst wird, aus denen er zusammengesetzt ist.

Die Bestattung der verschiedenen Fürsten fand in der üblichen Weise statt. Auf bestimmter Stelle wurde die Leiche auf den Scheiterhaufen gelegt und derselbe von dem Buddha in Flammen gesetzt. Ruhig verkündigte er mitten in dem ihn umgebenden Wehklagen den Dharma, ohne sich als Lobredner über die Verdienste des Verstorbenen zu verbreiten. Seine Worte machten tiefen Eindruck und brachten zahllose Menschen und Götter auf den Weg der Bekehrung und Heiligung.

Der Tod des Königs Çuddhodana erfüllte das Gemüt der Matrone Gautamî mit solcher Gleichgültigkeit gegen die Welt, dass sie die Möglichkeit, als Frau nun in den geistlichen Stand einzutreten, sich als Gewinn auslegte. Sie ging deshalb zum Buddha, der damals im Banianenparke bei Kapilavastu verweilte, und bat ihn demütigst, auch den Frauen zu gestatten, Mitglieder des Clerus zu werden. Aber er schlug ihre dringende Bitte dreimal ab, worauf sie niedergeschlagen und mit Thränen in den Augen heimkehrte.

Von Kapilavastu zog der Herr nach dem Grossen Park und bezog den Belvedere-Saal. Es dauerte nicht lange, dass Gautamî, nicht abgeschreckt durch das Misslingen ihrer ersten Versuche, dieselben zu wiederholen beschloss. Sie liess sich die Haare abschneiden und trat mit 500 anderen Çâkya-Frauen zu Fusse die Reise nach Vaiçâlî an.

Nach einer beschwerlichen Reise langte die Gesellschaft bei dem Belvedere-Saal im Grossen Park an. Während Gautamî mit geschwollenen Füssen und bestaubten Gliedern niedergeschlagen und weinend an der Vorthüre stand, sah sie Ânanda und fragte nach der Ursache ihres Kommens. Dann meldete er sie

wirklich beim Herrn an und liess nicht nach, ihre Bitte kräftig zu unterstützen. (141) Aber Buddha weigerte sich, indem er sagte: „Wünsche doch nicht, Ânanda, dass auch Frauen in den geistlichen Stand eintreten.“ Ânanda sah ein, dass er für den Augenblick nicht weiter drängen dürfe, nahm aber die erste günstige Gelegenheit wahr, um auf die Sache zurückzukommen. Er legte es nun anders an: er erinnerte den Meister an alle die Wohlthaten, die er von Gautamî genossen, und wie sie ihn mit der Milch ihrer Brüste genährt hätte. Diesmal machte die Fürsprache von Ânanda den gewünschten Eindruck, so dass der Herr seine Zustimmung zur Weihe der Gautamî gab, falls sie acht schwere Verpflichtungen übernähme. Es sind die folgenden: 1) eine Nonne, wenn sie es auch hundert Jahre lang gewesen, muss einem Mönche, und wenn er auch erst einen Tag Mitglied des Ordens ist, alle äusserlichen Beweise der Unterwürfigkeit geben; 2) eine Nonne kann die stille Zeit nicht an einem Orte zubringen, wo keine Mönche sind; 3) alle vierzehn Tage muss eine Nonne bei der Congregation der Mönche anfragen, um zwei kirchliche Pflichten erfüllen zu dürfen, nämlich das Beiwohnen der Katechisation*) und der Predigt, 4) eine Nonne muss bei dem feierlichen Schlusse der stillen Zeit zugegen sein und in der doppelten Capitelversammlung befriedigende Auskunft**) in dreierlei Hinsicht geben: über das, was man gesehen hat, gehört hat und vermutet; 5) eine Nonne, welche gegen eine der Hauptpflichten

*) Und öffentliche Beichte.

**) Das mit *befriedigende Auskunft* übersetzte Wort lässt mehr als eine Auffassung zu. In jedem Falle ist die singhalesische Erklärung, sowie sie bei Hardy, *Eastern Monachism* p 159 vorkommt: „am Ende der stillen Zeit müssen sie (die Nonnen mit den Priestern zusammen die Feier schliessen“ unrichtig. Das wichtigste ist ausgelassen. Von der fünften Verpflichtung hat die Quelle Hardy's überhaupt nichts verstanden.

sich vergangen, muss vor beiden Abteilungen der Gemeinde vierzehn Tage lang um Entsühnung anhalten; 6) erst wenn eine Nonne während zwei Jahren (oder zwei stillen Zeiten) die sechs Pflichten der Moral gelernt hat und dieselben zu kennen scheint, kann sie bei dem vereinigten Capitel die Weihe beantragen; 7) eine Nonne darf in keinem Falle einen Mönch schelten oder höhnen; 8) von heute an steht es Nonnen nicht frei, Mönche geistlich zu ermahnen, wohl aber steht es Mönchen frei, Nonnen geistlich zu ermahnen.

„Wenn Gautamî", fuhr der Buddha fort, „diese acht Verpflichtungen auf (142) sich nimmt, dann mag ihre Weihe stattfinden." Ânanda eilte zu Gautamî zurück, um ihr die Bedingungen ihrer Zulassung mitzuteilen. Sie erklärte, mit beiden Händen zugreifen zu wollen. So wurde die Tante des Herrn mit 500 anderen Frauen in die geistliche Gemeinde aufgenommen.*)

Wenn der Meister auch dem Drängen des Ânanda gewichen war, so verhehlte er sich doch die Folgen des Schrittes nicht, den er gethan hatte. „Wenn keine Frauen in den Orden aufgenommen worden wären, Ânanda", sagte er, „würde die Keuschheit lange bewahrt worden sein und der wahre Glaube tausend Jahre lang haben bestehen können, aber da jetzt Frauen in den Orden aufgenommen sind, wird die Keuschheit nicht so lange anhalten und wird der wahre Glaube nur halb so lange bestehen." Kurzum, er gab deutlich zu verstehen, dass die Zulassung von Frauen wie ein Wurm an der Wurzel der Kirche nagen werde, und dass er darum aus Vorsorge die schweren Bedingungen gestellt hätte.

Nur allzubald zeigte es sich, dass das Regiment des Meisters nötig sein würde, um die Nonnen auf

*) Nach der nördl. Ueberlieferung bei Schiefner p 268 geschah dies im 7. Jahre und zwar bei Kapilavastu.

dem rechten Wege zu erhalten. Selbst die ehrwürdige Gautamî hatte ihre Launen. So bat sie einst Ânanda, ein gutes Wort für sie bei dem Meister einzulegen, damit beim Grüssen und sonstigen Gelegenheiten Mönche und Nonnen sich gleichstehen sollten, sodass der Vorrang allein von der Anciennität abhängen sollte. Als Ânanda das Gesuch vorbrachte, verweigerte der Herr durchaus seine Zustimmung; eine solche Regel bestände wohl bei anderen Secten, könne aber von ihm nicht geduldet werden. Einige Zeit später, als der Tathâgata bei Çrâvastî verweilte, fanden dort sehr ärgerliche Auftritte statt, die durch sechs unkeusche Nonnen hervorgerufen waren. Die Leute nahmen Aergerniss daran, und es war nur der Mässigung und Weisheit des Meisters zu verdanken, dass dies alles keine schädlichen Folgen nach sich zog.

Von Vaiçâlî zog der Herr nach dem Makulaberg, nicht weit von Kauçâmbî. (143) Nachdem er so die sechste Regenzeit verbracht hatte, reiste er nach dem Bambuspark.

---

24) Die Irrlehrer unterliegen dem Buddha. Aufenthalt des Herrn im Paradiese der Seligen.

In der Geschichte von Viçâkhâ, Mṛigâra's Mutter, ist bereits die Rede von den sechs Irrlehrern oder Tîrthika's, Tîrthya's*) gewesen, die nur ein schwaches

*) Die wahre Bedeutung, welche die ältesten Schriften mit diesem Worte verbinden, ist unklar, denn es lässt mehr als eine Auffassung zu. Aber soviel ist sicher, dass wenn es nicht dasselbe ist wie Tîrthakara, Tîrthaṃkara, d. h. Jemand der eine sichere Ueberfahrt bewirkt, ein Bahnbrecher, (Pontifex), und speciell ein Jainalehrer, doch bestimmt eine Beziehung damit auf die Jaina's beabsichtigt ist. Die Lehren der Tîrthya's und überdies die Namen ihrer Orden beweisen es. (cf. Ind. Ant. IX. 161.)

Abbild von Tathâgata genannt werden können, und ihm gleichen wie Affen dem Menschen.*)

Diese Leute waren sehr eifersüchtig auf den glänzenderen Aufgang, welchen das neue Licht des Herrn nahm, und trachteten darnach, ihm überall etwas in den Weg zu legen. Bald zu Râjagṛiha, dann zu Çrâvastî, oder zu Vaiçâlî liefen sie ihm in den Weg und wollten ihn auch ihre schwachen Kräfte sehen lassen, aber sie sollten finden, dass ihr Glanz neben dem seinigen sich verdunkelte.

Die Namen und Beinamen dieser Quertreiber von Irrlehrern waren: Pûraṇa Kâçyapa, Jñâti-putra der Nirgrantha, Kakuda Kâtyâyana, Ajita Keçakambala, Sañjaya (oder Sañjayin) Vairaṭṭi-putra; Goçâli-putra der Maskarin.**)

---

*) Die sechs Irrlehrer sind die 6 Irrsterne, d. h. die 5 eigentlichen Planeten und der Mond, welcher von den Indern ihnen zugezählt wird. Vielleicht hängen auch die 6 officiellen, aber nicht thatsächlich auf diese Zahl beschränkten, philosophischen Systeme damit zusammen. Da man alle Dinge von zwei Seiten betrachten kann (und nirgends gilt diese Regel mehr als in der Mythologie), können die sechs in ein günstiges Licht gestellt werden; sie bilden dann mit dem grössten Licht, der Sonne, die weltberühmte Anzahl der sieben Meister.

**) Im Pali: Pûraṇa Kassapa, Nâtaputta der Nigaṇṭha, Pakuda (und auch Kakuda) Kaccâna, Ajita Kesakambalî, Sañjaya Belaṭṭhi-putra, Makkhali Gosâla. Die Nirgrantha's sind die wohlbekannte Jainasecte und Jñâtaputra der anerkannte Gründer (oder Reformator) derselben (Jacobi, Kalpasûtra p 3 fg.) Die Maskarin's sind Mönche, die als Abzeichen ihres Ordens einen Bambusstock tragen. (Bei den Jaina's heisst er Gosâla Makkhaliputta und ist ursprünglich ein Âjîvaka, bekennt sich dann zum Mahâvîra, um hernach eine eigene Secte zu stiften. J.) Weder die sanskritischen Namen, noch die im Pali sind ganz in Ordnung, und stimmen nicht alle zusammen: Belaṭṭhi kann nicht von Vairaṭṭi herkommen, eins von beiden, vermutlich das letztere, ist unrichtig. Alle werden für nackte Mönche oder Gymnosophisten ausgegeben. Ihre Lehren lassen sich grösstenteils in denen der Jaina's

(144) In vielen Orten hatten diese Tîrthaka's zahlreiche Anhänger beiderlei Geschlechtes, unter anderem auch zu Râjagṛiha.

Um diese Zeit war ein Kaufmann der letztgenannten Stadt im Besitze eines Stückes kostbaren gelben Sandelholzes. Da kam er auf den Gedanken, einen Napf aus diesem Sandelklotz herstellen zu lassen*): „An der Aufschrift werde ich meine Freude haben", dachte er, „und den Napf werde ich zum Geschenke geben."

Er brachte sein Vorhaben zur Ausfrührung, hing den Napf mit der Aufschrift: „Wer, Mönch oder Brahmane, ein wunderthuender Meister ist, hole diesen Napf herab" an einem Stricke auf, den er oben an einem Bambusstab befestigte und mit Hülfe einer Reihe von anderen Stöcken aufrichtete. Alsbald empfing der Kaufmann Besuch von Pûraṇa Kâçyapa, der zu ihm sagte: „Ich bin ein grosser Meister und habe Wunderkraft; gieb mir den Napf!" „„Wenn du bist, was du zu sein vorgiebst, ehrwürdiger Herr! wohlan, dann hole den Napf herab"", war die Antwort. Nacheinander kamen auch die fünf anderen Irrlehrer, doch alle mussten unverrichteter Sache wieder abziehen.

Eines Morgens kamen Maudgalyâyana der Grosse und Piṇḍola Bhâradvâja in die Stadt, um zu betteln, und sahen die Aufschrift. Als letzterer seinen Gefährten nicht überreden konnte, den Napf für sich zu holen, erhob er sich selbst in die Luft, nahm den Napf und flog damit dreimal um die Stadt. Der

---

wiedererkennen, obschon die Buddhistischen Quellen davon nur eine Carricatur liefern (Ind. Ant. IX 161).

*) Im Text (Cullavagga 5, 8) ist ein Wortspiel zwischen patta: Napf, Schüssel, und: Blatt; das erste lautet im Sanskrit *pâtra*, das zweite *pattra*, sodass das Wortspiel im Sanskrit eben so unmöglich ist, wie in unserer Sprache: ein Beweis dafür, dass diese Sage in einem der Prâkritdialecte aufgesetzt werde.

Kaufmann sah von seinem Hause aus mit Frau und Kindern dieser grossen That zu und mit der tiefsten Ehrerbietung bat er den Mönch, an seinem Hause Halt zu machen. Das that Bhâradvâja, worauf der Kaufmann den Napf nahm, mit kostbaren Speisen füllte und ihn so wieder zurückgab. Auf dem Heimweg nach dem Klosterhof wurde (145) der wunderthuende Mönch von einer jauchzenden Volksmenge begleitet. Als der Herr den Lärm hörte, fragte er Ânanda, was es dort gäbe. Als er die Ursache vernahm, rief er den Convent zusammen und schalt Bhâradvâja, dass er wegen einer solchen Kleinigkeit seine Wunderkraft gezeigt habe. Für die Zukunft verbot er ausdrücklich jede Kundgebung übermenschlicher Zauberkraft und gleichzeitig den Gebrauch von hölzernen Näpfen.

Jetzt glaubten die Irrlehrer gewonnenes Spiel zu haben*), aber Bimbisâra, der befürchtete, dass die Lehre durch Unterlassung von Wundern Schaden leiden werde, setzte den Herrn davon in Kenntnis, dass die Gegenpartei triumphire. Der Tathâgata beruhigte ihn und versprach, dass er bald seine glänzende Wunderkraft zu Çrâvastî offenbaren werde. Und in der That, als er einige Zeit später dorthin gezogen war, wirkte er eine Anzahl von Wundern. Unter anderem machte er am Himmelsgewölbe eine unermessliche Bahn, die sich vom östlichen bis zum westlichen Horizonte ausdehnte, und während er die Bahn durchlief, schoss Feuer aus seinem rechten**) Auge und Wasserstrahlen aus seinem linken; sein Haar leuchtete und aus seinem Leibe gingen Strahlen hervor.

---

*) Das unmittelbar Folgende ist aus Bigandet entlehnt.

**) Bei den Indern heisst „rechts" auch südlich. In der Mythologie scheint Çrâvastî also genau auf der Breite und Länge zu liegen, wo die Sonne zwischen Sommer und Regenzeit sich befindet. Schade, dass nicht gesagt wird, wie lange Zeit der Buddha nötig hatte, um die Bahn von Osten nach Westen zu durchwandern.

Da er auf der einsamen Himmelsbahn keinen Genossen hatte, entliess er einen Schatten aus sich, der denselben Weg mit ihm zu wandeln schien; bald sass er, während sein Genosse vorwärts schritt, dann wieder schritt er selbst vorwärts, während sein Gefährte stille stand. In unbesonnenem Eifer erboten sich einige seiner Jünger, unter anderen Anâthapiṇḍika und Maudgalyâyana, auch Wunder zu verrichten, aber er wies ihr Anerbieten von der Hand, weil es allein dem Buddha zukommt, die Welt von der Finsternis zu erlösen.*) In den Zwischenpausen hielt er Ansprachen an die Menge, welche ihm in Liedern zujubelte.**)

Als er so seine Herrlichkeit zur Schau gestellt hatte, (146) wurde er sich bewusst, dass alle Buddha's, nachdem sie auf gleiche Weise die Himmelsbahn durchlaufen hatten, die Regenzeit in der Wohnung der Seligen feierten, um das Licht der Lehre ihrer Mutter zu bringen. Er that, was sie alle gethan hatten, und verschwand. Als das Volk ihn nicht mehr sah, war es ihm, als ob Sonne und Mond vom Himmel verschwunden wären.

Die Ereignisse, von denen wir oben berichtet haben, sind von so hohem Interesse dass es wohl der Mühe wert ist, davon eine andere Lesart***) zu geben.

Die sechs Irrlehrer berieten sich einst zu Râja-

*) Bei den heidnischen Indern heisst die Sonne: die geöffnete Pforte der Erlösung.

**) Dies ist gewiss eine Anspielung auf das Schreien am Sommerfest, gegen St. Johanni.

***) Die der nördlichen Buddhisten. Das von Burnouf *Introd.* p 162 fgg. übersetzte Stück ist von uns in Ermangelung des Originals aufgenommen, aber in sehr verkürzter Form.

griha über die beste Weise, den Asketen Gautama, wie sie ihn nannten, zu schädigen, und sie kamen durch die Eingebung Mâra's, des Bösen, zum Entschluss, dass es angezeigt sei, mit dem Buddha in der Kundgebung übermenschlicher Macht zu wetteifern. Von diesem Entschlusse setzten sie König Bimbisâra in Kenntnis, der, entrüstet über ihre Vermessenheit, ihnen voraussagte, dass sie im Kampfe gegen die aussergewöhnliche Macht des Herrn untergehn würden. Als sie bei Bimbisâra kein Gehör fanden, beschlossen die Irrlehrer, zu König Prasenajit von Koçala, zu Çrâvastî, zu gehen, der als unparteiisch*) bekannt war. Unterdessen ritt Bimbisâra nach dem Orte, wo der Meister sich aufhielt, um diesem seine Huldigung darzubringen und darauf wieder sich zu entfernen.

Darauf dachte der Herr darüber nach, wo die früheren vollendeten Buddha's ihre grössten Wunder gethan hätten, und die Götter beeilten sich, ihm mitzuteilen, dass dies stets zu Çrâvastî geschehen wäre. Hierauf machte der Herr sich auf und begab sich, umgeben von seinem Gefolge von Göttern und Menschen, nach Çrâvastî, wo er bald ankam und seinen Einzug in das Kloster Jetavana nahm.

(147) Die Irrlehrer, welche dem Tathâgata nachreisten, kamen auch zu dieser Stelle und baten sofort bei König Prasenajit um Erlaubnis, mit diesem Mönche Gautama in übermenschlichen**) Thaten wetteifern zu dürfen. Bevor er seine Zustimmung gab, ritt der König nach Jetavana, um den Herrn mit der Sache bekannt zu

*) Im Sanskrit wird unparteiisch durch *madhyastha* ausgedrückt, d. h. der in der Mitte stehende. Die Sage verlegt also Çrâvastî auf 90° Länge, wo die Sonne am längsten Tage steht. An demselben Tage hielt der Buddha seine Predigt über die Mittelstrasse; das gehört sich so, weil er in der Mitte der nördlichen Bahn ist. cf p 184 Note**.

**) Dieses Wort ist buchstäblich richtig; die Sonne ist kein Mensch, ebensowenig die Planeten.

machen. Dort angekommen bat er den Buddha dringend, zum Nutzen und Frommen der Geschöpfe seine Wunderkraft zu zeigen. Zweimal wurde die Bitte abgeschlagen, beim dritten Male*) wurde sie genehmigt. Man muss nämlich wissen, dass alle Buddha's nach einem unveränderlichen Gesetze zehn notwendige Handlungen verrichten müssen: Der Buddha geht nicht zum vollen Nirvâṇa ein, 1) bevor ein Anderer aus seinem Munde vernommen hat, dass er einst selbst einmal Buddha werden würde, 2) bevor er ein anderes Wesen in dem Vorhaben bestärkt hat, den Buddhapfad nicht zu verlassen, 3) ehe Alle bekehrt worden sind, die bekehrt werden sollen, 4) bevor drei Viertel seiner Lebenszeit vorbei sind**), 5) ehe er seine Pflichten (Dharma) übertragen hat, 6) ehe er zwei seiner Schüler als das Erstlingspaar angezeigt hat***), 7) ehe er aus dem Paradies in der Stadt Saṅkâçya zum Vorschein gekommen ist, 8) ehe er am See Anavatapta das Gewebe seiner früheren Handlungen seinen Anhängern enthüllt hat, 9) ehe er seinen Vater

*) „Aller guten Dinge sind drei" gilt bei den Indern ebensogut wie bei uns.

**) Deshalb geht jeder Buddha eigentlich in das absolute Nirvâṇa am 21. December ein; scheinbar widersprechend, denn er lebt noch ein Viertel seiner Existenz bis zum 21. März, wenn der neue Buddha geboren wird. Es ist nicht unmöglich, obschon nicht notwendig zur Erklärung der Sage, dass die älteste Form der Buddhasage aus seiner Zeit und einem Lande stammt, wo das neue Jahr mit dem 21. December (bei uns 1. Januar) begann.

***) Dies Erstlingspaar sind die zwei Açvin's der Inder: γ und β im Widder, Çâriputra und Maudgalyâyana der Buddhisten. Ob Pali Moggalâna mit Sanskrit Maudgalyâyana richtig wiedergegeben wird, ist zweifelhaft; aber so viel ist sicher, dass Skrt *kora*, dessen Mâgadhîform *kola* sein muss, und Skrt *mudgara*, dessen *r* in der Mâgadhî ebenfalls in *l* übergehn muss, genau dasselbe bedeuten. Erklärlich ist es also, dass M. auch Kolita (eigentlich Skrt *korita*) genannt wird.

und seine Mutter in den Wahrheiten befestigt hat, 10) ehe er das grosse Wunder zu Çrâvastî gewirkt hat.

(148) Auf Grund der letztgenannten Pflicht gelobte der Tathâgata dem Könige Prasenajit, über eine Woche seine alles übertreffende Wunderkraft zu entwickeln. Darauf bat der König, ein Gebäude für die Wunder aufrichten zu dürfen, und fragte, auf welcher Stelle. Auf die Eingebung der Götter hin gab der Buddha zur Antwort, dass das Gebäude zwischen Çrâvastî und Jetavana errichtet werden müsse.

Die Irrlehrer wurden von der Zusage des Tathâgata in Kenntnis gesetzt und sie bestrebten sich, die Zwischenzeit zu benutzen, um ihren Anhang zu verstärken.

König Prasenajit hatte einen Bruder, Kâla*) genannt, einen schönen Jüngling, der dem Herrn sehr ergeben war. Eines Tages warf eine von des Königs Frauen einen Kranz auf den Jüngling, während er vorüberging. Seine Feinde — und wer hat deren nicht — schwärzten den Jüngling arglistiger Weise bei Prasenajit an und sagten, dass er eine der Frauen aus dem Serail verführt habe. In blinder Wut liess der König seinem unschuldigen Bruder Hände und Füsse abhauen, zum grossen Kummer des Volkes, das um den verstümmelten Kâla stand und jammerte. In dem Augenblicke kam auch Pûraṇa Kâçyapa und die fünf anderen Irrlehrer hinzu, und die Freunde des jungen Mannes beschworen ihn, den Unglücklichen wieder herzustellen. Doch Pûraṇa Kâçyapa antwortete: „Er ist ein Anhänger des Asketen Gautama. Dem Gautama kommt es zu, Kâla wieder in seinen früheren Zustand zu versetzen.“ Der arme Kâla merkte,

*) Das Wort bedeutet „Zeit“ und „schwarz“. Dieser Kâla ist vermutlich derselbe, welcher auch sonst im Gefolge des Sonnengottes vorkommt und auch Mâṭhara heisst. Mâṭhara ist der Vater von Çâriputra's Mutter.

dass Niemand ausser dem Tathâgata ihm würde helfen können, und hub folgendes Lied an:

„Wie kommt es, dass der Herr des Weltalls nicht den traurigen Zustand kennt, dem ich verfallen bin? Anbetungswürdig sei das Wesen, frei von Leidenschaft, das voll Mitleid ist für alle Geschöpfe.“*)

Seine Bitte wurde erhört: Der Tathâgata beauftragte Ânanda, mit einem (149) Spruche, den er ihm vorsagte, Kâla herzustellen. Dies geschah, und nicht allein, dass der Jüngling hergestellt wurde, sondern er erreichte auch sofort den dritten Grad der Heiligkeit, den eines Anâgâmin. Darauf wurde er Diener im Kloster, veränderte seinen Namen in Gaṇḍaka**) und weigerte sich, je zu Prasenajit zurückzukehren. Er wollte nur immer dem Herrn dienen.

Unterdessen war auf den Befehl des Königs zwischen der Stadt und Jetavana das Gebäude für die Wundervorstellungen errichtet. Es war eine viereckige Halle, jede Seite 100,000 Ellen lang, mit einem Thron für den Herrn in der Mitte. Die Anhänger der Irrlehrer hatten auch für jeden derselben einen Stand hergestellt.

An dem festgesetzten Tage war König Prasenajit auf dem für ihn bestimmten Platze und die fünf Irrlehrer versäumten auch nicht, mit der Schaar ihrer Anhänger zeitig zu erscheinen. Da der Tathâgata noch nicht erschienen war, fragten die sechs, jeder auf seinem Platze sitzend, den König Prasenajit: „Wo bleibt der Asket Gautama?“ „„Wartet nur einen Augenblick““, antwortete der Fürst, und sandte

*) Die Mythe von Kâla scheint das Buddhistische Gegenstück der Sage von dem Vedischen Çunaççepa zu sein, dessen Name dem griechischen Cynosura entspricht. Ob die Inder und Griechen denselben Stern darunter verstehn, ist noch nicht untersucht.

**) Gaṇḍa, wovon Gaṇḍaka ein Diminutiv ist, bedeutet u. a. einen bestimmten astronomischen Zeitpunkt, und auch den Stern Regulus.

einen Jüngling, Nord (Uttara) geheissen, ab, um den Herrn zu benachrichtigen, dass der Augenblick gekommen wäre. Nord führte den Befehl des Fürsten aus und als er den Tathâgata gesprochen hatte, kehrte er infolge von dessen Wunderkraft durch den Luftraum hin zu Prasenajit zurück. Da wandte sich der König zu den Irrlehrern mit den Worten: ,,Ihr seht, welches Wunder der Herr gewirkt hat; thut ihr eins eurerseits!" Aber sie rührten sich nicht und antworteten: „,,König! es ist hier eine so grosse Menge Volkes. Wie kannst du dabei wissen, ob wir das Wunder gewirkt haben, oder der Asket Gautama?""

Da vertiefte sich der Herr in Meditation, derart, dass man aus dem Schlüsselloch*) eine Flamme zum Vorschein kommen sah, welche sich über das für ihn bestimmte Gebäude ausbreitete und es in lichterlohe Glut (150) setzte. Die Irrlehrer machten den König aufmerksam auf die rote Glut und baten ihn, den Brand löschen zu lassen. Aber noch ehe das Wasser das Gebäude erreichte, erlosch der Brand von selbst, durch die Macht des Buddha und die der Götter. Wiederum forderte der König die Ketzerhäupter auf, ihrerseits ein Wunder zu thun, aber sie wichen aus, indem sie dieselbe Antwort gaben wie beim ersten Wunder.

Darauf liess der Tathâgata ein Licht scheinen, glänzend wie Gold, welches die ganze Welt mit herrlichem Glanze erfüllte. Auch jetzt hüteten sich die ketzerischen Lehrer wohl, der Anforderung Prasenajit's Gehör zu geben. Ebenso ging es, als Gaṇḍaka, der frühere Kâla, jetzt Klosterdiener, aus dem Lande der Hyperboräer zurückkam mit einem Steckreis einer gelblichen Blume und Ratnaka, ein anderer Diener, von dem Berge Gandhamâdana mit einem Steckreis

*) Der Himmelspforte natürlich.

einer roten Blume, und beide die Stecklinge hinter das für Buddha bestimmte Gebäude setzten.

Darauf setzte der Tathâgata seine beiden Füsse auf den Grund, und dabei traten dieselben Erscheinungen ein wie damals, als er den Sitz unter dem Baume der Erkenntnis einnahm. Infolge der Erderschütterung, von der das Wunder begleitet war, merkten 500 Weise, was zu Çrâvastî vorging, und machten sich sofort auf, nach besagter Stadt zu gehen. Mit des Buddha's Segen wandelten sie auf dem nur von einer Person passirbaren Pfad und sahen schon von ferne den Herrn mit seinen 32 Merkmalen. Gross war ihr Entzücken. Der Kinderlose kann sich nicht mehr über die Geburt eines Sprösslings freuen, der Arme nicht mehr über den Fund eines Schatzes, als die Geschöpfe, bei denen die früheren Buddha's die Wurzeln des Dharma gepflanzt haben, sich erfreuen beim ersten Anblick des Buddha. Die 500 Weisen baten darauf, in den Orden des Tathâgata aufgenommen zu werden. Nachdem ihnen dieses gewährt worden, verschwanden sie wieder.

Nun war der Augenblick gekommen, in dem der Herr sich nach dem für ihn bestimmten Bau begab und den ihm bereiteten Sitz einnahm. (151) Sofort gingen Strahlen aus seinem Leibe hervor, die das ganze Gebäude mit einem goldenen Schimmer überzogen. Es war in diesem Augenblicke, dass Sudatta*) Maudgalyâyana und andere eifrige Anhänger sich erboten, Wunder zu thun; aber der Meister wies ihr Anerbieten von der Hand, und that darauf selbst auf dringendes Ersuchen Prasenajit's glänzende Wunder, so glänzende, dass er zum Schlusse zu seinen Schülern sagen konnte:

„Der Glühwurm leuchtet, so lange die Sonne nicht scheint, aber sobald das grosse Licht sich er-

*) Sonst Anâthapiṇḍika genannt. Er heisst hier rauh (*lûha*), warum, wissen wir nicht.

hebt, erblasst das Insect vor den Sonnenstrahlen und leuchtet nicht mehr."

„Ebenso führten diese Irrlehrer das erste Wort, so lange der Tathâgata nicht sprach; aber nun der vollendete Buddha gesprochen, hat der ketzerische Lehrer nichts mehr zu sagen und schweigen seine Anhänger wie er."

Je glänzendere Wunder der Tathâgata that, um so mehr musste die Ohnmacht der Tîrthaka's sich einem Jeden enthüllen. Pûraṇa Kâçyapa beschloss einen letzten verzweifelten Versuch zu machen und durch die Verkündigung seiner ketzerischen Lehren den verlorenen Einfluss wieder zu gewinnen. Die Folgen waren ganz andere, als er berechnet hatte. Denn kaum hatte er seine Lehrsätze vorgetragen, so riefen sie Widerspruch bei den anderen Ketzerhäuptern hervor. Sie bekamen heftigen Streit mit einander, der sich so steigerte, dass Pûraṇa Kâçyapa*) das Feld räumte und in Verzweiflung sich mit einem mit Sand gefüllten Krug am Halse in einen Sumpf warf und ertrank.

(152) Dort im kalten Wasser sahen die fünf An-

*) Pûraṇa's Sprung in den Sumpf ist auch bei den südlichen Buddhisten bekannt, wie aus Bigandet I 216 hervorgeht. Als nämlich der Buddha im Frühlinge auf wunderbare Weise einen mit Blüten beladenen Mangostamm aus dem Boden hervorspriessen liess, band sich Pûraṇa in Verzweiflung einen Krug um den Hals, sprang in's Wasser und kam direct in die unterste Hölle. Die Mangoblüte kündigt den Lenz an; das Wunder kann also nicht zu Çrâvastî stattgefunden haben, denn dorthin kommt die Sonne erst im Sommer. Doch Bigandet gebraucht die Wendung: „das Land von Çrâvastî", und dazu kann man den ganzen nördlichen Lauf der Sonne rechnen. Der Krug scheint wohl die Amphora (Wassermann) des Tierkreises zu sein. In diesem Falle ist die Mythe ziemlich jung, nicht älter als 200 v. Chr. (Der Uebersetzer setzt die Entlehnung des griech. Zodiacus für wenigstens zwei Jahrhunderte später an, weil die Inder die χ η λ α ί nicht kennen, sondern dafür die Wage [jûka ζυγόν] haben.)

deren die Leiche Pûraṇa's.*) Sie holten sie heraus und entfernten sich.

Unterdessen zauberte der Herr ein Ebenbild seiner selbst hervor, an dem auch die 32 Merkmale sichtbar waren. Nun ist es eine unumstössliche Regel, dass alle Buddha's mit einem solchen Zauberbilde sprechen; deshalb that es der Tathâgata jetzt auch.

Nachdem er so durch Wunder die Herzen des Volkes günstig gestimmt hatte, hielt er eine Predigt über die vier Hauptwahrheiten, mit dem Erfolge, dass einige hunderttausende Wesen in einen der vier Grade der Heiligkeit eintraten.

Darauf verschwand der grosse Meister.

Während dreier Monate blieb er im Reiche der Seligen, obschon nicht ununterbrochen, weil er täglich seinen Rundgang thun musste, um seinen Unterhalt zu bekommen. Wegen dieser regelmässig wiederkehrenden Zeiten der Abwesenheit schuf er einen anderen Buddha, der als sein Stellvertreter seine Mutter in der Metaphysik unterrichten musste, während er selbst nach dem nördlichen Gebirge ging, die zarten Sprossen des Wunderbaumes ass und sein Antlitz im See Anavatapta**) wusch. Dorthin kam denn sein Schüler Çâriputra, um Befehle zu empfangen über das, was auf Erden geschehen sollte.

*) Später stand Pûraṇa wieder gesund und munter vom Tode auf, und bewies, dass er nichts gelernt und nichts vergessen habe. Bei Schiefner p 273 sind alle Sechs schon bei der gleich zu berichtenden zeitlichen Abwesenheit des Meisters wieder am Aufwiegeln.

**) D. h. Unbeschienen oder Unauftaubar. Er muss irgendwo im Schneegebirge liegen oder beim Nordpol, wo auch der Berg Meru zu suchen ist. Sonderbar und noch unaufgeklärt ist die Erscheinung, dass der Nord- und Südpol in der indischen Mythologie ihre Rolle teilweise gewechselt haben. So wird die vom Todesgott Yama beherrschte Unterwelt an den Südpol verlegt, obgleich ursprünglich der indische Pluto auch im Norden gewohnt

Sobald die bestimmte Zeit verstrichen war, stieg der Tathâgata auf drei (153) Treppen, welche der Künstler der Götter Viçvakarman gemacht hatte, herab zur Stadt Sâṅkâçya*), wo ihn Çâriputra erwartete. Von hier zog er nach Çrâvastî und bezog das Kloster Jetavana.**)

---

25) Der Buddha von einer Nonne verleumdet.

Der grosse Aufgang, den die Lehre des zehnmächtigen Meisters bei seinem ersten Erwachen zum Lichte unter Göttern und Menschen nahm, und die Vorteile, welche der Clerus aus der Freigebigkeit der frommen Laien zog, erfüllte die Herzen der ketzerischen Lehrer mit Neid und Missgunst. Wie Glühwürmer***) beim Aufgange der Sonne, standen sie da

---

haben muss ebenso wie Kubera, der indische Plutus. Gleichwohl ist es klar, warum Râvaṇa, der Dämon des Winters, nach Ceilon versetzt wird; denn der Wintergott muss seinen Sitz dort aufgeschlagen haben, wohin die Sonne am 21. December kommt, d. h. an den südlichsten Punkt ihrer himmlischen Bahn. Nun war Ceilon der südlichste Punkt Indiens; der himmlische Südpunkt ist vertauscht mit dem geographischen Südpunkt.

*) Diese Stadt, sowie viele andere in der Legende, hat wirklich bestanden. Die Ursache, weshalb sie in der Mythologie vorkommt, liegt im Namen. Derselbe scheint, und das genügt, von *saṃkâça*, Erscheinung, abgeleitet zu sein.

**) Nach der Tibetanischen Lebensbeschreibung bei Schiefner p 273 stieg Buddha am 22. des mittlern Herbstmonats herab.

***) Man achte auf die Uebereinstimmung der nördlichen und südlichen Quellen, gerade in scheinbaren Kleinigkeiten. Oben hatten wir dasselbe Bild, um dieselbe Sache bildlich auszudrücken. Im Dhammapada 338 ist *khajjopanaka* ein Fehler für *khajjotanaka*, in der Bedeutung gleich Sanskrit *khadyota*, Glühwurm, aber etymologisch auch ein Licht des Firmaments; *khadyotana* ist die Sonne, aber hat auch ohne den mindesten Zweifel die weitere Bedeutung von Planet gehabt.

mitten auf der Bahn und murrten: „Ist der Asket Gautama ein Buddha, wir sind auch Buddha's"; und sie hielten unter einander Rat, wie sie ihm einen Makel anheften und ihn in den Augen des Volkes zu Falle bringen könnten. Einer unter ihnen gab den hinterlistigen Rat, dass man sich zur Erreichung des beabsichtigten Zieles der Reize einer jungen Nonne seiner Secte bedienen solle. Sie hiess Ciñcâ und war ausnehmend schön, als wäre sie eine himmlische Nymphe, aus deren Leibe Strahlen hervorgingen. Der Vorschlag wurde angenommen.

Als die junge Nonne darauf, im Klostergarten angekommen, ihre ehrerbietige Aufwartung machte, sprach Niemand der Tîrthaka's mit ihr. Mit Befremdung fragte sie: „Was habe ich verbrochen, ehrwürdige Väter, dass ihr nicht mit mir sprecht?" „„Schwester"", war die Antwort, „„kennst du den Asketen (154) Gautama, der uns so viel Abbruch thut und die von uns genossenen Vorteile und Huldigungen allmälig an sich zieht?"" „Ich kenne ihn nicht, ehrwürdige Väter, aber sagt mir, was ihr wollt, dass ich thun solle." „„Wenn du uns einen Gefallen thun willst, Schwester, so gieb dich dazu her, diesem Gautama einen Makel anzuheften, damit er seinen Vorteil und Anhang verliere."" „Gut, ehrwürdige Väter! lasst mich dafür sorgen und seid unbekümmert darum", sagte die schöne junge Nonne und ging weg. Mit echt weiblicher Schlauheit dachte sie sich folgenden Plan aus, den sie thatsächlich auszuführen begann.

Um die Stunde, da die Bürger von Çrâvastî nach der Predigt aus dem Kloster von Jetavana kamen und heimwärts gingen, wandelte sie mit duftenden Kränzen in der Hand und in ein glänzend rotes Gewand gekleidet des Weges nach besagtem Kloster, und als die Leute sie fragten, wohin sie ginge, gab sie zur Antwort: „Was geht es euch an, wohin ich gehe?" Indessen begab sie sich nicht

wirklich nach Jetavana, sondern nach dem dicht dabei gelegenen Kloster der Tîrthaka's. Da blieb sie nun über Nacht und am Morgen, um die Zeit, als die buddhistischen Laien aus der Stadt kamen, um ihre ehrerbietige Morgenaufwartung zu machen, ging sie dann diesen entgegen, gerade als ob sie die Nacht in Jetavana zugebracht hätte und nun von dort käme, um wieder in die Stadt zu gehen. Als man sie jetzt fragte, wo sie die Nacht geschlafen habe, antwortete sie: „Was geht es euch an, wo ich geschlafen habe?"

Nachdem sie diese Handlungsweise mehr als einen Monat fortgesetzt hatte, ging sie einen Schritt weiter und gab auf jede an sie gerichtete Frage, wo sie geschlafen habe, zur Antwort: „Ich habe die Nacht im Jetavanakloster zugebracht, in einem Schlafzimmer mit dem Asketen Gautama." So wusste sie bei den einfältigen Laien, die nicht wussten, was sie davon zu halten hätten, Argwohn wach zu rufen. Nach Verlauf von drei oder vier Monaten wickelte sie Tücher um ihren Bauch, um sich das Aussehen einer Schwangeren zu geben, und mit Hülfe dieses Mittels verstand sie es, bei den frommen Seelen den Glauben zu erwecken, als ob der Asket Gautama sie geschwängert habe.

(155) Gegen den neunten Monat band sie ein rundes Stück Holz vor den Bauch und nahm andere künstliche Mittel zu Hülfe, um sich das Aussehen einer Hochschwangeren zu geben. So ausgerüstet ging sie in der Abendstunde zur Kirche*), während der Tathâgata auf dem Predigtstuhl das Gesetz verkündete. Unverfroren stellte sie sich vor ihn hin und sagte:

*) Im Original *dhammasabhâ*, worunter in der kirchlichen Terminologie der Saal der geistlichen Zusammenkunft und die versammelte Menge verstanden wird; es ist aber eigentlich der Gerichtssaal; gemeint ist der Saal oder die Versammlung des Dharma, Yama, des Gottes der Gerechtigkeit und des Richters der Toten, des indischen Pluto.

„Dem Volke verkündigst du das Gesetz mit sanfter Stimme und honigsüssen Lippen, aber ich Unglückselige bin von dir geschwängert, so dass ich mich jetzt in hochschwangerem Zustande befinde. Und doch hast du nicht nach einem passenden Orte für meine Niederkunft dich umgesehen, noch für Butter, Oel und andere Bedürfnisse gesorgt. Und nicht genug, dass du selbst dich darum nicht bekümmert hast, du hast auch nicht einmal einem deiner diensteifrigen Schüler oder dem Könige von Koçala oder Anâthapiṇḍika oder der vornehmen Laienschwester Viçâkhâ aufgetragen, für das zu sorgen, dessen ich Arme bedürfen werde. Du geniessest wohl die Liebe, aber für deine Nachkommenschaft sorgst du nicht."

In dieser Weise schmähte sie vor der ganzen Versammlung den Tathâgata, als ob sie den reinen Mond mit Schmutz verunreinigen wolle. Der in seiner Predigt unterbrochene Tathâgata rief mit der Stimme eines brüllenden Löwen: „Ob, was du sagst, wahr oder unwahr ist, Schwester, weiss nur ich und du." „„Ja, das ist wohl wahr"", antwortete sie mit unerschütterlicher Unverschämtheit. In dem Augenblicke fühlte Indra, der Himmelskönig, dass der Thron, auf dem er sass, warm wurde, und wurde gewahr, dass die junge Nonne Ciñcâ den Meister verleumdete. Um der Sache ein Ende zu machen, erschien er von vier Engeln begleitet auf dem Schauplatz des Aergernisses. Die Engel, welche sich in junge Mäuschen verwandelt hatten, machten sich an die Arbeit und nagten flugs die Stricke, mit denen der hölzerne Klotz befestigt war, durch, so dass das Holz der Unverschämten, deren Betrug nun ans Licht kam, zu Füssen (156) fiel und die Zehen zerquetschte. Da schrieen die

---

In der Mythologie ist die Dharmasabhâ das Schattenreich, später nach dem Süden verlegt, aber in Wahrheit im Westen gelegen, wo die Inseln der Glückseligen und der Garten der Hesperiden liegen, wo die Sonne untergeht.

Menschen: „Die scheussliche Hexe hat den vollendet weisen Buddha verleumdet“, spuckten ihr aufs Haupt und jagten sie mit Knitteln und Stöcken aus dem Klostergarten heraus. Als die Uebelthäterin aus dem Gesichtskreise des Herrn war, spaltete sich die Erde, eine aus der untersten Hölle aufsteigende Flamme schlug aus dem geöffneten Abgrund heraus, und in die Flammen wie in ein rotes Tuch*) gehüllt, sank die schnöde Ciñcâ in die tiefste der Höllen hinab. Zu gleicher Zeit gingen die Irrlehrer ihrer Macht verlustig, während der zehnmächtige Meister die seine noch zunehmen sah.

Folgenden Tags wurde in der Kapelle vor dem Beginn der Predigt über nichts gesprochen, als über die harte, aber wohlverdiente Strafe, welche die Novize Ciñcâ sich zugezogen hatte, weil sie einen so tugendsamen und ehrwürdigen Mann wie den vollendet Weisen so schändlich verleumdet hatte. Als der Lehrer, der mittlerweile selbst in die Kapelle eingetreten war, auf seine Frage den Gegenstand ihres Gespräches erfuhr, sagte er: „Es ist nicht zum ersten Male, dass Ciñcâ mich fälschlich bezichtigt hat, auch in einem früheren Leben hat sie dasselbe versucht“, und daraus nahm er Veranlassung, ihnen eine Geschichte aus der Zeit, als er der Bodhisattva Mahâpadma war, zu erzählen.

---

26) Das alte Ehepaar. Zwietracht in der Gemeinde. Der Buddha zieht sich grollend zurück.

Im achten Jahre blieb der Herr während der Regenzeit im Gazellenpark von Bhesakalavana beim

*) Der Text hat kuladattiya, was überhaupt kein Wort ist; es muss kulaṭattiya gemeint sein, das, wie aus dem Sanskrit hervorgeht, gleichzeitig: „wie roter Arsenik gefärbt“ und „für eine unkeusche Frau bestimmt“ bedeutet.

Delphinberg*) im Lande der Bharga's. (157) Nach dem Schluss der grossen Ferien zog er wieder nach seiner Gewohnheit predigend durch das Land.

Zu den Neubekehrten gehörte auch ein altes Ehepaar, Nakula's Vater und Mutter, aus der Brahmanenkaste. Beide hatten in früheren Existenzen in einem nahen Grade der Blutsverwandtschaft zum Bodhisattva gestanden, und die Erinnerung an dieses Verhältnis wurde bei ihnen sofort lebendig, als sie den Buddha wiedersahen. Der Meister vergalt ihnen alles Gute, das sie ihm früher gethan, dadurch dass er ihnen den Dharma verkündigte und sie auf den Pfad des Heils führte. Den folgenden Tag, als die beiden Alten die Ehre hatten, den Herrn bei sich zu Gaste zu sehen, richteten sie in aller Bescheidenheit folgende Bitte an ihn: „Herr! wir sind schon in so manchen Existenzen ein glückliches Ehepaar gewesen; nie hat Zank und Streit unser häusliches Glück gestört. Wir bitten dich, dass wir wiedergeboren in derselben Liebe vereinigt werden mögen." Der Herr bewilligte ihre Bitte und erklärte sie für gesegnet unter den Kindern der Menschen.**)

Auf die Einladung dreier frommer Bürgersleute aus Kauçâmbî, welche den Tathâgata zu Vaiçâlî getroffen hatten, besuchte er erstere Stadt und zog in

---

*) Der Delphin *çiçumâra*, *çiṃçumâra*, ist der Name eines Sternbildes, worin sich die Sonne zu einer bestimmten Zeit des Jahres befindet. Im Ṛigveda wird der Delphin nach dem Stier genannt, woraus man wohl schliessen darf, dass er 180° davon entfernt stand. Dies stimmt aber nicht mit dem Abstand des Delphins vom Stiere der Griechen, so dass der Ort und also auch die Bedeutung dieser indischen Sternbilder noch unsicher ist.

**) Diese liebliche Sage scheint das indische Gegenstück zu der griechischen Mythe von Philemon und Baucis zu sein. Wir haben diese Erzählung aus Bigandet entlehnt.

den Ghoshita Hof*) ein, wo er mit 500 Schülern die neunte Regenzeit zubrachte.

Zu Kauçâmbî ging es mit der Ausbreitung der Lehre nicht sehr schnell.**) Verdriesslich über die Schliche der ketzerischen Lehrer versuchte Ânanda den Herrn zu überreden, anderswohin zu ziehen, aber vergebens. Noch betrübender als die heimliche und öffentliche Feindschaft der Irrlehrer war die Zwietracht, welche unter den Gliedern der Gemeinde selbst ausbrach. Folgendes war die Veranlassung.

(158) Einer der Mönche hatte sich einer Uebertretung schuldig gemacht und wollte, von einigen seiner Brüder dabei unterstützt, sein Unrecht nicht bekennen. Diejenigen, welche ihn für schuldig hielten, verlangten von ihm, dass er sein Unrecht bekennen sollte, und da er sich dessen weigerte, thaten sie ihn in den Bann. Nun war der Bruder, den die eine Partei ausgestossen hatte, ein gelehrter, tüchtiger, sittlicher, unbescholtener Mann. Es kostete ihm daher keine Mühe, sich der moralischen Unterstützung bei denjenigen seiner Brüder zu versichern, welche seine Sinnesweise teilten. Ja selbst bei andersgläubigen Mönchen von Kauçâmbî fand er die gewünschte Unterstützung. Alle, welche seine Partei ergriffen hatten, begaben sich nun zu den Andern, die ihn in den Bann gethan hatten, und erklärten den Mann für unschuldig und demzufolge den Bann für unrechtmässig und nichtig. Hierdurch liess sich aber die

---

*) Bei den nördlichen Buddhisten Ghoshavata-Hof. Beides kann man übersetzen mit „Donnerhof". Vielleicht also das Sternbild *Svâti*, windreich, wo die Sonne um 500 v. Chr. gegen den letzten August stand, und wenn die Mythe älter ist, noch früher in der Jahreszeit.

**) Nach der nördl. Ueberlieferung (bei Schiefner 269) bekehrt der Tathâgata den König von Kauçâmbî, Udayana, und tritt des Königs Sohn Râshṭrapâla in den geistlichen Stand.

Gegenpartei nicht überzeugen und der Streit nahm fortwährend an Heftigkeit zu.

Sobald der Meister von einem der Mönche von dem Vorfall in Kenntnis gesetzt worden war, rügte er mit geziemender Strenge erst die eine und dann die andere Partei wegen ihrer Uebereilung und ermahnte sie, von den unseligen Zänkereien abzustehen, damit kein Zwiespalt in der Gemeinde entstände. Alles vergebens: der Streit wurde immer heftiger; die beiden Parteien lebten ordentlich auf Kriegsfuss, höhnten und schimpften einander mit Worten und Geberden, so dass die Menschen daran Aergernis nahmen.

Als einmal der Herr auf's Neue seine ernstliche Ermahnung zur Eintracht wiederholte, hatte einer der Brüder selbst die Unverschämtheit, ihm zu entgegnen: „Herr und Meister des Gesetzes! lass dich doch nicht stören und überlass dich deinen Betrachtungen über das Gesetz, zu dessen Erkenntnis du gekommen bist! Wir werden mit unserm Schimpfen, Streiten und Zanken schon unsern eigenen Weg selbst finden.“ Noch bewahrte Buddha seinen gewohnten Gleichmut und versuchte die aufgeregte Schar durch eine lange erbauliche Geschichte zu beruhigen, aber auch dies ohne jeden Erfolg. Die Thoren stellten sich an wie Besessene, und als der Meister einsah, dass sie nicht zur Vernunft gebracht werden konnten, entfernte er sich.

(159) Als er am folgenden Tage seinen gewohnten Rundgang machte, um seine Mahlzeit zu erbetteln, fühlte er immer deutlicher, dass es besser ist, einsam zu wandeln, als mit Thoren zu verkehren. In das Kloster zurückgekehrt, recitirte er ein Lied, dessen Schluss ungefähr folgendermassen lautete: „Glücklich wer einen treuen und verständigen Freund besitzt, denn mit ihm verbunden wird er alle Hindernisse überwinden. Aber so er einen solchen Freund nicht finden kann, ist es besser, dass er wie ein

seines Reichs beraubter König einsam wandele, wie ein Elephant im wilden Wald. Ja, besser allein zu wandeln, denn in Gesellschaft eines Thoren. Lass den Weisen seinen einsamen Pfad ziehen, das Böse scheuend und ruhig sein, wie der Elephant im wilden Wald.“ *) Darauf verliess der Herr Kauçâmbî und zog nach dem Dorfe Bâlakaloṇakâra, wo sein Schüler Bhṛigu sich aufhielt. Freundlich von Bhṛigu aufgenommen, blieb er dort eine kurze Weile, um seine Reise nach dem Gazellenparke von Prâcîna-vaṃça fortzusetzen, wo zur Zeit Anuruddha, Nandika**) und Kimbila sich befanden.

---

*) Aus diesem Liede spricht die weltliche Weisheit und die trotzige Gesinnung der heidnischen Inder. Es scheint schlecht mit dem unverwüstlichen Gleichmut und Frohsinn des Buddha zu stimmen; aber dennoch halten wir dafür, dass das Lied an rechter Stelle in der Mythe angebracht ist; denn so erhaben über dem irdischen Getreibe auch der Sonnengott strahlt, er kann auch zornig werden: der freundliche Mithra ist erzürnt über die Bösen und der Held Achilles zieht sich grollend aus dem Streite in sein Zelt zurück. Die streitenden Mönche sind die Wolken, die auch mit *paksha's*, d. h. Flügeln, Seiten, gedacht werden; *paksha* bedeutet auch Partei, daher die zwei Parteien der Mönche.

**) Die sechs oben p 151 erwähnten Çâkya's sind: Bhadrika, Anuruddha, Ânanda, Bhṛigu, Kimbila und Devadatta. Ebenso Milindapañhâ p 107. Deshalb muss Nandika = Ânanda = Nanda sein. Nun sind die sechs nichts anderes als die fünf Planeten mit dem Monde (Devadatta), in der Stellung, dass sie in Conjunction treten mit dem Herrn „the great sun, earth's universal Lord“, wie Wordsworth sich ausdrückt. Bhadrika ist vermutlich Mars, der auch *maṅgala*, der heilvolle heisst; denn *bhadra* ist auch heilvoll. Bhṛigu ist wohlbekannt als Venus. Kimbila wird Saturn sein. Anuruddha oder Aniruddha und Ânanda scheinen je zuweilen verwechselt zu werden. Da letzterer hauptsächlich als Buddha's Satellit stets in dessen unmittelbarer Nähe auftritt, scheint er an erster Stelle Merkur zu sein, und bleibt für den ersten die Rolle des Jupiter übrig. Sonst heisst Aniruddha *mahân âtmâ*, d. h. der Verstand, die *buddhi*, und Bṛihaspati (Jupiter) kommt als Gott der Rede, der

Ihre Zuvorkommenheit (160) und ihre angenehme Eintracht waren ihm ein süsser Trost. Nachdem er sie im Glauben befestigt und gestärkt hatte, wanderte er weiter nach Pârileyaka. Und als er sich hier in einem Gebüsch niedersetzte und an die aufgeregten Auftritte in Kauçâmbî und die Streitsüchtigen zurückdachte, bemerkte er einen männlichen Elephanten, der für die ganze Herde Futter und Wasser herbeischleppte und zum Danke dafür von den anderen gedrückt und gestossen wurde. Siehe! so war es auch ihm selbst ergangen: auch seine Wohlthaten waren mit schnödem Undank und unerhörter Unverschämtheit belohnt worden. Und als ob der grosse Elephant seinen Leidensgefährten erkenne, nahte er sich ihm freundlich und versah ihn mit Speise und Trank.*)

Nachdem der Buddha dort in der Wildnis von Pârileyaka**) die zehnte Regenzeit zugebracht hatte,

---

Weisheit vor. Doch auch andere Rollen werden ihm zugeteilt. Beide, Ânanda und Aniruddha, haben auch Züge mit dem Mondgotte gemein; Merkur heisst auch in der That Mondsohn, d. h. mit dem Monde dem Wesen nach verwandt. Dieselbe Verwirrung besteht auch hinsichtlich des weiblichen Namens Târâ, die einmal als Gattin des Jupiter, dann als die des Mondgottes, dann wieder als die des Amoghasiddha vorkommt, dessen Name der Bedeutung nach mit Aniruddha zusammentrifft. Upâli, der Barbier, ist die personificirte Eclipse; Ṛigveda 10, 28 wird die Eclipse durch *kshura*, Messer, angedeutet, weil sie die Haare, d. h. die Strahlen abscheert. Auch heisst die Eclipse *muṇḍa*, die kahlgeschorene.

*) Wir haben schon oben gesehen, dass Elephant einer der indischen Metaphern für Wolke ist. Im Dhammapada p 106 macht unser Elephant auch ein warmes Bad für den Herrn zurecht, nachdem er durch Reiben von Holz vermittelst seines Rüssels Feuer gemacht hatte. Das Feuer ist das Blitzfeuer aus der Wolke.

**) Wenn man beweisen könnte, dass dies Wort, wie es auf den ersten Blick scheint, von *parileya* abgeleitet wäre „um, an's Ende des Löwen", so dass *pârileyaka* wäre „unmittelbar nach der Zeit des Sternbildes des Löwen

zog er nach dem Jetavanakloster bei Çrâvastî.*) Mittlerweile waren die aufrührerischen Mönche von Kauçâmbî wieder zur Ruhe gekommen und zwar infolge der Haltung der gläubigen Laien, die über die dem Meister zugefügte Behandlung wütend waren und mit ihren Liebesgaben und Huldigungen an die Streitsüchtigen inne hielten. Notgedrungen beschlossen letztere zum Herrn nach Çrâvastî zu gehen und den Streit fallen zu lassen. An genanntem Orte angekommen, legten die zwei Parteien den Streit bei. Der schuldige Mönch bekannte sein Unrecht (161) und eine Busse wurde ihm bestimmt. Der Meister ordnete an, auf welche Weise und mit welchen Formalitäten der Bann aufgehoben und der Kirchenfriede besiegelt werden müsste und damit war die Eintracht der an das Gesetz Glaubenden hergestellt.**)

---

27) Gleichnis vom Säemann. Vorfall mit dem Brahmanen von Verañja. Weihe des Râhula. Besuch des Mahânâman. Strafe des Suprabuddha.

Während des ganzen elften Jahres behielt der Herr seinen Wohnsitz in Râjagṛiha, ausgenommen

---

fallend“, dann wäre es um die Authenticität aller Stücke, in denen das Wort vorkommt, geschehen. Denn *leya* ist dem Griechischen entlehnt und die Entlehnung kann keinesfalls vor dem dritten Jahrhundert v. Chr. stattgefunden haben, wahrscheinlich Jahrhunderte später. Vor der Hand können wir noch keinen endgültigen Beweis liefern.

*) Wir sind hier Mahâvagga 10, 5 gefolgt. Dhammapada p 107 giebt einen ausgeschmückteren Bericht: der Tathâgata wird nämlich auf Ersuchen des Anâthapiṇḍika und der Viçâkhâ von Ânanda und 500 Jüngern abgeholt, um nach Çrâvastî herüberzukommen. Dieser könnte wohl der ältere sein.

**) Wir würden sagen: „Es war wieder schönes Wetter“ im eigentlichen und übertragenen Sinne.

eine Reise, die er nach Dakshiṇâgiri*) unternahm. In dieser ländlichen Gegend, wo viele landbebauende Brahmanen wohnten, fand der Tathâgata ein grosses Gefallen daran, mit den auf dem Felde beschäftigten und ihren Beruf ausübenden Leuten Gespräche anzuknüpfen. Eines Tags feierte der Brahmane Bhâradvâja bei Gelegenheit der Ernte ein ländliches Fest. Der Tathâgata, der früh morgens mit dem Bettelnapf in der Hand seine Runde antrat, stand und besah sich die dichte Menge, aus der Einige, die ihn kannten, ihn ehrerbietig grüssten. Dies verdross Bhâradvâja und er sagte, einigermassen ärgerlich, zu dem Herrn: „Mönch! ich pflüge und säe, und dadurch verschaffe ich mir den nötigen Unterhalt. Ich meine, du würdest auch besser thun, zu säen und zu pflügen und dir so dein Brot zu verdienen.“ „„Nun““, antwortete der Buddha, „„auch ich pflüge und säe, und nachdem ich diese Aufgabe erfüllt habe, geniesse ich.““ Verwundert erwiderte der Brahmane: „Du giebst vor, ein Landmann zu sein, aber wo sind die Beweise? Wo sind deine Zugochsen, wo die Saat, wo der Pflug?“ Da sprach der Herr: „„Reine Gesinnung ist die Saat, die ich säe, und die guten Werke sind der Regen, der die Saat gedeihen lässt. Kenntnis und Weisheit sind die zwei Teile des Pfluges, das Gesetz ist der Pflugsterz und der Eifer der Zugochs. So pflügend reute ich das (162) Unkraut der falschen Begierden aus, und die Ernte ist das unvergängliche Nirvâṇa.““ Der Brahmane wurde von diesem Gleichnis so ergriffen, dass er sich zur seligmachenden Lehre bekehrte und das Glaubensbekenntnis ablegte.**)

---

*) Dies scheint man nämlich aus Mahâvagga I, 53 in Verbindung mit 8, 12 erschliessen zu müssen.

**) Die verschiedenen Fassungen dieses Gleichnisses weichen von einander nicht unbedeutend ab, bei Hardy p 214, Bigandet I 238, Sutta Nipâta bei Rhys Davids *Buddhism*. p 134.

Im zwölften Jahre verweilte der Tathâgata einige Zeit zu Verañja, wohin er auf die Einladung eines gewissen Brahmanen gegangen war. Durch den Einfluss Mâra's, des Gottes der Finsternis, wurde der Brahmane wieder abtrünnig. Da entstand eine Hungersnot im Lande, so dass auch die Mönche hinsiechten. Der ehrwürdige Thera Maudgalyâyana der Grosse kam zu dem verzweifelten Entschlusse, im Lande der Hyperboräer*) seinen Unterhalt zu erbetteln, aber der Meister hielt ihn zurück, und von Stund an waren die Mönche nicht mehr um ihren Lebensunterhalt besorgt. Nach einem Aufenthalte von drei Monaten sah der Buddha, dass der abtrünnige Brahmane wieder in den Schoss der Gemeinde zurückzukehren suchte. Er befestigte ihn aufs neue im Glauben und nahm darauf seine Rundreise wieder auf, bis er wiederum Jetavana erreichte. In der folgenden Regenzeit verweilte er zu Câliya (?) und in der vierzehnten wieder zu Jetavana.**) Dort empfing Râhula, der bis dahin noch Novize gewesen war, die Priesterweihe. Noch in demselben Jahre reiste der Meister nach Kapilavastu, wo er die fünfzehnte stille Zeit im Banianhofe verbrachte.

Während er hier verweilte, besuchte ihn einmal sein Neffe Mahânâman, der König der Çâkya's und Bruder des Anuruddha.***) Begierig sich unterrichten zu lassen, legt er dem Tathâgata die folgenden

---

*) Maudgalyâyana konnte das auch leichter thun, als mancher Andere, weil er schon beträchtlich hoch im Norden stand. Die nördliche Breite von β der Zwillinge muss gegen 400 v. Chr. ungefähr 7° betragen haben.

**) Nach den nördlichen Buddhisten aber brachte er die zwölfte stille Zeit in dem Osthof bei Çrâvastî, die dreizehnte in Jetavana, die vierzehnte im Çiṃçapâ-Haine zu. Die Angabe von Câliya haben wir allein in Bigandet gefunden.

***) Mahânâman ist zugleich einer der Fünf, der Bhadravargîya's. Als Bruder von Anuruddha, welcher in der Schar von Bhadrika auftritt, muss er mit Anuruddha gleichartig sein.

vier Fragen vor: (163) 1) worin besteht die Erfüllung der Pflichten? 2) was versteht man unter frommer Disposition? 3) was ist die wahre Entsagung? 4) was ist die wahre Kenntnis? Der Herr antwortete: 1) die Erfüllung der Pflichten besteht in der Befolgung der fünf Gebote: du sollst nicht töten; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht lügen; du sollst keine geistigen Getränke trinken; du sollst keine Wollust treiben; 2) die fromme Disposition ist die liebevolle Anhänglichkeit an alles, was den Buddha und das von ihm verkündete Gesetz betrifft; 3) die wahre Entsagung besteht in dem Aufgeben dessen, was man besitzt für wohlthätige Zwecke und im Spenden von Almosen an die Geistlichen; 4) die wahre Kenntnis besteht in der vollkommenen Bekanntschaft mit demjenigen, was dazu dienen kann, die Summe der guten Werke und der daraus hervorgehender Verdienste für dieses und das künftige Leben zu vermehren.

In scharfem Gegensatz zu der Folgsamkeit Mahânâman's stand das Betragen von Suprabuddha.*) Sein Herz war mit Groll gegen seinen Schwiegersohn erfüllt, weil seine Tochter Yaçodharâ von ihm verlassen worden war, und seit lange hatte er auf ein Mittel gesonnen, wie er den Buddha öffentlich beleidigen könne. Als er einst herausbekommen hatte, in welchem Stadtviertel der Tathâgata seine Nahrung sammeln werde, brachte er sich durch übermässigen Genuss eines starken Getränkes in einen trunkenen Zustand und richtete so seine Schritte nach dem Orte, wo sein Schwiegersohn sich befand. Mit grossem Lärm

*) Siehe oben p 46. Bei Hardy p 134 ist er der Vater der Mâyâ, also der Grossvater von Gautama; bei demselben (pp 152 und 339) ist er der Schwiegervater Buddha's. Beide Angaben sind aus Singhalesischen Quellen geschöpft und würden, wenn man sich die Mühe geben wollte, wohl zu vereinigen sein; aber natürlich nicht, wenn man sie für historisch hält.

setzte er sich mitten auf die Strasse und versperrte den Weg. Doch der Tathâgata bewahrte seine gewohnte Ruhe und sich zu Ânanda umwendend, sagte er: „Suprabuddha thut grosses Unrecht, darum wird er über eine Woche von der Erde verschlungen werden und zur Hölle fahren.“ Diese entsetzenerregende Weissagung machte auf das verstockte Gemüt des Suprabuddha keinen anderen Eindruck, als dass er lachte und sagte: „Ich werde mich wohl hüten, während einer Woche die oberen Stockwerke meiner Burg zu verlassen; dann kann die Erde mich nicht verschlingen.“ Und er traf (164) wirklich alle Vorsichtsmassregeln, welche sich doch schliesslich als vergeblich erwiesen. An dem bestimmten Tage kam er durch ein fatales Zusammentreffen von Umständen unten in die Burg: die Erde spaltete sich und der ungläubige Fürst versank in den gähnenden Abgrund bis zur tiefsten Hölle. Von diesem entsetzlichen Vorfall nahm der Meister Veranlassung, den Mahânâman zu erwecken, seine Zuversicht zu setzen in den Buddha, den Dharma und den Sañgha.

---

28) Bekehrung des menschenfressenden Riesen.

Von Kapilavastu kehrte der Herr nach Çrâvastî zurück, wo er einen Teil des sechszehnten Jahres verbrachte. In demselben Jahre besuchte er auch den Ort Âṭavî.*) Im Walde alldort war ein böser, menschenfressender Riese, dem die Bewohner der Stadt jeden Tag ein Kind zum Essen liefern mussten. Es war endlich so weit gekommen, dass alle Kinder von ihm aufgefressen waren und nur noch das Kind des Königs übrig war, aber auch dieses sollte am

*) Im Pali Âlavî. Der Name bedeutet eigentlich: im Wald gelegen.

folgenden Tage an die Reihe kommen. Der Buddha, der jeden Morgen sein allsehendes Auge durch den Weltraum schweifen liess, merkte die Traurigkeit, in die der König von Âṭavî und dessen Sohn versunken waren, und er erhob sich sofort, um ihnen seinen Beistand zu gewähren. Im dichten Walde angelangt, wo der Riese wohnte, wurde er anfangs rauh angefahren, aber die Freundlichkeit*) seines Antlitzes verfehlte nicht, das Herz des Riesen zu erweichen und milder zu stimmen. Aeusserlich liess der Riese noch nicht merken, was in seinem Innern vorging und sagte: „Ich habe verschiedenen Weisen Fragen zur Beantwortung aufgegeben, und als sie dazu nicht im Stande waren, habe ich ihre Leiber zerrissen und die zuckenden Gliedmaassen in den Strom geschleudert. Wohlan, Gautama! antworte mir auf (165) meine Fragen; wenn deine Weisheit nicht ausreicht, erwartet dich dasselbe Los wie deine Vorgänger. Wie kann Jemand sich dem Strome der Leidenschaften entziehen? Wie kann er über den Ocean der Existenzen in einen sicheren Hafen gelangen? wie sich von schlimmen Einflüssen befreien? wie sich von allen Begierden losmachen?“ Der Tathâgata antwortete: „„Man kann sich dem Strome der Leidenschaften entziehen, indem man glaubt und sich hält an die drei Kleinode: den Buddha, das Gesetz und die Kirche. Man kann über den Ocean der Existenzen in einen sicheren Hafen gelangen, indem man eifrig die Kenntnis der guten Werke und der dadurch erworbenen Verdienste

*) Das Wort für Freund im Sanskrit, *mitra*, ist gleichlautend mit *Mitra*, der Morgensonne. Die Züge des vedischen Mitra sind auf den freundlichen, Gerechtigkeit (dharma) liebenden Vishṇu, alias Buddha, übergegangen, während der vedische Varuṇa und Agni, die mit Mitra im Ṛigveda I, 115 die Trias ausmachen, dem Namen, nicht dem Wesen nach in Çiva und Brahma (bei den Buddhisten Çikhin, d. h. Feuer) aufgegangen sind.

erstrebt. Man befreit sich von schlimmen Einflüssen, indem man sich auf gute Werke verlegt. Man macht sich los von allen Begierden durch die Kenntnis der vier Wege, die zur Heiligung führen."" Der Riese wurde von der Antwort so ergriffen, dass er sich zu Buddha bekannte und den ersten Grad der Heiligkeit erhielt. Später erhob sich auf der Stelle, wo die wunderbare Bekehrung des Riesen stattfand, ein Kloster.*)

Eine andere Ueberlieferung**) erzählt die Geschichte von dem Menschenfresser etwas anders, und zwar wie folgt: Der König von Âṭavî war ein leidenschaftlicher Verehrer der Jagd. Während er einst eine Gazelle verfolgte, verlor er sich weit von seinem Gefolge und fiel, von Müdigkeit erschöpft, unter einem Banianbaum in Schlaf. Der Baum war der Aufenthalt eines bösen Geistes, eines Yaksha, welcher alle, die das Unglück hatten, sich dem Baume zu nähern, niederzumachen pflegte. Auch jetzt wollte der Dämon, Alavaka geheissen, den König nach seiner Gewohnheit töten. Doch dieser flehte um Gnade für sein Leben und versprach feierlich, jeden Tag einen Menschen zum Opfer zu bringen und eine Schüssel mit Reis zu besorgen. Das (166) Ungeheuer gab zu verstehen, dass es einem solchen, in der Not abgelegten Gelübde misstraue und voraussähe, dass der König, einmal wohl und munter in seine Stadt zurückgekehrt, vergessen werde, was er übernommen

*) Gewiss dasselbe, welches nach den nördlichen Buddhisten an den Grenzen von Koçala und Magadha gelegen war. Nach Bigandet I, 246 wurde es schon im sechszehnten Jahre bezogen. Dies wird wohl in Verbindung gebracht werden müssen mit des Buddha Aufenthalt zu Âṭavî im Heiligtum Aggâlava (Sanskrit: *Agrâṭava* d. h. im Anfange des Busches stehend), wovon im Cullavagga 6, 17 die Rede ist. Doch aus diesem Werke 20, 1 sowohl als aus Bigandet a. a. O. geht hervor, dass der Herr von dort nach Râjagṛiha zog.

**) Hardy p 261.

habe. Als der König aber feierlich versicherte, dass es ihm ernst wäre, und erklärte, dass es dem Dämon ja freistände, ihn aus dem Palaste zu holen, sobald er seinem Versprechen untreu würde, entliess das Ungeheuer ihn in Frieden. Der Fürst kam in seine Stadt zurück und entbot augenblicklich seine Minister, um ihnen mitzuteilen, was geschehen sei. Der getreue Staatsdiener gelobte sein Bestes zu thun, um dem Uebel so viel wie möglich abzuhelfen. Er begann, die zum Tode bestimmten Mörder daran zu wagen. Er versprach ihnen gänzliche Straflosigkeit, wenn sie bereit wären, eine Schüssel mit Reis nach dem Banianbaume zu bringen. Die Mörder ergriffen eifrig dieses Mittel, um, wie sie hofften, frei zu kommen; doch alle fanden bei dem Baume ihren Tod. Der gleiche Vorschlag wurde nun den gefangenen Dieben gemacht und von diesen angenommen. Auch sie mussten es mit dem Tode büssen. Als die Gefängnisse leer waren, wurden unschuldige Personen unter falschen Vorwänden verurteilt und zu demselben Versuche verdammt. Als auch dies nicht mehr anging, wurden die älteren Leute von Haus zu Haus eingezogen und als Schlachtopfer dem Ungeheuer überliefert. Infolge der Klagen, die hierüber bei den Einwohnern sich erhoben, ging der Minister dazu über, die Kinder zum Opfer zu bringen.

So vergingen zwölf Jahre. Alle Kinder waren weg, sei es tot oder mit ihren Eltern nach anderen Ländern geflüchtet, so dass nur des Königs Söhnchen übrig blieb. Und der Fürst beschloss, lieber sein eigen Kind preiszugeben, als sich selbst aufzuopfern.

Am frühen Morgen sah der Buddha mit seinem allsehenden Auge, dass der Knabe wegen seiner Verdienste in einer früheren Existenz für den dritten Grad der Heiligkeit, und der Riese für den niedrigsten reif sei. Um nun das drohende Unglück zu verhüten, begab er sich nach dem Aufenthalte des Ungeheuers,

der dreissig Meilen von Jetavana entfernt war. Auf die Frage des Thürwärters, Gardabha, wozu er so früh gekommen sei, antwortete er, er sei gekommen, um sich eine Zeit lang in der Wohnung des (167) bösen Geistes aufzuhalten. Der Thürwärter riet ihm eindringlich davon ab, weil sein Herr sehr grausam sei, und hielt es in jedem Falle für ratsam, erst nach dem Schneegebirge zu gehen, um seinem Herrn, der sich dort aufhielt, Bericht abzustatten.*) Der Mann that es und der Buddha setzte sich auf den Thron.

Unterdessen berichtete der treue Knecht das Vorgefallene seinem Herrn, der in heftigen Zorn geriet. Zufällig kamen gerade auch zwei andere Yaksha's, welche vor dem Buddha grosse Ehrfurcht hatten und nach einem vergeblichen Versuche, ihm in Jetavana ihre Aufwartung zu machen, ihn auf dem Throne hatten sitzen sehen, zu Alavaka und erzählten diesem, welch' eine Ehre ihm dadurch zu teil geworden sei, dass der Buddha in seiner Wohnung throne. „Wer ist der Buddha?" murrte Alavaka. „„Ein unvergleichlich Mächtigerer als du selbst"", war die Antwort. Nun wurde der Dämon so wütend, dass er Flammen spie und einen so gewaltigen Schrei von sich gab, dass ganz Jambudvîpa davon zitterte.**) Er erregte einen heftigen Sturm aus allen Himmelsgegenden, um den Buddha von seinem Platze zu ver-

---

*) Hieraus geht hervor, dass der Herr der Meister der Yaksha's ist, Kubera, der Gott des Reichtums, der im Norden wohnt. In der vorigen Erzählung hatten wir es mit dem Riesen Winter zu thun. Der Ort, wo der Buddha einige Zeit verweilen will, muss ein unter Kubera stehendes Sternbild sein. Welches Bild, können wir nicht mit Sicherheit sagen; vermutlich Dhanishṭhâ, der Delphin, weil dieses Wort „sehr reich" bedeutet und auch die Zeit des Jahres stimmt, sowie ungefähr der Ort, weil Dhanishṭhâ eine hohe nördliche Breite hat.

**) Winter, Schnee und Sturm sind in der Mythologie stets gepaart; selbst die Namen gehen in einander über.

drängen, und versuchte alles, was Mâra, der Geist der Finsternis, gethan hatte, aber mit wenig Erfolg. Nur ein Mittel nutzte: eine höfliche Bitte an den Buddha, den Sitz zu verlassen. Das Ungeheuer begriff, dass Gewalt nicht zum Ziele führen könne.

Trotzdem das Gemüt Alavaka's durch die Freundlichkeit des Tathâgata sanfter gestimmt wurde, folgte er auch jetzt seiner gewohnten Handlungsweise: den Weisen, die sich seiner Wohnung genaht, Fragen vorzulegen. Wenn sie nicht im Stande waren, Bescheid zu geben, dann tötete er sie. Er stellte an den Tathâgata auch dieselben Fragen. Dieser beantwortete sie (168) sonder Mühe. Infolge dessen bekehrte sich der Yaksha und erlangte den ersten Grad der Heiligkeit.*) Als nun die Leute aus Âṭavî kamen, um des Königs Söhnchen zu überliefern, reichte der Yaksha es dem Meister, welcher es segnete und den erfreuten Begleitern aushändigte.

In der Stadt war, wie man denken kann, grosser Jubel. Später, als der Königssohn aufgewachsen war, erzählte ihm sein Vater, dass er dem Buddha sein Leben zu danken hätte und also verpflichtet sei, dem Herrn anzuhängen. Der Prinz that dies auch und erreichte den dritten Grad der Heiligkeit.**)

29) Tod der Çrîmatî. Eifer eines Brahmanen. Der unglückliche Weber. Bekehrung des Jägers.

Die siebzehnte Regenzeit wurde wiederum im Bambushain bei Râjagṛiha verbracht. Um diese Zeit

*) Das Paliwort hierfür, *sotâpanna*, kann etymologisch aufgefasst werden: „In Fluss gebracht". Ob dies die richtige Etymologie ist oder nicht, thut nichts zur Sache.

**) D. h. den eines anâgâmin, der nicht wiederkehrt auf Erden. Unser Prinz wird wohl ein Fixstern oder ein Komet gewesen sein.

machte sich Jîvaka's Schwester Çrîmatî, eine Hetäre, welche sich durch ihre Talente und Reize auszeichnete, gegen den Clerus sehr verdient. Täglich kamen die Mönche zu ihrer Wohnung und kehrten mit milden Gaben beschenkt von dort zurück. Einer der Brüder hatte in einem unbewachten Augenblicke die Unvorsichtigkeit, sie anzusehen, und verliebte sich sterblich in sie.

Eines Tages begann die schöne Çrîmatî zu kränkeln, ohne aber in ihrer verschwenderischen Mildthätigkeit nachzulassen. Wie schwach sie auch war, und obschon im Négligé, wollte sie die Mönche durchaus bei sich in ihrer Kammer empfangen, um ihnen ihre Huldigung beweisen zu können. Zu diesen gehörte auch ihr unglücklicher Liebhaber. Er sah aufs Neue ihre Reize, die durch ihr einfaches, durchschimmerndes Morgengewand und das air languissant ihrer Erscheinung noch erhöht wurden. Er fühlte sich (169) durch den Pfeil des Liebesgottes tödlich ins Herz getroffen. Als er mit den Brüdern in das Kloster zurückgekehrt war, wies er alle Nahrung von sich und floh alle Gesellschaft.

Nicht lange darauf starb Çrîmatî. Der Meister, der den armen Mönch von seiner Schwäche zu heilen wünschte, ging vier Tage nach Çrîmatî's Tode mit seinen Jüngern zu dem Hause, wo sie gewohnt hatte und wo ihre Leiche noch lag, mit allen hässlichen Merkmalen der Auflösung. Da richtete der Buddha das Wort an König Bimbisâra, der auf Ersuchen des Meisters auch zugegen war: „Was für ein Gegenstand liegt da so steif vor uns ausgestreckt?" „„Die Leiche der Çrîmatî"", antwortete der König. „Siehe", fuhr der Meister fort, „als sie noch lebte, bezahlte man eine grosse Summe Geldes, um sie eine Nacht geniessen zu können. Würde irgend Jemand sie jetzt auch nur für die Hälfte jener Summe nehmen?" „„Nein"", erwiederte der König, „„Niemand in meinem

Reiche wird für ihre sterblichen Reste die geringste Summe bezahlen, Niemand wird sie selbst eine geringe Strecke tragen, er sei denn durch die Not gezwungen.“ “ Da richtete sich der Herr an die Umstehenden und sprach: „Sehet hier die Reste der Çrîmatî, die einmal so berühmt war wegen ihrer Schönheit! Was ist aus ihrem schönen Aeusseren geworden, womit sie so Manchen verlockt und verstrickt hat? Alles in dieser Welt ist vergänglich, alles ist eitel.“ Beim Anhören dieser Homilie erlangten 82 tausend Personen die Kenntnis der vier Hauptwahrheiten, und wurde der verliebte Geistliche vollkommen von seiner Leidenschaft geheilt.*)

Nach dem Schlusse der stillen Zeit verliess der Herr den Bambushain, um seine Pilgerfahrt durch das Land wieder aufzunehmen, und kam so auch nach Âṭavî. Während er hier verweilte und dem Volke die Lehre verkündigte, ereignete es sich (170) einst, dass ein armer Brahmane, der gerne dem geistlichen Unterrichte beiwohnen wollte, merkte, dass eine seiner Kühe von der Herde abgeirrt war. Der gute Mann fühlte sich dadurch nicht wenig genirt, doch hoffte er das verirrte Tier wieder auffinden zu können, bevor die Predigt begänne. Trotz all' seines Eifers wurde es inzwischen beinahe Mittag, ehe die verlorene Kuh wiedergefunden war. Hungrig und todmüde, wie er war, eilte er nach der Stelle, wo die Gemeinde versammelt war. Glücklicherweise hatte der Tathâgata noch nicht begonnen, da er wegen seiner über-

---

*) So abstossend diese Erzählung ist, wenn man sie für historisch hält, so wenig wird man Anstoss nehmen, wenn man sie mythisch auffast. Die Hetäre, welche so verschwenderisch ihre Gaben austeilt, ist eine Muttergöttin und kommt als solche noch auf den Basreliefs von Barhut vor. Jîvaka und Çrîmatî sind mit Apollo und Diana, Çiva und Durgâ zu vergleichen.

sinnlichen Erkenntnis wusste, was in dem Geiste des Brahmanen vorging. Er hatte daher mit unstörbarer Ruhe und zum Verwundern der ganzen Gemeinde auf die Ankunft des Brahmanen gewartet. Kaum wurde er aber den Neuangekommenen gewahr, so winkte er ihn zu sich und befahl einigen seiner Jünger, dem Manne etwas zu essen zu geben, damit er erst seinen Hunger stille, ehe er seinen geistlichen Bedürfnissen genüge.

Nach der Predigt erlaubten sich einige der Schüler einige unpassende Bemerkungen über die Zuvorkommenheit des Meisters gegen Jemand, der nicht zu ihrer Secte gehörte, aber sie zogen sich dadurch eine wohlverdiente Zurechtweisung zu. „Ich kannte die vortreffliche Denkweise dieses Mannes", sagte der Herr, „ich wusste, wie ihn hungerte nach der Gerechtigkeit, wie fest und lebendig er an mich glaubt, so dass er Hunger und Mühe nicht scheut, wenn er nur seinen Durst nach Gerechtigkeit löschen kann."

Im achtzehnten Jahre hielt sich der Herr während der Regenzeit zu Câliya*) auf. In der Stadt wohnte ein Weber, der durch einen unglücklichen Zufall die Todesursache seiner braven Tochter wurde. Ratlos vor Kummer suchte der unglückliche Vater Trost zu den Füssen des Buddha, und nicht vergebens; denn von dem Hören der vier Wahrheiten wurde er (171) so ergriffen, dass er die Welt verliess und in die Gemeinde aufgenommen wurde.

Die neunzehnte stille Zeit verging, während der Herr im Bambushaine war. Von dort reiste er durch das Land von Magadha, um seine Lehre auszubreiten und zu verkünden. Als er eines schönen Tages

*) Die Tibetanische Lebensbeschreibung nennt als Aufenthaltsort im 18. und 19. Jahre Jetavana.

seinen Weg durch den Hain nahm, bemerkte er eine Gazelle, die in den Stricken eines Jägers gefangen war. Mitleidsvoll befreite er das Tier und setzte sich darauf unter einen Baum, um sich auszuruhen. Alsbald kam der Jäger zum Vorschein. Er war sehr enttäuscht, als er merkte, dass ihm seine Beute entrissen war, und da Niemand als der Herr in gelbem Mönchsgewande in der Nähe war, so schloss er, dass derselbe der Uebelthäter sein müsse. Aus Rache beschloss er den Mönch niederzuschiessen und spannte zu dem Zwecke seinen Bogen. Jedoch, was er auch that, er konnte den Pfeil nicht abschiessen, seine Hände waren wie erstarrt und seine Füsse wie am Boden festgenagelt. Der Herr war so in Gedanken vertieft, dass er gar nicht einmal merkte, was vorging. Mittlerweile wurden die Söhne des Jägers sehr ungeduldig wegen des ungewohnt langen Ausbleibens ihres Vaters. Voller Furcht, dass ihm ein Unglück begegnet wäre, zogen sie wohlbewaffnet aus, um ihn zu suchen. Zur Stelle gekommen, waren sie Zeugen des bejammernswürdigen Zustandes ihres Vaters, und in der Meinung, dass der Mönch unter dem Baume denselben durch irgend welche Zauberformeln verhext habe, griffen sie nach ihren Waffen, um den Uebelthäter zu töten. Aber ihre Hände verweigerten ihren Dienst und sie standen dort starr, unbeweglich und sprachlos, mit verwunderten Blicken. Da erwachte der Herr aus seinen Betrachtungen und sah nun erst den Jäger und seine Sippschaft in dem beschriebenen Zustande vor sich stehen.*) Aus Mitleiden versetzte er alle wieder in den gewöhnlichen Zustand und predigte ihnen den wahren Glauben.

---

*) Wenn der Jäger, dessen Geschichte in den Winter fällt, wie aus der Steifheit seiner Glieder hervorgeht, das Sternbild des Schützen ist, wird die Mythe spät entstanden sein, nach der Einführung des griechischen Tierkreises.

Alle fielen ihm zu Füssen, baten um Vergebung und wurden feurige Anhänger der Heilslehre.

---

(172) 30) Feste Anstellung von Ânanda. Neue Schliche Mâra's. Bekehrung des Añgulimâla. Mord der Sundarî. Begegnung mit einem Brahmanen. Anâthapiṇḍika's Tochter. Der Brahmane, aus dessen Nabel Licht strahlt. Die Geschichte steht still.

Im zwanzigsten Jahre zog der Herr wiederum nach Çrâvastî und verbrachte die Regenzeit im Kloster von Jetavana. Bei seinem zunehmenden Alter fühlte er mehr als früher das Bedürfnis eines ständigen Wärters, und aus dem Grunde ernannte er Ânanda zu dieser Würde.*)

Mâra, der Geist der Finsternis, bewies in diesem Jahre noch einmal die Hartnäckigkeit, mit der er den Herrn verfolgte. Durch seine Eingebung wurde das Volk zurückgehalten, dem Bettelnden Nahrung zu reichen. Als der Herr die Strasse entlang ging, achtete Niemand auf ihn, noch gab Jemand ihm Al-

*) Ânanda war vom Tage seiner Bekehrung an stets in der Nähe des Meisters und es scheint also ungereimt, dass er jetzt erst zum ständigen Wärter ernannt wird. Die Sache ist aber nicht ungereimt: Merkur ist im Vergleich zu den übrigen Planeten der Sonne am nächsten. Aber sie ist nicht immer gleich nahe bei ihm. Weshalb gerade das zwanzigste Jahr gewählt ist, bleibt noch zu untersuchen. Vielleicht steht die Mythe in Verbindung mit der Thatsache, dass Merkur in den Sternbildern Mûla und den zwei Ashâḍhâ's in demjenigen Teile seiner Bahn stehen soll, welcher *yogântika*, engste Verbindung, heisst. Wenn man das Jahr mit Bharaṇî beginnt, ist die zweite Ashâḍhâ die zwanzigste Sonnenherberge.

mosen. Dem Mâra wuchs dabei der Mut und in beissendem Tone fragte er den Herrn, wie er sich jetzt bei dem nagenden Hunger befände. Aber der Herr antwortete, dass er, in Ohnmacht gefallen, darin ohne Nahrung zu geniessen ausharren könne.*)

In demselben Jahre fand auch die Bekehrung eines berüchtigten Räubers und Mörders, Namens Añgulimâla statt, der der Schrecken des ganzen Koçalalandes war. Nur der Buddha liess sich nicht einschüchtern und suchte ohne Furcht den Räuber in seiner Höhle auf. Wütend über ein so kühnes Unternehmen, drohte der rohe Wüstling dem ungebetenen Gaste mit dem Tode, doch der klare, freundliche Blick des Herrn verfehlte seine gewohnte (173) Wirkung nicht. Die harte Eiskruste um das Herz des Räubers schmolz und der sonst so gefühllose Mann begann mit Andacht den Lehren des Meisters zu lauschen, bekehrte sich und folgte dem Herrn als demütiger Schüler. In kurzer Zeit durchlief er die verschiedenen Grade der Heiligkeit und starb kurz darauf.

Als die Mönche sich eines Tages darüber unterhielten, welches Los dem früheren Mörder nach seinem Tode wohl zu teil werden möchte, und der Buddha erfahren, was der Gegenstand ihres Gespräches war, sprach er also: „Ihr Mönche! Añgulimâla, der kurz nach seiner Bekehrung zu seinem Ende gekommen ist, hat seine Erlösung**) erreicht; seine Bekehrung***)

---

*) Die Sonne braucht kein Stückchen zu essen, d. h. legt scheinbar kein Stück ihrer Bahn zurück, wie früher bemerkt wurde. Die Begegnung mit Mâra findet also zur Zeit des Wintersonnenstillstandes statt. Wir wissen, dass Gautama am Ende seiner Wanderung, d. h. am 21. December, auch früher ohnmächtig wurde.

**) D. h. hier Auflösung. Er ist geschmolzen wie Schnee vor der Sonne.

***) D. h. der Uebergang von einem Zustande in einen anderen, Metamorphose.

war eben so schnell als vollständig. Zuvor war er sehr grausam und gefühllos, weil er stets in schlechter Gesellschaft verkehrt hatte. Aber sobald er mein Wort gehört hatte und in die Gemeinde aufgenommen war, hing er mir mit ganzem Herzen an und wandelte den Weg der Erlösung. Er hat sich eifrig bemüht, seine früheren bösen Werke zu sühnen, und hat so den höchsten Punkt der Vollkommenheit schnell erreicht."*)

Während des Aufenthaltes des Herrn zu Jetavana machten die Irrlehrer von neuem den Versuch, ihm einen Makel anzuhängen. Zu dem Zwecke brachten sie eine ihrer Anhängerinnen, eine gewisse Sundarî, dazu, das Gerücht auszustreuen, dass sie eine Nacht im Schlafgemach des Herrn zugebracht habe. Nachdem das verleumderische Gerücht überall ausgebreitet worden war, bestachen sie eine Bande Säufer, die Sundarî umzubringen. Die Schurken vollbrachten die (174) Schandthat und warfen die Leiche in die Sträuche beim Kloster Jetavana. Die Irrlehrer waren die Ersten, ihrer Entrüstung über die geschehene Missethat Luft zu machen und setzten alles in Aufruhr und Bewegung, um die Leiche aufzusuchen. Da dieselbe in der Nähe des Klosters gefunden wurde, verlangten die Ketzer, dass eine strenge gerichtliche Untersuchung gegen den Buddha angestellt werden sollte. Glücklicher Weise wurde ihre Absicht durch die

*) Nach der Barmanischen Lebensbeschreibung bei Bigandet I 254. Die Erzählung bei Hardy p 249 weicht sehr ab. Obschon sie einige mythische Züge bewahrt hat, die in der kürzeren, oben mitgeteilten Recension fehlen, tritt doch die moralische Tendenz darin viel stärker in den Vordergrund, die Tendenz nämlich, zu zeigen, dass Jemand, der Mönch wird, ein neues Leben beginnt. Der Mönch ist der Welt abgestorben, hat keine Eltern oder Verwandte mehr, hat die Familienbande abgethan, und ist Mitglied einer neuen, geistlichen Gesellschaft geworden.

Unvorsichtigkeit der Mörder vereitelt, die in einer Schenke zusammengekommen und durch das Trinken erhitzt unter einander Streit bekamen und sich gegenseitig den Mord vorwarfen. Sofort wurden sie von der Polizei in Haft genommen und nach dem königlichen Gerichtshofe geführt. Von dem Könige gefragt, ob sie die Mörder der Sundarî wären, gestanden die Bösewichte ihre That frei und offen. Auch gaben sie an, wer sie zu der Greuelthat bestochen hatte. Darauf befahl der König, dass sowohl die Mörder als auch die Anstifter der That zum Tode geführt werden sollten. Ihre Strafe bestand darin, dass sie bis zum Zwerchfell in die Erde begraben und darauf mit einem Haufen Stroh bedeckt wurden, welches über ihnen in Brand gesteckt wurde, so dass sie elendiglich umkamen. Der Meister sagte bei dieser Gelegenheit, dass die falsche Beschuldigung, durch die er blossgestellt worden war, die gerechte Strafe für ein Vergehen sei, dessen er sich in einer früheren Existenz schuldig gemacht habe. Er hatte sich nämlich einmal dem Trunke ergeben und dann eine heilige Person beleidigt und beschimpft.*)

Auf einem seiner Züge bekehrte der Herr einen Brahmanen, der ihn fragte: „Weiser Meister! was hat der grosse Brahma gethan, um sich des grossen Glanzes, der ihn umstrahlt, und der unübertroffenen Seligkeit, die er geniesst, würdig zu machen?“ Der Herr antwortete: „„Der grosse Brahma hat während vieler Existenzen reichlich Almosen an die Dürftigen gegeben (175), Manchen aus der Not gerettet und den Unwissenden Unterricht erteilt. Solche tugend-

*) Die Säufer deuten auf das Wassersternbild Ashâḍhâ, einige Sterne des Schützen. Sundarî muss eine Bezeichnung eines gewissen Zeitpunktes oder Zeitraumes sein, vielleicht des Vollmondes um den 21. December.

hafte Handlungen haben ihm die unübertroffene Stellung gesichert, die er einnimmt.“““*)

Um diese Zeit verheiratete Anâthapiṇḍika seine Tochter an den Sohn eines alten Freundes im Angaland. Da der würdige Kaufmann befürchtete, dass seine Tochter in dem fremden Lande, mitten unter Ketzern, in ihrem Glauben an den Herrn wankend werden könnte, bemühte er sich, ihr ein zahlreiches Gefolge von Freundinnen mitzugeben. Als die Braut nach einer langen Reise in der Stadt ihres Bräutigams angekommen war, wurde sie von ihrem Schwiegervater aufgefordert, mit ihm und ihrer Schwiegermutter den Lehrern seiner Sekte einen Besuch und ihre Aufwartung zu machen. Nun gehörten die Lehrer zur Sekte der nackten Mönche, deren unanständige und unsittliche Erscheinung die junge Frau mit solch einem Abscheu erfüllte, dass sie sich weigerte, dieselben anzusehen, geschweige denn zu grüssen. Hierüber war ihr Schwiegervater anfangs sehr erzürnt, aber sie hielt sich standhaft und wusste in Gegenwart ihrer Schwiegermutter und anderer Frauen aus der Stadt die Vortrefflichkeiten des Herrn und seiner Jünger so lebhaft zu schildern, dass alle den Drang in sich fühlten, den Buddha zu sehen.

Der Herr, der in der Morgenstunde mit seinem allsehenden Auge alles überblickte, was in Jambudvîpa vorging, bemerkte sofort, wie es im fernen Lande stand. Sofort rief er 500 Schüler zusammen und flog mit ihnen durch die Luft nach dem Vorhofe

*) Man sieht, dass der Gott Brahma auf dieselbe Weise handelt wie der Buddha. Die scheinbar unvermutete Preisung von Brahma's Tugenden erklärt sich, wenn man bedenkt, dass auf das zweite Sternbild Ashâḍhâ der Stern Abhijit, der unter Brahma steht, folgt; es ist α Lyrae, die auch zuweilen, aber nicht ganz mit Recht, unter die Mondhäuser gerechnet wird.

des Schwiegervaters der jungen Frau. Alle, die zugegen waren, staunten mit Entzücken den Buddha an, der sich ihren Blicken zeigte. Er verkündigte ihnen (176) darauf das Gesetz, und die ganze Sippschaft zusammen mit vielen anderen Personen aus der Stadt wurden bekehrt. Nachdem er Anuruddha zurückgelassen hatte, um das Werk zu vollenden, kehrte der Meister eiligst nach Çrâvastî zurück.

Eine andere Ueberlieferung*) erzählt von Sumâgadhâ, der Tochter Anâthapiṇḍika's, Folgendes. Sie war an einen Bürger der 90 Meilen östlich von Çrâvastî gelegenen Stadt Pauṇḍravardhana verheiratet. Bei ihrer Schwiegermutter, die eine Anhängerin der nackten Mönche war, wusste sie es durchzusetzen, dass dieselbe ihr bewilligte, den Buddha zu einem Besuche einzuladen. In freudiger Stimmung bestieg nun Sumâgadhâ den Söller ihres Hauses und brachte dort, mit ihrem Gesicht nach Jetavana gewandt, ein Blumenopfer dar, während sie Wasser aus einer goldenen Kanne goss mit den Worten: „O Herr! gedenke meiner, der im Lande der Barbaren die drei Kleinode verborgen bleiben, und geruhe mit dem Clerus hier zu erscheinen." Das Opfer stieg in die Höhe und fiel zu den Füssen des Meisters nieder. Nun befahl er dem Ânanda, den zauberkundigen Schülern ihre Lose**) auszuteilen und den folgenden Morgen flogen sie alle durch die Luft nach der Stelle, wo Sumâgadhâ mit ihrem Manne und Schwiegereltern sass. „Ist das dein Meister, Sumâgadhâ?" Sie antwortete: „„Der dort im Wagen sitzt, Blitz und Regen sendend, ist Kauṇḍinya; der auf dem mit Blumen verzierten Berge thront, ist Kâçyapa der

*) In der Tibetanischen Lebensbeschreibung bei Schiefner p 283.

**) Diese Lose dienen zu verschiedenen Zwecken; zuweilen sind es Karten oder Marken, dann wieder Wünschelruten oder Zauberlose.

Grosse; der dort auf dem mit Löwen bespannten Wagen ist Çâriputra; der auf dem Elephanten reitet, ist Maudgalyâyana; der auf dem goldenen Lotus sitzt, ist Aniruddha; der dort auf dem von Garuḍa gezogenen Wagen ist Pûrṇa, Maitrâyaṇî's Sohn; der Wolkenreiter ist Açvajit; der sich gegen den Palmbaum lehnt, ist Upâli; der auf dem Palast von Lazursteinen ruht, ist Kâtyâyana; der auf dem mit Stieren bespannten Wagen ist Koshṭhila; der auf dem von einem Schwane gezogenen Wagen sitzt, ist Pilindavatsa; der im Haine wandelnde ist Çroṇakoṭiviṃça; der sich dort in der Gestalt (177) eines Cakravartin („Raddreher", „Discuswerfer" resp. „Weltbeherrscher") zeigt, ist Râhula."" *) Zum Schlusse erschien der Herr selbst, Licht um sich verbreitend und von Engeln umgeben. Das Haus verwandelte sich in Krystall**) und nachdem der Herr viele auf den Pfad des Gesetzes geführt hatte, kehrte er nach Çrâvastî zurück.***)

Um diese Zeit verbreitete sich im Lande der Ruf von einem gewissen Brahmanen, dessen Nabel Licht in der Form eines Mondes ausstrahlte. Die Ketzer, zu deren Anhang er gehörte, liessen ihn in allen Dörfern und Städten als einen lebenden Beweis ihrer eigenen Wundermacht sehen. Endlich wurde er von seinem Freunde auch in das Kloster von Jetavana eingeführt. Kaum war er vor dem Herrn erschienen, da erlosch das Licht seines Nabels. Aergerlich zog er dann wieder ab und siehe! sowie er die Schwelle überschritten hatte, wurde das Licht wieder sichtbar.

---

*) Diese Aufzählung von Helden bildet auch einen Bestandteil der alten Heldengedichte, z. B. der Ilias und des Bhârata.

**) Es funkelt im Sonnenschein.

***) Die Sonne geht nach der Mitte des Winters wieder nordwärts.

Dieselbe Erscheinung wiederholte sich dreimal, so dass der Brahmane nicht an der grösseren Macht des Buddha zweifeln konnte. Er glaubte diese Uebermacht irgend einer Zauberformel zuschreiben zu müssen, und bat deshalb den Meister, ihm die Formel mitzuteilen. Doch der Herr erklärte, dass er keine Zauberformel gebrauchte: „Ich besitze nur eine Kraft“, fuhr er fort, „welche ich am Fusse des Baumes der Erkenntnis (des Erwachens) während der sieben Wochen erworben habe, die ich dort zubrachte. Wisse, dass das Licht in dir, welches die Aufmerksamkeit der Menge auf sich gezogen hat, dir zu teil geworden ist zum Lohne für ein Geschenk eines mondförmigen Diadems, das du vormals dem Buddha angeboten hast. Dieser Lohn für dein gutes Werk ist aber vergänglich. Glänze darum nach meiner Lehre; die wird dir einen ewigen Lohn sichern.“ Der Brahmane war ergriffen und folgte dem Herrn.*)

(178) Nach der Erzählung der Thaten des Herrn im zwanzigsten Jahre steht die Geschichte eine geraume Zeit still; ungefähr 24 Jahre vergehen, ohne dass die südlichen Quellen eine chronologische Uebersicht von seinem Lebenslauf geben, bis im letzten Lebensjahre der Faden wieder aufgenommen wird.**)

---

*) Diese Sage wird wohl mit dem Umstande in Verbindung stehen, dass das Sternbild Ashâḍhâ als der Nabel des Jahres vorgestellt wird. Vermutlich ist das Licht des neuen Mondes und der zwei folgenden Tage nach dem kürzesten Tage. Das Jahr wird häufig mit Brahma gleichgestellt; daher der Brahmane in unserer Sage.

**) Wir haben gesehen, dass das zwanzigste Jahr um die Zeit fällt, wann Mâra vorübergehend einen Schimmer von Triumph gewinnt und der Herr keine Nahrung zu sich nimmt. Ferner zeigte sich, dass der Buddha das höchste Nirvâṇa erreicht, wenn er drei Viertel seiner Lebenszeit vollendet hat. Das heisst: seinen kürzesten Tag erlebt er am 21. December, aber darnach lebt er noch bis zum 21. März, wo ein neuer Buddha ihn ablöst. Da es 27 Sonnenherbergen giebt, hat der Buddha 20 (nämlich rund

Das verhindert nicht, dass manche Geschichten aufgezeichnet sich finden, welche in die stillen Jahre verlegt werden müssen, während von anderen Ereignissen die Zeit sich nicht einmal annähernd bestimmen lässt.

Die nördliche Ueberlieferung füllt die Lücke aus. Wir werden aus den weitschweifigen Berichten eine Wahl treffen und solche mitteilen, welche uns die bedeutendsten scheinen.

---

31) Devadatta und Ajâtaçatru.

Nachdem der Herr eine Weile in Anupya geblieben, reiste er nach Kauçâmbî*) und nahm seinen Einzug im Ghoshitahof. Dort begann sich das Herz Devadatta's**) dem Herrn zu entfremden, und der Gedanke stieg in ihm auf: „Wen werde ich mir zum Freunde machen, um Gewinn und Ansehen zu erlangen?" Und sofort ging ihm folgende Idee durch den Sinn: „Prinz Ajâtaçatru ist jung und hat eine schöne Zukunft; ich will mir daher ihn zum Freunde machen." Sofort verliess er seine Schlafstätte, (179) nahm Napf und Kleider und richtete seine Schritte

---

3/4 von 27) durchlaufen. In den folgenden sieben hält er seine Ruhezeit. Der Grund, weshalb die wahre Vacanzzeit in die Regenzeit verschoben ist, wird wohl eine Folge davon sein, dass die Mythe von dem Norden in die Ebene von Hindostan herabgewandert ist.

*) Nach der Darstellung des Cullavagga finden die folgenden Ereignisse statt unmittelbar nachdem die Çâkya's, worunter auch Devadatta, nach Anupya gekommen sind; siehe oben p 152. Aus dem Folgenden wird sich ergeben, dass alle historische Perspective fehlt und dass Jahre zu Tagen zusammenschrumpfen. Beachtung verdient, dass der Tathâgata schon „hochbejahrt" heisst.

**) Devadatta heisst auch das Muschelhorn Pâñcajanya, die Himmelsposaune, welche Indra, d. h. die hellere Luft, auf dem Rücken trägt, wie oben p 67 bemerkt worden ist.

nach Râjagṛiha. Nachdem er seine Gestalt abgelegt und die eines kleinen Knäbleins angenommen hatte, erschien er, mit einem Schlangengürtel angethan, auf dem Schosse Ajâtaçatru's.*) Als Devadatta sah, dass Angst, Entsetzen, Schrecken und Schauder den Prinzen ergriffen, sagte er zu ihm: „Bist du bange vor mir, Prinz?" „„Ja! wer bist du?"" „Ich bin Devadatta." „„Wenn du Meister Devadatta bist, so zeige dich in deiner eigenen Gestalt."" Da legte Devadatta die Gestalt eines kleinen Knaben ab und stand da mit Mantel, Napf und Kleid vor dem Königssohn. Dieser, von Devadatta's Zaubermacht bethört, machte ihm mit 500 Wagen abends und morgens seine Aufwartung und sorgte für Speisen im Ueberfluss. In Folge dessen verlor Devadatta aus Hochmut über den Vorzug und das Ansehen, das er genoss, seine Vernunft und fasste den Beschluss, selbst die Mönchsgemeinde zu leiten. Doch kaum war bei ihm diese Idee entstanden, so schwand auch seine Zaubermacht.

Dieser Vorfall wurde zur Kenntnis Maudgalyâyana's gebracht durch einen Engel, Kakudha Kolyaputra, weiland Wärter bei Maudgalyâyana, aber jetzt verstorben. Nach seinem Tode hatte er einen anderen, geistlichen Leib angenommen, dessen Eigentümlichkeit darin bestand, dass er aussah wie, beispielshalber, zwei oder drei Aecker des üppigen Magadha, in welchem Zustande er weder sich noch Anderen Böses that.**)

---

*) Im Dhammapada ausführlicher: mit vier Schlangen an Händen und Füssen, eine um den Hals, eine aufgerollt auf seinem Haupte, eine über seiner Schulter.

**) Kakudha kann nichts anderes als das Sternbild Bhadrapadâ (Pegasus) sein, weil es dicht bei den Açvin's, von denen einer Maudgalyâyana ist, steht. Das mit Wärter übersetzte Wort bedeutet etymologisch „dicht dabeistehender"; Kakudha heisst „weiland" der Wärter, weil er (Bhadrapadâ) eine der letzten Sonnenherbergen ist, während die Açvin's am Anfange standen. Er thut niemand Böses,

Nachdem Kakudha seine Mitteilung gemacht hatte, verschwand er wieder und Maudgalyâyana (180) brachte die Nachricht dem Herrn. „Bist du vollkommen überzeugt, dass der Engel Kakudha die Wahrheit gesprochen hat?“ fragte der Meister. „„Ohne Zweifel““, war die Antwort. „Merke dir meine Worte, Maudgalyâyana! merke dir meine Worte: bald wird dieser Falsche*) sich selbst zu erkennen geben.“

Nachdem der Herr eine Zeit lang zu Kauçâmbî verweilt hatte, zog er nach dem Bambushain bei Râjagṛiha. Alsbald kamen die Mönche, um ihm zu erzählen, welche Ehre der Prinz Ajâtaçatru dem Devadatta anthäte. „Seid nicht neidisch auf den Vorteil und das Ansehen, das Devadatta geniesst“, sagte der Buddha, „so lange er auf diese Weise geehrt wird, hat er in der Folge Nachteil (oder Abnahme) zu erwarten, aber keine Zunahme in der reinen Tugend. Zu seinem eigenen Untergang überhebt sich Devadatta in solch einem Vorteile und Ansehen. Ebenso wie die Banane und der Bambus zu ihrem eigenen Untergange Frucht tragen, und die Mauleselin zu ihrem eigenen Verderben trächtig wird, so wird auch das stets zunehmende Ansehen Devadatta's ihn nur seinem Untergange näher bringen.“

Einst sass der Herr inmitten einer höchst ansehnlichen Schar, das Gesetz verkündigend. Deva-

---

weil *bhadra* gut, gutgesinnt bedeutet. Ferner heisst Bhadrapadâ auch Proshṭhapada; *proshṭha* ist Stier und das wird versteckt angedeutet durch *kakudha*, d. h. der Buckel des Stieres; auch bezeichnet *kakuda* (dessen Paliform *kakudha* ist) „was sich auszeichnet, vortrefflich ist“ und dies passt wieder auf *bhadra*. Endlich hat das Doppelsternbild Bhadrapadâ die Gestalt eines Viereckes, also von einem Acker, und ausserdem ist *pada* ein Grundstück. Zum Beweise, dass *magadha* ein verschleierter Ausdruck für *bhadra* ist, dient die Thatsache, dass Anâthapiṇḍika's Tochter sowohl Sumâgadhâ als auch Subhadrâ heisst.

*) Weil der Mond Scheingestalten hat.

datta erhob sich von seinem Sitze, zog sein Oberkleid über die eine Schulter*), brachte seine Hände zum Zeichen der Ehrerbietung zusammen und sprach: „Herr! du bist schon alt und hochbejahrt. Ueberlass dich daher ruhig der behaglichen Betrachtung des von dir gefundenen Gesetzes und vertraue die Gemeinde meiner Hut an, dann werde ich für sie sorgen.“ Der Herr weigerte sich dreimal: „Ich werde nicht einmal dem Çâriputra und Maudgalyâyana die Gemeinde anvertrauen, wie viel weniger dir, der du nichtig und nichtswürdig**) bist.“ Und Devadatta, zornig (181) und ergrimmt, dass der Meister ihn in voller Versammlung herabgesetzt und Çâriputra und Maudgalyâyana in den Himmel erhoben, entfernte sich mit anständigem Grusse. Dies war Devadatta's erste Kränkung (oder Anschlag) gegen den Herrn.

Darauf richtete der Buddha das Wort an seine Anhänger: „Mönche! lasst die Gemeinde öffentlich in Râjagṛiha verkünden, dass der Charakter Devadatta's sich geändert habe, und das alles, was er thut und sagt, nicht dem Buddha, dem Gesetze und der Kirche zum Vorwurf gemacht werden darf, sondern ausschliesslich ihm selbst.“ Dem Çâriputra wurde

*) Als Zeichen des Anstandes beim Anreden.

**) Das Wort *khelâpaka*, als Mâgadhîform von Sanskrit *kheṭâtmaka* kann schleimig, d. h. nichtswürdig, und „den Charakter eines Planeten habend“ bedeuten. In der Nähe des Buddha ist der Mond notwendigerweise klein, aber er nimmt an Grösse und Glanz zu, je mehr er sich von der Conjunction entfernt. Das Dhammapada hat *khelâsika*, was schleimessend würde bedeuten können; vielleicht *khelâpika* zu lesen. Da *kheṭa* auch nach einigen eine Keule, nach anderen ein Schild, nach allen das Wappen Balarâma's, Narâyaṇa's Bruders, ist, und Balarâma, wie wir aus dem Mahâbhârata wissen, der Mond ist, kann man annehmen, dass der Ausdruck *khelâpaka* oder *khelâsika* mit der Balarâma-Mythe zusammenhängt. Auch bekommen wir hier also die Parallele: Buddha = Narâyaṇa, sein Bruder Devadatta = Balarâma.

aufgetragen, den Befehl zur Ausführung zu bringen. Zwar machte er einige Beschwerden, weil er selbst früher in der Hauptstadt den Devadatta als wunderthuend gerühmt hatte, doch der Meister sagte: „Früher konntest du das auch mit Recht thun, weil damals wahr war, was du sagtest; aber jetzt ist es anders geworden.“ Durch diese Worte überzeugt, begab sich der ehrwürdige Çâriputra mit der Zustimmung der Versammlung und von einer grossen Schar Geistlicher begleitet nach der Stadt und erliess die bewusste Verkündigung. Bei dieser Gelegenheit sagten die Ungläubigen, Schlechtgesinnten und Unverständigen unter den Städtern: „Die Mönche sind misgünstig wegen der Ehre und Achtung, welche Devadatta geniesst“. Doch die Gläubigen, Wohlgesinnten und Verständigen behaupteten: „Es wird wohl nicht unrecht sein, dass der Herr den Devadatta so in der Stadt bekannt machen lässt“.

Der Falsche suchte da den Prinzen Ajâtaçatru auf und sprach zu ihm in dieser Weise: „In früherer Zeit, Prinz, war das Menschenleben lang, aber gegenwärtig ist es kurz. Es hat daher allen Anschein, dass du als Kronprinz sterben wirst. Wohlan, töte deinen Vater und werde König! Ich werde den Herrn töten und Buddha werden.“ In der Ueberzeugung, dass Devadatta, der so ungemein weise war, es wohl am besten wissen würde, band sich der Prinz einen Dolch um die Hüfte und schlich scheu und schüchtern in den inneren Gemächern des Palastes umher. Seine auffällige Haltung entging nicht den (182) diensthuenden Hofbeamten, die ihn fragten, was er zu thun vorhabe. „Meinen Vater töten“, war die Antwort. „„Wer hat dich dazu angestiftet?““ „Meister Devadatta.“ Da waren einige der Beamten der Meinung, dass sowohl der Prinz als auch Devadatta mitsamt den Mönchen getötet werden müssten; doch andere hielten dafür, dass die Mönche nicht

gestraft werden dürften, in Anbetracht sie ganz unschuldig wären, und dass nur der Prinz und sein Ratgeber den Tod verdienten. Wieder andere waren der Ansicht, dass man keinen von allen töten, sondern die Sache dem Könige melden müsse, um dann so zu handeln, wie er es anordnen würde.

Die Hofbeamten gingen nun mit dem Prinz zu König Bimbisâra und berichteten über den Vorfall sowie über die verschiedenen Ansichten, die unter ihnen herrschten. „Und was wird der Buddha, das Gesetz und die Gemeinde thun?“ fragte der Fürst. Man antwortete, dass der Herr schon im voraus in der Stadt hatte bekannt machen lassen, dass der Charakter des Devadatta sich geändert habe. Da setzte der König diejenigen Hofbeamten ab, welche der Ansicht gewesen, dass sowohl der Prinz und Devadatta, als auch die Mönche zu töten seien. Den anderen, welche nur die Mönche verschonen wollten, gab er ein niedrigeres Amt, während er die übrigen zu höheren Posten erhob. Darauf richtete Bimbisâra das Wort an seinen Sohn: „Warum willst du mich töten, Prinz?“ „„Weil ich nach der Herrschaft verlange, Majestät!““ war die Antwort. „Wenn das der Fall ist, dann beginne die Herrschaft jetzt sogleich“ — und mit diesen Worten übertrug Bimbisâra die königliche Würde an seinen Sohn.

Wiederum kam Devadatta zum Prinz Ajâtaçatru*) und sagte: „Erlass den Befehl, König, dass einige Leute den Asketen Gautama um's Leben bringen.“ Der diesbezügliche Befehl wurde gegeben und nun begab sich der Verräter zu einem derjenigen, denen

*) Das Wort für Prinz ist *kumâra*; dass dieser Ausdruck hier gebraucht wird von Jemand, der bereits König ist, ist unserer Ansicht nach mit Absicht geschehen. Kumâra ist nämlich auch der indische Kriegsgott, und Ajâtaçatru ist in Wirklichkeit Kumâra selbst, und mag also mit Recht noch weiter Ajâtaçatru Kumâra genannt werden.

die Ausführung des Mordes anvertraut war, und gab ihm folgenden Auftrag: „Geh, Verehrter, nach (183) dem und dem Orte, wo der Asket Gautama wandelt! nimm ihm das Leben und kehre dann auf dem Wege, den ich dir hier anweise, zurück.“ Nachdem er dem Manne den beabsichtigten Weg angewiesen hatte, liess er heimlich zwei Personen Posten fassen, die den Mörder bei dessen Rückkehr aus dem Wege schaffen sollten. Ferner traf er Massregeln, diese zwei durch vier andere umbringen zu lassen; um diese vier zu ermorden, stellte er acht auf, und um diese des Lebens zu berauben, weitere sechszehn Mann.

Unterdessen hatte sich der erste Mann mit Schwert und Schild bewaffnet und mit Bogen und Pfeilen versehen, um dem Buddha aufzulauern. Beim Anblick des Tathâgata aber fühlte er seinen Mut sinken und sein Leib erstarrte vor Schrecken. Der Herr, dem dies nicht entging, rief: „Komm her, Verehrter, fürchte dich nicht!“ Sofort warf der Mann sein Mordgerät weg, trat auf den Herrn zu und fiel ihm demütig zu Füssen, indem er ausrief: „„Als ein Narr, als ein Thor hegte ich einen bösen Plan, da ich hierhin kam, um einen Mord zu begehen. O Herr! nimm an das Bekenntnis meiner Reue und die Versicherung, dass ich mich in Zukunft in Acht nehmen werde!““ Da der Tathâgata sah, dass der Mann aufrichtige Reue fühlte und gehörig seine Sünde bekannt hatte, nahm er sein Schuldbekenntnis an und unterwies ihn durch eine der Gelegenheit angemessene Rede über Wohlthätigkeit, Sittlichkeit, Aufopferung, das Sündige, Nichtige und Elende der sinnlichen Begierden und das Vortreffliche, das in der Weltentsagung liegt. Auch unterrichtete er ihn über die vier Wahrheiten: Leiden, Entstehung, Unterdrückung, der Weg dazu. In Folge von allem diesem gingen dem Manne die Augen auf für das Licht des Gesetzes und er begriff, dass alles, was entsteht, auch

einmal untergehen muss, so dass er mit freudiger Eingenommenheit und von ganzem Herzen Bekenntnis des Glaubens als Laie ablegte. Darauf ging er weg und zwar nach Buddha's Rat auf einem anderen Wege, als dem, welchen ihm Devadatta angewiesen hatte.

Die zwei Personen, welche sich aufgestellt hatten, um dem Ersten aufzulauern, gingen ungeduldig, als er zu lange ausblieb, auf dem Wege weiter und sahen den Tathâgata am Fusse eines Baumes sitzen. Sie traten höflich auf ihn zu (184) und hatten den Vorzug, durch eine angemessene Rede, die er ihnen hielt, so ergriffen zu werden, dass auch sie sich bekehrten und als Laien das Glaubensbekenntnis ablegten. Auch sie schlugen auf Rat des Herrn einen anderen Weg ein, als ihnen vorgeschrieben war. Dieselbe Geschichte wiederholte sich mit den vier, den acht, und endlich den sechszehn Personen.

Der erste Mann war zu Devadatta zurückgekehrt, um ihm zu erklären, dass er wegen der Wundermacht des Herrn seinen Vorsatz nicht habe ausführen können. „Nun gut", erwiederte ihm Devadatta, „dann werde ich selbst den Asketen Gautama um's Leben bringen." Da er wusste, dass der Tathâgata um jene Stunde im Schatten der Geierlei wandelte, stieg er auf den Berg und warf einen grossen Stein nach dem Gegenstande seines Hasses. Der Stein stiess gegen zwei einander zugebogene Bergspitzen und flog alsdann gegen den Fuss des Herrn, so dass das Blut herausfloss. Der Verwundete blickte aufwärts und rief: „Du hast eine grosse Sünde gethan, Falscher! dass du das Blut des Tathâgata vergossen hast". Dann richtete er das Wort an die Mönche und sprach: „Dies ist die erste sofort sträfliche*) Handlung, deren

*) Im Original *ânantarika*, was nach seiner Etymologie u. A. bedeutet: etwas, wobei kein Zwischenraum bleibt, wobei (zwei Dinge) dicht bei einander stehen. Es scheint

sich Devadatta schuldig gemacht hat, dass er das Blut des Tathâgata vergossen."

Kaum hatten die Mönche vernommen, dass Devadatta den Herrn verletzt hätte, so drängten sie sich um die Stelle, wo der Meister sich befand und begannen mit grossem Geschrei laut zu lesen, um ihn vor Unfall zu behüten.*) Beim Hören dieses Lärmes fragte der Tathâgata den Ânanda, was das zu bedeuten hätte, und als er in dieser Beziehung aufgeklärt war, benachrichtigte er die Mönche und sagte zu ihnen: „Es ist unmöglich, dass der Tathâgata durch Zuthun eines (185) anderen (oder durch eines Feindes Anschlag) seines Lebens beraubt werde; die Tathâgata's erlöschen von selbst, (nur zum Scheine: erreichen das vollständige Nirvâṇa). Gehet, Mönche! jeder nach seinem Platze, die Tathâgata's bedürfen keines Schutzes."

Um diese Zeit war zu Râjagṛiha ein Elephant, Nâlâgiri genannt, der bösartig war und Menschen tötete.**) Devadatta wusste mit schönen Versprechungen

---

eine partielle Sonnenfinsternis, bei der ein Viertel (*pâda* Fuss und Viertel) der Scheibe verdunkelt wird, gemeint zu sein. Nach der kirchlichen Auffassung ist *ân.* unsühnbar.

*) Dies ist eine Anspielung auf den abergläubigen Gebrauch, grossen Lärm zu machen und Beschwörungen herzusagen, wodurch man den Dämon, der Finsternisse bewirken soll, vertreiben will. Die Mythe von dem Fliessen des Blutes ist, wenn nicht daraus hervorgegangen, so doch in Verbindung zu bringen mit dem Factum, dass einer der gewöhnlichen Ausdrücke für Finsternis *uparâga* und für verfinstert *uparakta* (eigentlich gefärbt, rotgefärbt) ist; auch bedeutet *rakta* Blut.

*) Hardy *Manual* p 321 hat Mâlâgiri; doch das wird nur ein Druckfehler sein, denn auf der vorhergehenden Seite schreibt er Nâlâgiri. Bei demselben p 244 heisst der Elephant des Pradyota auch Nâlâgiri, aber nach anderen Quellen Bhadravatika, siehe oben p 167. Beide Namen kommen vielleicht auf dasselbe hinaus, denn von *nâlâ* oder nâlî, d. h. ½ Stunde, kommt *nâlîmaṇḍala* (Stundenkreis) Aequinoctialkreis. *bhadra*, heilvoll, ist synonym mit *svasti*,

die Stallmeister zu überreden, das wilde Tier in dem Augenblicke loszulassen, wenn der Asket Gautama die Strasse passiren würde. Als nun der Herr morgens frühe, um sein Essen zu erbetteln, mit einer zahlreichen Schar die Strasse heraufkam, wurde Nâlâgiri losgelassen. Mit erhobenem Rüssel und wedelndem Schwanze lief das Tier auf den Tathâgata los, so dass den Mönchen vor Angst das Herze bebte, trotz der beruhigenden Versicherungen ihres Meisters, der keinen Augenblick seine unerschütterliche Ruhe verlor.*) Die Städter, welche von den oberen Stockwerken und Dächern ihrer Häuser das Schauspiel beobachteten, waren verschiedener Ansicht; die Ungläubigen, Schlechtgesinnten und Unverständigen sagten: „O wehe! der schöne grosse Mönch wird von dem Elephanten getötet werden"; doch die Gläubigen, Wohlgesinnten und Verständigen riefen: „O wehe! der eine Elephant

---

und *svastika*, Kreuzchen, bedeutet unter anderem auch den Aequinoctialpunkt. Der Elephant ist daher, wie es scheint, die tägliche Umdrehung des Aequinoctialpunktes oder Kreises. Diesen kann die Sonne nur an zwei bestimmten Tagen im ganzen Jahre verletzen. Jîvaka reitet auf einem Elephanten (siehe oben p 167), weil er der personificirte Verbindungspunkt des alten und neuen Jahres ist; auch auf den 21. Juni und 22. September fällt ein Verbindungspunkt.

*) Im Dhammapada p 144 wird gesagt, dass Ânanda sein eigenes Leben wagte, um das des Meisters zu retten, etwas ähnliches bei Hardy a. a. O. Letzterer berichtet auch, dass der Buddha eine Frau, die gerade auf dem Punkte stand, von einem Elephanten getötet zu werden, rettete. Die Erzählung scheint einigermassen apokryph zu sein, weil so etwas eine That wäre, und es ist eine unumstössliche Regel, dass die Buddha's nicht handeln dürfen. Denn Handlungen setzen Leidenschaften, Trieb voraus, und der vollendete Buddha ist, um mich eines indischen Ausdruckes zu bedienen, *kûtastha*, über das Erdengetümmel erhaben. Er thut nichts, als sein Licht leuchten zu lassen und dem unveränderlichen Laufe aller Buddha's zu folgen, er, der Tathâgata. Die Zeit der Handlungen ist beendet mit der Bodhisattvaschaft.

wird mit dem anderen zusammen stossen.*) (186) Da begegnete der Herr dem Elephanten mit Freundlichkeit, worauf das Tier mit gesenktem Rüssel sich dem Tathâgata näherte. Derselbe redete es mit einem Verse an, was zur Folge hatte, dass der Nâlâgiri mit seinem Rüssel den Staub von des Herrn Füssen aufnahm, damit seinen Kopf bestreute und rückwärts wegging, soweit er den Herrn noch in den Augen behielt. Darauf ging er nach dem Stalle und stellte sich ruhig auf seinen gewohnten Platz.**)

Nach diesem Ereignis ging Devadatta zu Kokâlika, Kaṭamoraka-Tishyaka, Khaṇḍadevî's und Samudradatta's***) Sohn, und machte ihnen den Vorschlag, gemeinsam Zwietracht in die Gemeinde des „Asketen Gautama" zu streuen und einen Riss in dem Kreise herbeizuführen. Kokâlika deutete an, dass er nicht begriffe, wie man dies zustande bringen wollte, da Gautama doch so zauberkräftig sei. „Nun", erwiederte Devadatta, „wir werden zu ihm gehen und auf fünf Punkten in dieser Weise bestehen: Herr! bei verschiedenen Gelegenheiten hast du Mässigkeit, Zufriedenheit, Selbstbezähmung, Enthaltsamkeit, Frömmigkeit und unermüdeten Fleiss gepriesen. Diese Tugenden zu erwecken, würde es gut sein zu bestimmen, dass die Geistlichen lebenslang in der Wildnis leben müssen, und derjenige, welcher seinen Aufenthalt in einem Dorfe nimmt, ausgestossen wird; ferner, dass sie sich ihr ganzes Leben lang von erbettelter Kost nähren,

---

*) Weil der Aequator und die Ekliptik sich schneiden.

**) Bei Hardy a. a. O. bekehrt sich der Elephant, sagt die fünf Gebote auf und würde, wenn er kein Tier gewesen wäre, den ersten Grad der Heiligkeit erreicht haben.

***) Bei den nördlichen Buddhisten werden dieselben als fünf Çâkya's aufgeführt: Kokalika, Katamoraga, Tishya, Khaṇḍadravya und Sâgaradatta, welches Letztere dasselbe ist wie Samudradatta, weil *sâgara* und *samudra* dasselbe bedeuten, nämlich Ocean. Sie heissen Çâkya's, ebenso wie die Anhänger Devadatta's häufig Çâkyasöhne genannt werden.

und derjenige, welcher eine Einladung zu einer Mahlzeit annimmt, ausgestossen wird; dass sie sich ihr ganzes Leben in aufgelesene Lumpen kleiden müssen, bei Strafe der Ausstossung; dass sie ihr ganzes Leben ihr Nachtlager am Fusse eines Baumes nehmen müssen und bei gleicher Strafe wie oben nicht unter Dach schlafen dürfen; endlich dass sie bei gleicher Strafe weder Fleisch noch Fisch geniessen dürfen. Auf diese Punkte wird sich der Asket Gautama nicht einlassen, und dann werden wir das Volk damit ködern." Hierauf begab sich Devadatta mit seiner Schar zum Tathâgata und (187) trug sein fünfteiliges Gesuch vor. Wie er erwartete, wurde es mit einer Weigerung beantwortet. „Davon kann nichts geschehen", so liess sich der Herr aus; „jeder, der will, mag als Eremit in der Wildnis leben, und ebenso jeder, der es wünscht, in einem Dorfe; jeder mag nach freier Wahl von Almosen leben oder Einladungen zum Essen annehmen; jeder soll die Freiheit haben, sich in Lumpen oder Bürgerkleider*) zu kleiden. Wohl will ich die Erlaubnis geben, dass ein Mönch acht Monate**) lang am Fusse eines Baumes seine Nachtruhe halte. Fleisch und Fisch muss in dreifacher Hinsicht rein sein: dass man keine Sünde daran sieht, oder davon hört oder vermutet."***)

Erfreut über den guten Erfolg seiner List, erhob

*) Nach der kirchlichen Lehre sind dies Kleider, welche man von Laien zum Geschenke erhalten.

**) Also nicht während der Regenzeit, die man in einem Kloster zuzubringen hat.

***) Ob unsere Uebersetzung den Sinn richtig wiedergiebt, ist ungewiss. Der Text hat nur dies: „Fleisch und Fisch (ist) rein; ungesehen, ungehört, unvermutet (oder unbedacht)". (Man könnte auch so erklären: Fleisch und Fisch sind rein, d. h. es zu essen ist keine Sünde, wenn man nicht sieht, hört oder vermutet, dass die betreffende Speise Fleisch oder Fisch enthält. J.)

sich Devadatta von seinem Sitze und entfernte sich mit höflichem Grusse, um mit seiner Schar in die Stadt zu gehen und das Volk durch die fünf Artikel zu gewinnen. Alle unter den Städtern, die ungläubig, schlechtgesinnt und unverständig waren, sagten: „Die Çâkyasöhne (Anhänger von Devadatta) leben in Enthaltsamkeit und Entbehrungen; aber der Asket Gautama ist ein Prasser und sinnt nur auf Ueppigkeit.“ Dagegen waren die Gläubigen, Gutgesinnten und Verständigen aufgebracht über Devadatta's vermessenes Treiben. Als der Buddha von einigen Mönchen vernommen hatte, wie man über den Versuch zu einem Schisma dachte, fragte er Devadatta*): „Ist es wahr, Devadatta! dass du ein Schisma in der Gemeinde hervorrufen willst?“ Nach einer bejahenden Antwort fuhr der Herr fort: „Lass ab, Devadatta! von diesem Vorhaben! Derjenige, welcher die Eintracht der Gemeinde stört, wird ein Kalpa**) in der Hölle brennen; aber derjenige, welcher die gestörte Eintracht wieder herstellt, wird zum Lohne im Himmel eben so lange Zeit selig sein. Darum steh ab von deinem Vorhaben!“

(188) Nicht lange darauf ging Ânanda in früher Morgenstunde in die Stadt betteln. Devadatta wurde ihn gewahr und trat auf ihn zu, um ihm mitzuteilen, dass er noch an demselben Tage getrennt von dem Herrn und der Gemeinde den Festtag***) feiern und die kirchlichen Pflichten ausüben werde. Sofort nach seiner Rückkehr stattete Ânanda über diese Begegnung Bericht ab, woraus hervorging, dass Devadatta

---

*) Derselbe befindet sich also plötzlich wieder in der Nähe des Tathâgata.

**) D. h. eine kürzere oder längere Periode, die zwischen zwei Schöpfungen liegt.

***) Zwei Festtage im Monat fallen auf einen *parvan*, einen Knoten der Sonnen- und Mondbahn. (*parvan* sind gewöhnlich die Syzygien, nicht die Knoten. J.)

noch desselbigen Tages die Trennung innerhalb der Gemeinde herbeiführen wolle.*)

Am Festtage erhob sich Devadatta von seinem Sessel und zog mit seiner Schar, sowie mit 500 Vṛijisöhnen aus Vaiçâlî, welche als Neulinge und Unerfahrene von ihm auf seine Seite gezogen waren, nach Gayâçîrsha. Sobald der Herr hierüber durch Çâriputra und Maudgalyâyana Kenntnis erlangt hatte, sagte er: „Çâriputra! du wirst doch gewiss mit den jungen Mönchen Mitleiden haben? Mache dich also mit Maudgalyâyana auf, ehe sie ins Unglück mitgeschleppt worden sind!“ Die zwei Lieblingsschüler gehorchten dem Auftrage und richteten ihre Schritte nach Gayâçîrsha. In demselben Augenblicke begann ein nicht weit vom Meister stehender Mönch zu weinen, und auf die Frage, warum er so weinte, antwortete er: „Weil selbst die beiden Hauptschüler des Herrn zu Devadatta gehen und dessen Lehre annehmen“. Doch der Buddha beruhigte ihn, indem er sagte: „„Davon kann keine Rede sein, dass diese beiden die Lehre Devadatta's annehmen; im Gegenteil: sie sind weggegangen, um den Mönchen das bessere Licht zur Kenntnis zu bringen.““

Als Devadatta sich schon auf dem Berge niedergesetzt hatte, um seine Lehre zu verkünden, und in der Ferne Çâriputra und Maudgalyâyana kommen sah, rief er aus: „Mönche! seht wie vorzüglich meine Lehre ist, dass selbst die vornehmsten Schüler des Asketen Gautama zu mir kommen und meine Lehre annehmen.“ Zwar liess Kokâlika seine mahnende Stimme hören: „Vertraue den beiden nicht, werter Devadatta! sie haben Arges im (189) Sinn.“ Jedoch Devadatta wollte davon nichts hören, hiess die Gäste

*) Die Bosheit sollte ihre eigene Strafe mit sich führen; denn nur dadurch, dass Devadatta die Sonnenbahn kreuzte, konnte er sich seine Verfinsterung zuziehen, die dann auch bald erfolgte.

willkommen und wollte selbst die Hälfte seines Sessels dem Çâriputra einräumen, der sich aber für die Ehre bedankte und mit seinem Gefährten in gemessener Entfernung Platz nahm.

Nachdem Devadatta bis spät in die Nacht seine Zuhörer mit einer Lehrrede erbaut hatte, ersuchte er Çâriputra, ihn im Predigen abzulösen. „Die Versammlung“, sagte er, „ist noch wach und munter. lass das Licht der Wahrheit vor ihnen aufgehen. Doch ich fühle Schmerzen im Rücken, deshalb möchte ich ihn lang ausstrecken.“ Dieser Bitte gab Çâriputra sofort Gehör, und Devadatta wickelte sich in seinen Mantel, legte sich auf seine rechte Seite und fiel von Müdigkeit erschöpft bald in Schlaf.*) Da liessen Çâriputra und Maudgalyâyana mit wunderbarer Kraft in Worten und Thaten ihre mahnende Stimme hören, mit dem Erfolge, dass allen Mönchen die Augen für den Dharma aufgingen und bei allen die Ueberzeugung lebendig wurde, dass alles, was entsteht, auch einmal untergeht (eigentlich: unterdrückt wird).**) Hierauf rief Çâriputra den Mönchen zu: „Auf! lasst uns zum Herrn gehen; wer das Gesetz des Herrn liebt, folge mir!“ Und alle die 500 Mönche gingen nach dem Bambushaine. Nun merkte Kokâlika, dass er den Schlafenden wecken müsse:

---

*) Das Mondlicht wird matt; der Morgen, dessen Herolde die Açvin's bei dem Anfange des Jahres während einer bestimmten Periode waren, ist im Anzuge.

**) Um anzudeuten, allerdings in der gewohnten verblümten Weise, dass die Açvin's die Vorboten der nahenden Sonne sind, folgt sogleich in der heiligen Schrift eine scheinbar unmotivirte Lobrede auf Çâriputra und über seine Tauglichkeit als Bote und über die Eigenschaften eines Boten; in der Sprache des Originals bedeutet *dûta* sowohl Bote als Vorbote. Die Andeutung der Morgenstunde, in der die Sterne durch das grössere Licht des Buddha unterdrückt werden, wie hier durch einen scheinbar philosophischen Ausdruck, ist zwar etwas profan, aber geistreich.

„Stehe auf, werter Devadatta! Çâriputra und Maudgalyâyana haben deine Mönche davongeführt. Habe ich's dir nicht gesagt, dass du ihnen nicht trauen dürftest, weil sie Arges im Sinne führten?" Und in demselben Augenblicke kam Devadatta das heisse Blut aus dem Munde.*)

(190) Unterdessen waren Çâriputra und Maudgalyâyana mit den 500 Jüngern bei dem Tathâgata angekommen, um ihm über das Vorgefallene Bericht abzustatten. Der Herr benutzte die Gelegenheit, um folgende Fabel zu erzählen:

„In früherer Zeit, Mönche! war in einem Haine ein grosser Teich, zu dem die Elephanten zu kommen pflegten, um sich zu ergötzen. Mit ihren Rüsseln rissen sie die Lotusstengel aus dem Grunde und frassen sie, nachdem sie dieselben gewaschen und von dem Schmutze gut gereinigt hatten. Das that ihnen gut und sie spürten nicht die geringste unangenehme Folge davon. Aber nun gab es auch junge Elephanten, welche die älteren nachahmen wollten und auch mit dem Rüssel die Lotusstengel ausrissen und sie assen, aber ohne sie gut gewaschen und von Schmutz gereinigt zu haben; infolge dessen starben sie oder wurden todkrank. So wird auch Devadatta, der mich nachahmen will, elendiglich umkommen."**)

Darauf liess der Meister eine Auseinandersetzung folgen über die Eigenschaften, welche ein guter Bote besitzen muss, stellte Çâriputra als Vorbild hin und

---

*) D. h. der Mond wird verdunkelt. Dass das schwache Licht, welches der Mond bei einer totalen Finsternis behält, deutlich rot gefärbt ist, braucht nicht gesagt zu werden. Dieselbe verblümte Redeweise kommt auch hinsichtlich des oben genannten Irrlehrers Sañjaya vor. Ja schon aus dem Umstande, dass Sañjaya den Unsterblichkeitstrank Amṛita d. h. Soma besitzen soll, geht hervor, dass er der Mond ist.

**) Das Unglück war in dem Augenblicke schon geschehen.

verbreitete sich zum Schlusse über das verdammenswürdige Betragen von Devadatta, welcher sich dadurch eine Höllenstrafe von einem Kalpa zugezogen. Sowohl durch seinen Gewinn als durch seinen Verlust, sowohl durch seinen Glanz als durch das Gegenteil, sowohl durch sein Ansehen als durch das Gegenteil, durch seine böse Gesinnung und durch seine Freundschaft mit Bösen hatte Devadatta die Strafe verdient.*)

Eine Ueberlieferung**) sagt, dass Devadatta, nachdem er in jener Nacht erwacht war, so von dem Ereignis niedergeschlagen war, dass er neun Monate krank blieb und dann den Beschluss fasste, zum Tathâgata zu gehen, um (191) ihn um Verzeihung zu bitten. Wegen seines schwachen Gesundheitszustandes wurde er von seinen Schülern in einer Sänfte nach Jetavana gebracht, wo der Buddha sich damals befand. Von dem Kommen des Kranken in Kenntnis gesetzt, erklärte der Herr, dass Devadatta ihn nicht sehen werde. „Seine Sünden sind so gross, dass zehn, hundert, ja selbst tausend Buddha's nicht im Stande sein würden ihm zu helfen.“ Devadatta's Verlangen, den Herrn zu sehen, war so stark, dass er von der Sänfte sprang; doch noch ehe er den Fuss auf den Boden gesetzt hatte, schlugen Flammen aus der tiefsten Hölle hervor, umhüllten seinen Leib, erst seine Füsse, dann die Mitte, endlich die

*) Die Verdunkelung des Mondes am Neumondstage ist eine Folge davon, dass er erst gewinnt, wächst und an Licht zunimmt, und darauf nach dem Vollmonde abnimmt. Die Verfinsterung bei einer Eklipse hat er dem zu verdanken, dass er erst in Abstand von der Sonnenbahn zunimmt, sich später wieder nähert und sie durchschneidet d. h. nach buddhistisch-mythologischer Phraseologie: Trennung in der Vereinigung hervorbringt, den Kreis durchschneidet. Der böse Freund ist eine ungünstige Stelle auf dem Kreise.

**) Hardy *Manual* p 328.

Schultern.*) In Todesangst rief er um Hülfe und sagte ein Loblied zu Ehren des Buddha her, wodurch er sich den Beistand der drei Kleinode erwirkte. Dies wird ihm später zu statten kommen, obschon er zunächst zur Hölle fuhr und einen 1600**) Meilen grossen, glühenden Leib erhielt.

Als Devadatta seiner schrecklichen Strafe verfiel, war Ajâtaçatru König von Magadha. Auf Anstiften Devadatta's hatte er seinen alten Vater Bimbisâra, obwohl ihm dieser schon die Herrschaft abgetreten, durch Hunger töten wollen.***) Alle Nahrung wurde dem alten König entzogen und Niemand zu ihm gelassen ausser seiner Gemahlin Vaidehî, Ajâtaçatru's Mutter. Die treue Gattin brachte ihrem Gemahl, immer, wenn sie ihn besuchte, Reis als Nahrung. Als dies bald ans Licht kam, wurde der Königin verboten, damit fortzufahren. Sie wusste aber etwas Nahrung in ihrem Haarputz zu verbergen und brachte sie auf diese Weise dem unglücklichen Greise. Auch dies wurde entdeckt. Nun nahm sie andere Listen zu Hülfe, um ihrem Manne das Leben zu verlängern. Unter anderem liess sie ihren Leib mit Fettstoffen einschmieren, so dass der König mit seiner Zunge von ihrer Haut Nahrung bekam. Doch alle ihre Listen (192) wurden entdeckt, so dass ihr endlich der Zutritt in das Gefängnis untersagt wurde.

Obgleich Bimbisâra endlich absolut gar keine Nahrung mehr erhielt, blieb er doch am Leben, und als sein Sohn fragte, wie das möglich wäre, wurde

*) Gemeint ist also eine totale Mondfinsternis, aber ein Teil der Mythe passt auf die Verdunkelung beim Neumond, so dass also zwei Mythen verflochten sind.

**) Nullen werden in der Mythologie nicht gezählt; der Mond hat 16 kalâ's.

***) Diese Erzählung von Bimbisâra's Leiden ist aus Hardy *Manual* p 317 genommen.

ihm geantwortet, dass sein Vater wandelte ohne Nahrung zu sich zu nehmen, und dass sein Leib leuchtete, weil er den ersten Grad der Heiligkeit erreicht hätte. Da befahl der Sohn, dass die Füsse des alten Mannes mit einem glühenden Eisen gebrannt werden sollten, so dass er nicht mehr gehen könnte. Der Barbier*), dem die Ausführung dieses grausamen Auftrages anvertraut wurde, war sehr gerührt über den alten Mann und weinte, während er seine Arbeit that. Infolge der Misshandlung starb Bimbisâra, doch wurde er wiedergeboren in der Welt der Beherrscher der vier Himmelsgegenden unter dem Namen Janavṛishabha.**)

---

*) D. h. Râhu. Dem Wesen nach sind Bimbisâra und Devadatta eins; sie treten nur in anderen Rollen auf.

**) Pâli Janavasabha. In der nördlichen Ueberlieferung Jinarshabha. *Vṛishabha* und *ṛishabha* bedeuten beide Stier. Alle Lichter am Himmel werden Stiere genannt, weil die Strahlen als Hörner vorgestellt werden. Der tausendhörnige Stier im Ṛigveda VII 55 ist in erster Linie der Mond. (Anmerk. des Uebersetzers. Man vergleiche mit der buddhistischen Schilderung des Todes Bimbisâra's die von den Jaina's (Nirayâvalî Sûtra. ed. Warren) gegebene. Die Jaina's suchen Ajâtaçatru (gen. Koṇika) soviel wie möglich von aller Schuld zu befreien; sie lassen ihn seinen Vater durch ein Missverständnis in's Gefängnis werfen. Ueber seinen Irrtum aufgeklärt, nimmt der gute Sohn eine Axt, geht ins Gefängnis, um seines Vaters Fesseln zu durchhauen. Jetzt misversteht der Vater unglücklicher Weise den Sohn und meint, es solle ihm ans Leben gehen. Um nun seinen Sohn nicht zum Vatermörder werden zu lassen, nimmt er sich schnell das Leben. Ajâtaçatru wird die Jaina's wohl von Anfang an begünstigt haben, die Buddhisten aber erst, als sie zu einem nicht mehr zu übersehenden Factor der Bevölkerung geworden waren. Die Feindschaft Ajâtaçatru's halte ich daher für historisch, und damit wird wohl auch seine Begünstigung Devadatta's zusammenhängen. Die von dem echt indischen Ideal des Asketenlebens so weit abweichende, milde Art des buddhistischen Mönchtums hat sicher den Unwillen vieler Zeitgenossen erregt und derselbe fand einen Anwalt im Kronprinzen, der sich wohl dadurch

Desselben Tages, an dem dies stattfand, empfing Ajâtaçatru die Nachricht, dass ihm ein Sohn geboren wäre. Er fühlte mildere Anwandlungen in seinem Gemüte und gab Befehl, dass sein Vater geschont werden solle. Doch es war schon zu spät: eine zweite Nachricht enthielt das Ableben des alten Königs. Der entartete Sohn begann Reue zu fühlen und seine Gewissensbisse vermehrten sich, als er von seiner Mutter vernahm, wie lieb ihn sein Vater gehabt habe. Denn als Ajâtaçatru noch ein Kind war und ein Geschwür an seinem Finger hatte, sog Bimbisâra den unreinen Stoff heraus und rettete dadurch das Leben des Prinzen.*)

Die Gewissensbisse und die Reue, welche sich nun Ajâtaçatru's bemächtigten, liessen ihm keine Ruhe bei Tag und Nacht. Auf den Rat seiner Höflinge suchte er Heil bei den sechs Irrlehrern Pûraṇa Kâçyapa und den Uebrigen.**) (193) Bei keinem von Allen fand er dasjenige, dessen sein Geist bedurfte, bis Jîvaka ihm anriet, den Buddha zu besuchen, der gerade in dem bei Râjagṛiha gelegenen Mangohaine, einer Schenkung ebendesselben Jîvaka's, verweilte.***)

---

eine Partei zu bilden suchte. Daher begünstigte er auch Devadatta, der mit seinen fünf Artikeln ganz in die alten Bahnen des strengen Asketentums einlenkte. Später mag Ajâtaçatru in der That seine Politik geändert haben, als die Constellation eine andere geworden war, so dass nunmehr auch den Buddhisten des indischen Königs staatsmännische Toleranz oder Indifferenz zu gute kam.)

*) Anmerk. des Uebersetzers. Dieselbe Geschichte aus Ajâtaçatru's (Koṇika's) Jugendzeit findet sich auch in dem in voriger Anmerkung citirten Sûtra der Jaina's.

**) Wie oben mitgeteilt. Sehr ausführlich werden die Lehren der sechs Tîrthaka's bei der Begegnung des Königs mit dem Tathâgata im Sâmaññaphala Sutta beschrieben. Grimblot *Sept Suttas Palies.*

***) Dies alles geschieht in demselben Zeitpunkte, am Vollmondabend des Monats Kârttika. Das will sagen, dass dieser Abend und die von Ajâtaçatru beherrschte Periode

Begierig ergriff der König von Magadha die Gelegenheit, um die Unterweisung des allerherrlichst Vollendeten zu empfangen. Die Folge war, dass er sich bekehrte und ebenso wie weiland sein Vater, Verehrer des Buddha, des Gesetzes und der Kirche wurde.

Die nördliche Ueberlieferung über den wachsenden Zwiespalt zwischen Devadatta und dem Tathâgata lautet in der Hauptsache folgendermassen.*)

Nachdem Devadatta von Dacabala-Kâçyapa, sonst Vâshpa genannt, einem der Fünf, die Zauberkunst gelernt hatte, versammelte er eine Schar von 500 Jüngern und brachte Prinz Ajâtaçatru unter seinen Einfluss. Wegen seiner Undankbarkeit gegen seinen Meister verlor er aber seine Zauberkraft, so dass er bei einem Versuche, für den Prinzen eine Blume aus dem Paradiese zu pflücken, nicht reussirte und schmählich bei Râjagṛiha niederfiel. Er ging nun zu dem Herrn und machte ihm folgenden Vorschlag: „Herr! du bist alt und abständig; vertraue also mir die Gemeinde an!“ Doch der Tathâgata weigerte sich mit den Worten: „„Selbst Çâriputra und Maud-

---

zusammenfallen, so dass Bimbisâra am Vollmondstage des vorigen Monats Âçvina herrschen muss. In der mythologischen Sprache heisst jeder Zeitraum der Mörder des vorangehenden. Erst in einem späteren Teil dieser Geschichte kann ausführlicher über die sechs vatermörderischen Könige Ajâtaçatru etc. die Rede sein. Hier sei vor allem bemerkt, dass Kumâra oder Skanda, den wir mit Ajâtaçatru identificirt haben, auch Kârttikeya, Sohn der Plejaden, heisst.

*) Nach Schiefner p 278. Das Stück ist so wichtig für die Art der buddhistischen Mythologie und so geeignet, Unterschied und Uebereinstimmung in den Ueberlieferungen der nördlichen und südlichen Kirche zu zeigen, dass wir es im Auszuge mitteilen, obschon wir hie und da in Wiederholungen verfallen müssen.

galyâyana werde ich dieselbe nicht anvertrauen, wieviel weniger dir, Speichellecker!""*)

(194) Während der Buddha die drei Monate der sechsundzwanzigsten Regenzeit im Bambushaine zubrachte, nahm Devadatta 500 Mönche, die er mit sich nach dem südlich gelegenen Lustparke Kukkuṭârâma**) zu ziehen wusste, wo er sich zur Predigt niedersetzte. Unterdessen hatten die zwei vornehmsten Schüler des Herrn Erlaubnis erhalten, die Abfälligen wieder zur wahren Lehre zurück zu führen. Bei ihrer Ankunft meinte Devadatta, dass er sicher Allwissenheit erlangen würde, weil er die Beiden auf seine Seite gezogen hätte. Er befahl Kokalika und Khaṇḍadravya aufzustehen und liess die Angekommenen rechts und links von sich Platz nehmen, als wäre er selbst der Buddha. Alsbald sank er auf die rechte Seite und fiel in Schlaf. Maudgalyâyana erhob sich durch Zauber in die Luft, während sein Gefährte die Abtrünnigen mit gutem Erfolge zur Umkehr ermahnte. Von Kokalika geweckt, geriet Devadatta in Zorn und eilte denjenigen, die weggegangen waren, nach. Doch wurde er in seinem Laufe durch eine tiefe Kluft aufgehalten, welche Çâriputra durch Zauberei zum Vorschein gebracht hatte.

Einstmals als der Tathâgata krank war, gab ihm der Doctor eine Dosis von 32 *pala's*.***) Devadatta

---

*) Was der ursprüngliche Ausdruck hierfür war, lässt sich nicht angeben; jedenfalls ist *kheṭa* der erste Bestandteil desselben gewesen. Man vergleiche die Note oben p 229.

**) D. h. Hahnenhof, der nach Mahâvagga VIII 24 bei Pâṭaliputra lag, welche Hauptstadt nach demselben Mahâvagga VI 28 noch nicht bestand.

***) Das Wort für Dosis *grâsa*, ist auch der technische Ausdruck für die Verdunkelung auf der Sonnen- oder Mondscheibe. *Pala* ist ein kleines Gewicht, und auch, was hier eigentlich gemeint ist, ein Zeitmass, gleich 24 Secunden. Da in dem mythologischen, änigmatischen Stile gleichartige Grössen absichtlich mit einander verwechselt werden, kann

wollte dieses nachahmen, wurde aber totkrank.*) Da streckte der Herr seine Hand aus von der Geierlei (Gṛidhrakûṭa) und berührte den Scheitel des Kranken, der sofort genas. Aber entfernt davon, dankbar zu sein, entbrannte er in Zornesglut, infolge wovon die Erde barst und ein heftiger Wind entstand, welcher seinen Leib mit Staub bedeckte. Zornig und mit keuchender Brust kam er zu Ajâtaçatru, dem es nicht entging, dass er eine so hässliche Farbe hatte. Der Falsche hetzte den Prinzen gegen seinen Vater auf, und es hätte nicht viel gefehlt, so (**195**) wäre schon damals der alte König dem Verrate zum Opfer gefallen. Während nämlich Bimbisâra einen Teller Suppe dem Herrn brachte, welche derselbe nach der Medicin geniessen sollte, schoss der Prinz einen Pfeil mit Diamantenspitze ab. Glücklicherweise wurde nur der Teller getroffen, der in Stücke flog. Der Anschlag hatte aber zur Folge, dass der alte Fürst erst Campâ und später ganz Magadha an seinen Sohn abtrat.

Die Gewaltthätigkeit des neuen Herrschers nötigte Bimbisâra, Ermahnungen an seinen Sohn zu richten, der, darüber erzürnt, seinen Vater gefangen nehmen liess. Vaidehî**), die mit aller Gewalt ihren Gemahl aufsuchen wollte, wäre von ihrem entarteten Sohne

---

mit *pala* ebensogut ein bestimmtes Vielfaches, z. B. 24 Minuten, gemeint sein.

*) Möglicherweise ist gemeint, dass dasselbe Mass der Verdunkelung, welches genügt, eine totale Mondfinsternis hervorzurufen, nicht ausreicht für eine totale Sonnenfinsternis.

**) Dies Wort bezeichnet eine Frau oder Prinzessin aus Videhaland. Als ihr eigentlicher Name wird Çrîbhadrâ (Schiefner p 253) angegeben. Es ist kein Grund, anzunehmen, dass sie ursprünglich eine andere ist als die am besten bekannte Vaidehî, d. h. Sîtâ, die mit Çrî identificirt wird und vor allem eine Göttin des Ackerbaues ist, oder was auf dasselbe hinausläuft, der Fruchtbarkeit der Erde. Als wohlthätige Ernährerin tritt auch deutlich genug die buddhistische Vaidehî auf.

ermordet worden, wenn nicht Jîvaka, der Doktor, zwischen beide getreten wäre und gesagt hätte, dass man in keinem Lande der Erde das Schwert gegen eine Frau, noch weniger gegen seine Mutter zieht.

Ajâtaçatru wollte seinen Vater verhungern lassen und verbot jedem aufs strengste, ihm Speise oder Trank zu bringen. Vaidehî wusste aber dadurch, dass sie ihren Leib mit Sandel bestrich und Wasser in den Höhlungen ihrer Fussringe verbarg, den alten Fürsten am Leben zu erhalten. Doch die List wurde entdeckt und ihr der Zutritt zu ihrem Gemahl untersagt. Aus Mitleiden ging der Buddha nach der Geierlei und wandelte vor dem Fenster auf und ab; der König erquickte sich an diesem Anblick und blieb so am Leben. Doch der böse Sohn gönnte seinem Vater auch diese Freude nicht, liess ihm die Füsse mit einem Rasiermesser abschneiden und ihn von dem Fenster fernhalten.

Um diese Zeit bekam der Sohn Ajâtaçatru's, Udayibhadra, ein Geschwür an dem Finger, das ihn vor Schmerzen zum Weinen brachte.*) Da steckte Ajâtaçatru den Finger des Kindes in seinen Mund, sog das Geschwür aus und schluckte den Eiter (196) hinunter. Bei dieser Gelegenheit sagte Vaidehî: „Dieses Uebel ist in deinem Geschlechte erblich; als du klein warst, hat dein Vater dasselbe mit dir gethan.“ Diese Worte rührten den König und er beschloss, seinen Vater auf freien Fuss zu setzen. Das Volk, welches mit Freude von diesem Beschlusse hörte, eilte nach dem Gefängnis. Darüber erschrak Bimbisâra so, dass er den Geist aufgab, um als Sohn des Gottes des Reichtums**) unter dem Namen Jinarshabha wiedergeboren zu werden.

---

*) Oben sahen wir, dass dieser Sohn an dem Tage geboren wurde, an dem Bimbisâra starb.

**) Vaiçravaṇa oder Kubera, auch Herr der Nordregion.

Ajâtaçatru war anfänglich sehr niedergeschlagen. Um ihn zu zerstreuen, bemächtigten sich seine Minister der Nonne Kapilabhadrâ, zu der der König Liebe gefasst hatte. Nachdem er eine Woche lang sich mit ihr ergötzt hatte, wurde sie durch die Zauberkraft der Nonne Utpalavarṇâ, die von der Matrone Gautamî ausgesandt war, wieder weggeführt.*)

Inzwischen drang Devadatta darauf, dass der König ihn zum Buddha wählen solle. Doch er bekam zur Antwort: „Dir fehlen die Kennzeichen eines Buddha: die Goldfarbe**) und das Rad auf der Fusssohle.“

Nun machte Devadatta den Versuch, den Herrn während eines Aufenthaltes auf der Geierlei durch Bogenschützen umbringen zu lassen. Als dieser Anschlag missglückte, warf er selbst einen Stein nach dem Tathâgata. Obschon der Donnergott mit seinem Blitzstrahl den Stein zersplitterte, wurde doch der Fuss des Herrn durch ein Stück desselben verwundet. Das Blut, das aus der Wunde floss, wurde von Daçabala-Kâçyapa gestillt.

Beschämt, aber noch nicht ratlos, überredete der Neidige den Hüter der königlichen Elephanten, den Elephanten Vasupâla***) und noch 500 andere folgenden Tages auf den „Asketen Gautama“ loszulassen. Der König gab einigermassen zögernd seine Zustimmung mit dem Bemerken (197): „Hast du nicht gehört, dass der Herr selbst die Unbezwingbaren bezwungen hat?“ — „„Wenn das der Fall wäre““,

---

*) Wer Kapilabhadrâ ist, lässt sich mit unseren Data nicht bestimmen. So hiess auch die Frau des grossen Kâçyapa.

**) In Indien ist der Mond silberfarben.

***) Derselbe wie Nâlâgiri der südlichen Ueberlieferung; *vasu* ist u. a. Reichtum, Gut und die Vasu's (die acht Himmelsgegenden); *pâla* ist Hüter. Der Name stimmt also mit Dhanapâla zusammen, wie nach Hardy p 321 Nâlâgiri (Mâlâgiri) nach seiner Bekehrung genannt werde; denn auch *dhana* ist Reichtum.

sagte Devadatta, „„würde er auch mich bezwungen haben.““

Am folgenden Tage, als der Herr mit den Mönchen auf dem Wege war, wurden die tollen Elephanten, deren Füsse durch das Zerstampfen von 100,000 Wesen rotgefärbt waren, losgelassen. Entsetzt stieben die Mönche auseinander; nur Ânanda blieb treu zur Seite des Meisters. Dieser liess aus seinen Fingern fünf Löwen zum Vorschein kommen, von denen der Horizont in Feuer gesetzt wurde und die Elephanten erschrocken flohen. Nur Vasupâla näherte sich langsam dem Herrn und wurde von ihm gestreichelt. Später kehrte der Tathâgata nach dem Bambushaine zurück. Das Tier folgte ihm, und als die Thüre geschlossen wurde, war es so missmutig, dass es seinem Leben ein Ende machte. Es wurde im Paradiese wiedergeboren und kam da wieder zu dem Tathâgata, um seine Lehre zu hören.

Trotz der Feindschaft Devadatta's und Ajâtaçatru's, denen sich bald die sechs Irrlehrer anschlossen, verliess der Buddha Râjagṛiha nicht, ehe er einen Beweis seiner Macht gegeben hatte. Bei Gelegenheit eines Opfers, welches die Brahmanen Indra brachten, nahm er selbst die Gestalt dieses Gottes an. Als auf die Nachricht von dieser Erscheinung eine zahlreiche Menge Neugieriger zusammengeströmt war, nahm der Herr seine eigene Gestalt an und predigte seine Lehre, infolge dessen 62000 Brahmanen bekehrt wurden. Nicht lange darnach zog er dennoch nach Jetavana bei Çrâvastî.

Im Jahre 36*) erhielt der Herr eine Einladung von

*) Nach der südlichen Ueberlieferung bestieg Ajâtaçatru den Thron, als der Herr 72 Jahre alt war, also im 37. nach der Erlangung der Buddhaschaft. Wenn die Bekehrung des Königs hier ins 36. Jahr verlegt wird, so lässt sich dies wohl mit der vorigen Angabe vereinigen. Aber oben p 229 wird die Sache so dargestellt, als ob

einem jungen Doctor, um in dessen Mangoparke*) zu wohnen. Hierhin (198) kam Ajâtaçatru mit seinem Sohne Udayibhadra und einem grossen Gefolge reuevoll zum Herrn und beichtete, wie sich's gehört, seine Sünden. Seit dieser Bekehrung, die überall grosses Aufsehen machte, liess er Devadatta nicht mehr bei sich vor.

Von Râjagriha vertrieben, suchte Devadatta seine Zuflucht in Çrâvastî, doch wurde er auch von dort vom Könige Prasenajit weggejagt. Ohne Anhang trieb er sich nun umher und kam nach Kapilavastu. Er vermass sich, der Yaçodharâ unehrbare Anerbieten zu machen. Sie teilte dies der Guptâ**) mit und liess ihn darauf wissen, dass sie ihn erwarte.

Als er im Palast erschienen und Platz genommen hatte, erstarrten seine Finger und spuckte er Blut.***) Guptâ warf ihn die Treppe hinunter, trat ihn mit Füssen und liess ihn in einen Weiher werfen. Später kam er wieder in die oberen Gemächer und machte der Yaçodharâ den unehrbaren Antrag, sich mit ihm zu vereinigen, worauf sie ihn bei den Händen ergriff

schon im 26. Jahre oder kurz darauf der Prinz auf den Thron gekommen wäre. Auch dies lässt sich wohl erklären, vorausgesetzt nämlich, dass man mythologische Zeitordnung, bei der Jahre sind wie Tage und Wochen, nicht mit historischer Chronologie verwechselt.

*) Hieraus geht hervor, dass der junge Doctor Jîvaka ist; er ist natürlich ewig jung wie ein Açvin oder Punarvasu. Da er aber in der nördlichen Sage, die in *Voyages des pèlerins bouddhistes* (übersetzt von Stan. Julien I 389) mitgeteilt ist, der ältere Bruder Ajâtaçatru's genannt wird und daher zu identificiren ist mit Abhaya, der sonst sein Pflegevater heisst, wird er auch eine der vielen Formen des Kumâra, vielleicht Sanatkumâra, sein können. Jedenfalls muss er die Personificirung irgend eines Zeitabschnittes sein. Seine Mutter in der nördlichen Sage ist Âmrapâlikâ, nicht ihre Nebenbuhlerin.

**) Aus zwei Namen ein und desselben weiblichen Wesens (der Erde) sind zwei Frauen gemacht worden.

***) Beinahe dieselben Ausdrücke wie oben.

und mit ihren Knieen fortstiess, so dass er Blut verlor*), bevor er entkam.

Später, als sich der Herr wieder zu Çrâvastî befand, schickten die Çâkya's Devadatta zum Meister, um dessen Verzeihung zu erflehen. Zur Stelle gekommen, vergiftete der Bösewicht seine Nägel und versuchte des Herrn Füsse zu verwunden. Doch diese verwandelten sich in Krystall, an dem die Nägel abbrachen. Bei lebendigem Leibe fühlte sich Devadatta nun vom Höllenfeuer erfasst und als er auf den Rat seines Bruders Ânanda zu dem Buddha seine Zuflucht nehmen wollte, fuhr er zur Hölle. Während er dort seine Strafe empfing, wurde ihm von Çâriputra und Maudgalyâyana (199) vorausgesagt, dass er infolge seiner guten Handlungen später als ein Pratyekabuddha**) geboren werden solle.

32) Zerstörung von Kapilavastu.

König Prasenajit zu Çrâvastî hatte mit einer seiner Frauen, der natürlichen Tochter des Çâkyafürsten Mahânâman, einen Sohn, der nach der Geburt den Namen Vidûḍabha erhielt. Als er erwachsen war, stiess er seinen Vater vom Throne, und Prasenajit, des Reiches beraubt und landesflüchtig, starb, während er unterwegs war, um die Hülfe von Ajâtaçatru anzurufen, der früher sein erbitterter Feind, aber nun

*) Was Yaçodharâ thut, ist eine Variation dessen, was Guptâ gethan. Der Sinn ist, dass die Erde bei einer Finsternis den Mond mit ihrem Schattenkegel, dessen Durchschnitt rund ist wie eine Kniescheibe, berührt, stösst. Das Blut ist eine Anspielung auf die rote Farbe bei einer totalen Mondfinsternis.

**) Nach der kirchlichen Ansicht ein Wesen, das zwar die zum Nirvâṇa führende Kenntnis besitzt, aber sie nicht anderen Wesen mitteilt. Er hat zwar Licht, es ist aber kein förderndes, lebenerweckendes Licht. Was die Pratyekabuddha's eigentlich sind, werden wir später sehen.

seit drei Jahren mit ihm versöhnt und sein Schwiegersohn geworden war.

Unter der Regierung des Viḍûḍabha wurde Kapilavastu von Ajâtaçatru zerstört, gleichzeitig das Fürstengeschlecht von Koçala vernichtet. Dies geschah drei Jahre vor dem Tode des Herrn, der damals 77 Jahre alt war.*)

Etwas anders lautet die nördliche Ueberlieferung.**) Nach derselben hatte Prasenajit einen Sohn Virûḍhaka***) mit einer früheren Sclavin Mahânâman's, welche wegen ihrer Geschicklichkeit im Kranzpflechten den Beinamen Mâlinî (eig. Bekränzte) hatte.†) Im reifen Lebensalter bemächtigte Virûḍhaka sich des Thrones, als sein Vater und der Buddha — (200) welche beide gleichzeitig geboren waren — 77 Jahre und 7 Monate alt waren. Prasenajit wandte sich an Ajâtaçatru, der ihn mit Ehren empfangen wollte, als

---

*) Bigandet I, 266. Die Erzählung von Prasenajit's Heirat mit Mahânâman's Tochter gibt Hardy, *Manual* p 283. Die Form Meitta-doubba bei Bigandet wird wohl eine Conjectur des barmanischen Schreibers sein, der an *mitta dûbha* d. h. Verräter, Meineidiger dachte.

**) Bei Schiefner p 287.

***) Ausser Virûḍhaka kommt bei den Nördlichen noch die Form Vaiḍûrya vor (Schiefner p 321). Er heisst auch Fürst der Gnome (Kumbhaṇḍa) und Beherrscher einer der Himmelsgegenden; bei den südlichen Buddhisten ist Virûḍha (Hardy *Manual* p 24) der Beherrscher der südlichen Richtung. Auf der anderen Seite ist Skanda oder Kumâra, der Jahres- und Kriegsgott, ein Pflegesohn der Mâlinî. Virûḍhaka's Bruder ist Prinz Jeta, welchen wir oben p 137 kennen gelernt haben. Wir halten dafür, dass Virûḍhaka etc. eigentlich der Herrscher des südlichsten Punktes der Sonnenbahn ist und später auf die Erde als Beherrscher des Südens versetzt wurde; ähnlich der Todesgott Yama, welcher im Süden wohnen soll, obschon die Uttarakuru's, die Seligen, die in Yama's Reich sein sollten, im hohen Norden bleiben.

†) Bei Hardy ist „das Blumenmädchen" Mâlikâ zwar auch eine Frau Prasenajit's, aber eine andere als Viḍûḍabha's Mutter.

die Nachricht ankam, dass der Greis verschieden sei. Sein Tod war die unmittelbare Folge davon, dass er von Hunger gequält eine Rübe gegessen und darauf Wasser getrunken hatte. Infolge dessen waren ihm die Hände steif geworden und er war so niedergefallen, dass sein Gesicht vom Staube der Wagenräder bedeckt wurde.

Aus Groll gegen die Çâkya's zog Virûḍhaka mit einem Heere gegen Kapilavastu. Durch Vertrag wurde er Herr der Stadt. Der Çâkyafürst Mahânâman flehte um Gnade für sein Leben. Diese wurde ihm gewährt für die Zeit, die er, Mahânâman, nötig hatte, um in einen Sumpf zu springen und wieder zum Vorschein zu kommen. Während er in den Sumpf springt, bricht der Baumstamm, woran er sich festhält, und er kommt elendiglich um. Der wütende Virûḍhaka liess 77,000 Çâkya's niedermachen und befahl ferner, dass 500 Çâkyajünglinge auf einer Stelle im Hofgarten von einem Elephanten sollten zertreten werden. Als diese den Elephanten umwarfen, liess der Grausame sie in eine Grube stossen und mit einer eisernen Platte zudecken. Nachdem der Buddha die Grube in einen Weiher verwandelt hatte, kamen die Jünglinge nach einer Woche wieder zum Vorschein. Darauf liess Virûḍhaka die Jünglinge durch Elephanten, die an den Füssen und Rüsseln mit blanken Messern bewaffnet waren, niedermachen. Mit 1000 jungen Çâkyafrauen kehrte der Barbar nach seiner Hauptstadt Çrâvastî zurück und ermordete dort seinen Bruder Jeta. Diese und noch andere Greuelthaten gaben dem Herrn*) Veranlassung zu prophezeien, dass Virûḍhaka über eine Woche verbrennen und in der tiefsten Hölle wiedergeboren werden würde. Der König liess sich einen Palast im Wasser bauen, doch das nützte ihm nichts; denn

*) Man sieht, dass der Buddha allgegenwärtig ist.

am siebenten Tage zündete die Sonne durch das Brennglas seiner Gemahlin und Virûḍhaka verbrannte und wurde unter schrecklichem Wehklagen in der untersten Hölle wiedergeboren.*)

(201) 33) Begebenheiten im letzten Jahre. Der Buddha verhindert den Krieg zwischen dem Könige von Magadha und den Vṛiji's. Reise nach Pâṭaligrâma. Gründung von Pâṭaliputra. Aufenthalt in Koṭigrâma und Nâdika. Begegnung mit Âmrapâlî.

Zur Zeit, als sich der Herr bei Râjagṛiha auf dem Geierleiberge aufhielt, fasste der König von Magadha den Plan, die Vṛiji's von Vaiçâlî, deren Blüte ihm ein

*) Kapilavastu oder Kapilapura kann — was in der Mythologie genügt — etymologisch aufgefasst werden als die braune Stadt, d. h. das Reich der Dämmerung oder der Finsternis, wie man's nimmt. Die Stadt muss zerstört worden sein gegen Neujahr, und zwar am astronomischen Datum des neuen Jahres oder am 21. März. Da man im Kalender nach Mondmonaten rechnete, so begann das Jahr erst mit dem Neumond im Caitra. Es liegt also zwischen dem astronomischen Beginne des Jahres und dem Tode des Buddha, des Jahresgottes, eine bald kürzere, bald längere Zeit. Mehreres über die Çâkya's und die mit ihnen zusammenfallenden Finsterlinge, unter anderen Namen, in der indischen, persischen und germanischen Heldensage später. Nach der südlichen Ueberlieferung ist Ajâtaçatru der Zerstörer; daraus lässt sich das Wesen dieses Königs noch nicht mit Sicherheit ableiten; man wird geneigt sein, ihn auch in diesem Falle für Kumâra, den Kriegs- und Jahresgott, den römischen Mars zu halten. Es ist bemerkenswert, dass er auch nach seiner Thronbesteigung noch *Kumâra* genannt wird. Abhaya, der Unverzagte, der scheinbar sein Bruder heisst, der Pflegevater des Jîvaka, ist jedenfalls mit ihm identisch. Wenn die Zusammenstellung mit Skanda Stich hält, lässt sich leicht erklären, warum nach der einen Ueberlieferung Ajâtaçatru, nach der anderen Virûḍhaka der Zerstörer von Kapilavastu ist.

Dorn im Auge war, zu bekriegen. Ehe er aber dazu überging, sandte er seinen Minister, den Brahmanen Varshakâra mit folgendem Auftrage zum Buddha: „Geh' zum Herrn, grüsse ihn ehrerbietig in meinem Namen, frage ihn nach dem Stande seiner Gesundheit und teile ihm mit, welche Plane ich gegen die Vṛiji's hege. Forsche, welchen Erfolg er meiner Unternehmung voraussagt, und überbringe mir seine Worte!"

Der Brahmane vollzog des Königs Befehl und sagte nach den üblichen Höflichkeiten zum Tathâgata: „O Gautama! der König von Magadha lässt dich ehrerbietig grüssen und erkundigt sich nach deinem Befinden. Ferner lässt er dich wissen, dass er die Absicht hat, einen Kriegszug gegen die Vṛiji's zu unternehmen."

Sofort richtete der Herr das Wort an Ânanda, der mit dem Wedel in der Hand hinter ihm stand und fragte: „Hast du auch gehört, Ânanda! ob die Vṛiji's sich auch häufig und eifrig versammeln?" Auf eine bejahende (202) Antwort fuhr er fort: „Dann haben sie nur Zunahme an Macht zu erwarten und nichts zu fürchten." Ferner fragte er, ob sie in ihren Versammlungen einträchtig in Rat und That seien; ob sie das Verbotene unterliessen, das Gebotene befolgten und die väterlichen Gebräuche wahrten; ob sie die Eltern achteten, ehrten und ihren Mahnungen Folge gäben; ob sie die vornehmen Frauen und Mädchen nicht gewaltsam behandelten; ob sie in Stadt und Land die Heiligtümer in Ehre hielten; ob sie die pflichtschuldigen Opfer und Beiträge, wie es von Alters her gebräuchlich war, entrichteten*); ob die Lehrer unter ihnen moralisch und eingezogen lebten. Jedesmal antwortete

*) Man sieht, dass der Buddhismus, wenigstens in seiner ältesten und reinsten Form, keinen Umsturz des angestammten Glaubens beabsichtigte.

Ânanda mit ja, und jedesmal wiederholte der Herr seine beruhigende Erklärung.

Darauf wandte er sich zu Varshakâra mit den Worten: „Einstmals als ich zu Vaiçâlî im Sârandada-Heiligtum verweilte, Brahmane! habe ich die Vṛiji's in diesen sieben Pflichten, die du vernommen hast, unterwiesen, und so lange sie sich an die Erfüllung derselben halten, haben sie nichts zu fürchten." Der Brahmane antwortete: „„O Gautama! ich sehe ein, dass die Vṛiji's unter dem Schutze ihrer Tugenden nicht vom Könige von Magadha werden unterjocht werden können, es sei denn durch Ausstreuen von Zwietracht. Und nun, Gautama! muss ich gehen, denn viele Geschäfte harren meiner."" Darauf grüsste Varshakâra den Herrn höflich und reiste ab.*)

Nicht lange nach der Abreise des Ministers liess der Herr alle bei Râjagṛiha stationirten Mönche zu einer Zusammenkunft berufen. In der Ansprache an die Versammlung legte er allen ans Herz, pünktlich die sieben Pflichten, welche er nun verkündigen würde, zu erfüllen. Er gab dann eine Auseinandersetzung dieser Pflichten und zwar in denselben Worten wie oben, ausser einigen Abweichungen, die sich notwendig aus dem Unterschied der Stellung der Mönche und der Vṛiji's ergaben. Ferner unterwies er die Versammelten in anderen sieben Pflichten, welche ausschliesslich (203) für Mönche gelten. Diese sieben Pflichten sind: dass ein Geistlicher vermeide Werkheiligkeit, Geschwätzigkeit, Schläfrigkeit, Parteisucht, böse Begierden, schlechten Umgang und Halbheit in religiösen Meditationen. Zum dritten hielt er ihnen eine dritte Siebenzahl von Pflichten vor: sie sollten

*) Obiges ist dem Mahâparinibbâna Sutta entlehnt. Es fehlt in der Barmanischen Lebensbeschreibung. Das Folgende stimmt der Hauptsache nach mit Bigandet II, p 2 überein.

gläubig, moralisch, von frommer Scheu beseelt, gelehrig, unerschrocken und bedachtsam sein. Weiterhin ermahnte er sie, eine vierte Siebenzahl von Pflichten zu beachten, nämlich: sich zu üben in den Gliedern der höheren Weisheit: Gedächtnis, Untersuchung des Gesetzes, Geisteskraft, Freudigkeit, Ruhe, Andacht und Gleichmut. Darauf lehrte er sie eine fünfte Siebenzahl von Pflichten, darin bestehend, dass sie sich zu üben hätten in der Erkenntnis des Unbeständigen, Unwesentlichen, Unheiligen, Sündigen (der Dinge), von der Notwendigkeit der Entsagung, der Gleichgültigkeit gegen das Irdische und der Unterdrückung (aller Keime des Bösen.)

Zum Schlusse ermahnte er sie, folgende sechs Pflichten zu erwägen: Freundlichkeit, offen und insgeheim, gegen ihre Mitschüler in Gedanken, Worten, Werken; Verträglichkeit und sittlichen Wandel, sowie brüderlichen Umgang in dem zur Seligkeit führenden Glauben.

Eine Zeitlang blieb der Herr noch bei Râjagṛiha auf der Geierlei und sprach mit seinen Jüngern über Moral, Frömmigkeit und Weisheit. Darauf begab er sich nach Âmrayashṭikâ.*)

Nachdem er dort am Orte in des Königs Gemach eine Zeit verweilt, Moral gepredigt und religiöse Fragen erörtert hatte, reiste er mit einer grossen Schar nach Nâlandâ.

*) Pali Ambalaṭṭhikâ d. h. Mangostab. Obschon die Sage darüber keine Auskunft giebt, so muss dies doch die Stelle gewesen sein, wo der Buddha im Frühjahre sein Mango-Wunder wirkte, welches solche fatale Folgen für den Irrlehrer Pûraṇa Kâçyapa nach sich zog, wie wir gesehen haben. Wir nahen uns nämlich mit raschen Schritten dem Schlusse des alten Jahres und der Mangospross kündet den nahenden Lenz an. Bald werden wir uns im Lusthof der Hetäre Mangohüterin befinden; oder wie wir sagen würden: der Jungfrau Apfelblüt.

Während sich der Herr dort im Pâvârika-Mangoparke aufhielt, kam (204) einmal Çâriputra zu ihm, setzte sich nach höflichem Grusse in gemessenem Abstande nieder und sagte: „Es ist meine Ueberzeugung, dass Niemand, Asket oder Brahmane, je war, ist oder sein wird, der in der höheren Weisheit erfahrener als der Herr wäre.“ — „„Das sind grosse Worte in vermessenem Tone ausgesprochen““, sagte der Herr, „„kennst du denn alle vollendet-weisen Meister, die in der Vorzeit waren, so genau, dass du mit einer solchen Behauptung auftreten darfst?““ — „Nein, Herr!“ — „„Kennst du alle, die in der Zukunft sein werden?““ — „Auch nicht.“ — „„Kennst du mich selbst denn so durch und durch, um eine solche Behauptung äussern zu dürfen?““ „Eben so wenig, Herr!“ — „„Nun, warum sprichst du denn so grosse Worte in so vermessenem Tone?““ Hierauf antwortete Çâriputra: „Zwar kenne ich die früheren, zukünftigen und gegenwärtigen vollendet-weisen Meister nicht so genau; aber ich kenne die ewige Consequenz des Gesetzes. Wie nämlich die Meister in der Vorzeit die höchste Weisheit dadurch erreicht haben, dass sie die fünf Hindernisse mieden, alles unterdrückten, was den Geist stört und sich mit unerschütterlichem Geiste in den sieben Gliedern der höheren Weisheit übten, so werden auch die Zukünftigen es thun und so hat es auch der Herr gethan.“

Von Nâlandâ setzte der Buddha nach einer Weile seine Reise fort und erreichte Pâṭaligrâma (d. h. Pâṭalidorf).

Sobald das Gerücht sich verbreitete, dass der Herr zu Pâṭaligrâma angekommen wäre*), kamen die dort wohnhaften Laien, ihre Aufwartung zu machen und

*) Von hier an bis zur Schenkung der Âmrapâlikâ stimmt Mahâvagga VI 28—30 beinahe wörtlich mit dem Mahâparinibbâna Sutta überein. Nach dem ersteren Werke kommt der Buddha direct von Râjagṛiha nach Pâṭaligrâma.

luden ihn ein, die Gemeindeherberge zu beziehen. Nachdem er durch Stillschweigen seine Zustimmung gegeben hatte, eilten die gläubigen Dorfbewohner die Herberge für den Empfang in Bereitschaft zu setzen, die Fussteppiche zu legen, die Sitzplätze in Ordnung zu bringen, den Krug mit Wasser zu füllen und die Lampe auf den Ständer zu setzen. Nach diesen Vorbereitungen ersuchten sie den Herrn, die Wohnung zu beziehen. Gemeinschaftlich mit den Mönchen machte sich der Meister auf den Weg, ging, nachdem er sich die Füsse (205) gewaschen hatte, in die Halle und setzte sich an den Mittelpfeiler mit dem Gesicht nach Osten, während die Schüler an der westlichen Wand mit dem Gesicht nach Osten Platz nahmen und die Laien aus dem Dorfe an der östlichen Wand mit dem Gesichte nach Westen.

Die Ansprache, welche der Herr nun an die Gläubigen des Dorfes richtete, lautete ungefähr also: „Fünf schlimme Folgen, Hausbesitzer! entstehen aus der Vernachlässigung der sittlichen Gebote*) für den unsittlichen Menschen. Welche fünf? An erster Stelle verfällt der unsittliche Mensch der Nachlässigkeit und wird dadurch grossen Schaden an Geld und Gut leiden. Zweitens wird er einen schlechten Namen bekommen. Ferner wird er, wenn er in irgend eine gebildete Gesellschaft kommt, verlegen werden. Weiter wird er beim Sterben ratlos werden, und endlich nach seinem Tode ins Verderben gehen. Dieses sind die fünf schlimmen Folgen, Hausbesitzer! die aus der Vernachlässigung der sittlichen Pflichten entstehen."

In derselben Weise fuhr er fort, die fünf guten Folgen, welche aus der Beachtung der sittlichen

*) Gemeint sind die fünf allgemeinen Gebote, welche auch für Laien gelten: nicht zu töten, nicht zu stehlen, nicht zu lügen, keine berauschenden Getränke zu trinken, nicht der Wollust zu fröhnen.

Pflichten entstehen, ans Licht zu stellen. Die Folgen sind das gerade Gegenteil des Vorhergehenden.*)

Nachdem der Herr so bis spät in die Nacht die Gläubigen des Dorfes unterrichtet und erbaut hatte, schloss er die Versammlung und zog sich in sein Gemach zurück.

Es geschah um diese Zeit, dass Sunîtha und Varshakâra, die zwei Minister des Reiches Magadha zu Pâṭaligrâma eine Stadt anlegten als Bollwerk gegen die Vṛiji's. Bei dieser Gelegenheit wählte eine grosse Anzahl Götter ihren Aufenthalt in genanntem Dorfe. An dem Orte, wo die vornehmsten (**206**) Gottheiten sich niederliessen, fühlten sich auch die Grossen des Reiches angezogen, ihre Wohnungen zu bauen; wo die Gottheiten mittleren Ranges sich niederliessen, da bauten auch die Beamten gleichen Ranges ihre Häuser u. s. w.

Nun sah der Herr mit seinem allsehenden Auge, wie die Gottheiten sich in dem Orte niederliessen. Deshalb fragte er Ânanda, wer dort eine Stadt bauen liesse. Dieser antwortete: „Sunîtha und Varshakâra, die Minister von Magadha". Hierauf teilte der Buddha mit, was er mit seinem allsehenden Auge ge-

*) Die buddhistischen Predigten sind alle nach einem bestimmten Schnitt, ganz mechanisch und nach den Regeln einer katechetischen Mönchshomiletik zurecht gemacht. Ihr Hauptkennzeichen besteht in dem äusserst regelmässigen Ausspinnen einer alltäglichen Wahrheit. Die Regelmässigkeit, die in allen zu finden ist, bewirkt, dass sie trotz ihrer vollkommenen Unbedeutendheit lesbar sind und nicht so ermüdend wirken wie dergleichen heidnische Erzeugnisse, z. B. die Upanishads oder die Bhagavadgîtâ, welche durch unaufhörlich auf einander folgende Geistesblitze den Leser mächtig ergreifen, aber auch ermüden und oft verwirren. (Allerdings sind die buddhistischen Predigten und die brahmanischen Werke *toto coelo* verschieden, aber ihre Bestimmung ist nicht dieselbe; erstere waren zum Hören, letztere als Offenbarungen zum Studium bestimmt. J.)

sehen hatte, und fügte die Weisssagung hinzu, dass auf dieser Stelle dereinst eine blühende Haupt- und Handelsstadt, Pâṭaliputra*), sich erheben werde und dass ihr dreierlei Gefahren drohen würden: durch Feuersbrunst, Ueberschwemmung und Zwietracht.

Sunîtha und Varshakâra unterliessen nicht, dem Herrn einen Besuch zu machen und ihn für denselben Tag zur Mahlzeit mit den Worten einzuladen: „Schenke uns die Ehre, Herr Gautama! heute mit dem Clerus zu uns zum Essen zu kommen“. Die höfliche Einladung wurde angenommen. Nachdem dem Buddha angesagt worden, dass die Mahlzeit fertig sei, begab er sich mit den Seinigen nach der Wohnung der beiden Minister, wo die Mönche vorzüglich aufgenommen wurden. Nach Beendigung der Mahlzeit dankte der Herr für die freundliche Aufnahme in folgenden Versen:

An welchem Ort den Wohnsitz sich
Erwählt jemand von weisem Sinn,
Da soll bewirten er freundlich
Der Frommen, Ernsten, Keuschen Schar.

Den dort weilenden Gottheiten
Mach' er ein ziemendes Geschenk:
Denn sie preisen, wer sie preiset,
Und ehren den, der sie geehrt.

Dann lieben sie auch stets jenen,
Wie ihren Sohn die Mutter liebt:
Und wen die Götter lieb haben,
Dem wiederfähret ewig Heil.**)

(**207**) Die zwei Minister gaben dem Herrn, der inzwischen von seinem Sessel aufgestanden war, das

*) Das bekannte Palibothra der Griechen, die Hauptstadt Magadha's unter Candragupta und dessen Nachfolgern. Sie lag nicht weit von dem heutigen Patna.

**) Der Ton dieser Verse ist nicht buddhistisch, aber was man ohne Anstand übernimmt, dem stimmt man zu. Man ersieht hieraus, was an der Behauptung ist, dass der Buddha feindlich gegen den Volksglauben aufgetreten sei.

Geleite und beschlossen, dass das Thor, durch welches der Asket Gautama, wie sie ihn nannten, die Stadt verlassen würde, fortan Gautamadvâra (Gautama's Thor) heissen solle, und der Quai, von dem aus er über den Ganges setzen würde, Gautamatîrtha (d. h. Gautama's Quai oder Furt).

Am Ganges angelangt, sah der Buddha die Leute in Aufregung, einige um Kähne und Bote zu suchen, andere um ein Floss*) zu machen zur Ueberfahrt über den sehr angeschwollenen**) Fluss. Im Augenblick war der Buddha unsichtbar geworden und erschien mit der Mönchsschar am gegenüberliegenden Ufer.***)

---

*) Das Pali *kullo* wird nach der buddhistischen Auslegung durch Wanne und Floss erklärt. Darum haben wir das Wort hier mit Floss übersetzt, umsomehr als das Sanskrit *kola* im Sinne von Floss angegeben wird.

**) Der hohe Wasserstand ist eine natürliche Folge des Frühjahres.

***) Bei dieser Gelegenheit gab der Buddha einen Vers zum besten, der hier ausgelassen ist, weil er absolut unverständlich ist. Der Vers ist gänzlich verdorben. Die zweite Zeile des verdorbenen Verses mag vielleicht gelautet haben: *kullam pi jale bandhanti tinnâ medhâvino janâ*, auch ein Floss machen sie im Wasser, die verständigen Leute sind schon jenseits. Das erste Hemistich wird wohl etwas enthalten haben wie: *taranti arṇavaṃ sâraṃ setuṃ kṛitvâ na* — man kommt über den Strom durch Schlagen einer starken Brücke. Dies ist aber alles sehr unsicher und wenig befriedigend; aber es ist besser, auf die Möglichkeiten aufmerksam zu machen, als sie zu verschweigen. (Anmerk. d. Uebersetzers. Ich halte in der ersten Vershälfte *saram* für eine Glosse zu annavam, und ebenso *vissajja* (*visṛijya*) zu *katvâna*, und lese *ye taranti aṇṇavaṃ setuṃ katvâna pallalaṃ viya*, die über den Ocean setzen durch Schlagen einer Brücke, als wäre er eine Pfütze; in der zweiten Hälfte lese ich entweder *janâ* oder *jalâ* (= *jaḍâ*) im Gegensatz zu *medhâvino*. *kullam jalâ hi bandhanti*; *tiṇṇâ medhâvino janâ*: die Thoren machen ein Floss: die Weisen sind schon am jenseitigen Ufer. J.)

Darauf setzte der Herr seine Reise nach Koṭigrâma (d. h. Dorf am äussersten Ende) fort. Hier hielt er eine Ansprache an die Seinigen in folgender Weise: „Mönche! dass wir diesen weiten Weg gewandelt sind und ihn durchlaufen haben, ist eine Folge davon, dass wir die vier Hauptwahrheiten nicht erkannt (und von neuem gekannt) und erreicht haben. Welche vier?“ Hier folgen die bekannten Hauptwahrheiten.*) „Weil wir, ich und ihr, keine (208) dieser vier erkannt und erreicht haben, sind wir diesen weiten Weg gewandelt und durchlaufen. Nun aber haben wir jede der Wahrheiten erkannt und erreicht, ist der Wunsch fortzubestehen ausgerottet, verschwunden die Lust, die uns ans Dasein fesselt**); nun wird man nicht wiedergeboren.“ Nachdem der Sugata dies gesprochen, wiederholte***) er das Gesagte in Form eines Verses.

---

*) Die vier Wahrheiten sind der Heilkunst entlehnt: 1) der Arzt constatirt die Krankheit; 2) erkennt er ihre Ursache als in unreinen Stoffen, bösen Säften, *âçrava's*, oder, wie die Griechen sagen, *rheumata*, bestehend; 3) er sieht ein, dass dieselbe unterdrückt, weggeschafft werden müssen; 4) geht er zu dem Ende zu den Mitteln, medicinischen oder chirurgischen, über. Auf geistreiche Weise werden diese medicinischen Grundsätze oder Lehrsätze der Kunst angewandt, wo die Sonne in einer der Fugen, Verbindungspunkte, *sandhi's* (des Jahres) steht, wo sie also als Heiler auftritt. Bei dem *sandhi* des neuen und alten Jahres, als der Buddha die Erwachung erreicht; am 21. Juni, als er seine erste Predigt hält etc.

**) *Bhavanetti* ist, wie das Palilexicon angibt, zur Wiedergeburt führend, Sanskr. *bhavanetrî*; das Wort vernichtet *khînâ* würde eher zu der Bedeutung Strom passen, welche auch dem Sanskrit *netrî* beigelegt wird. Im folgenden Verse, der viel älter als die Prosa zu sein scheint, wird anstatt *khînâ* gebraucht *samûhatâ* d. h. ausgerottet.

***) Mutmasslich ist dies unrichtig; der Vers ist die alte Ueberlieferung und später durch Prosa ersetzt, aber als besonders heiliges Stück der Prosabearbeitung zugefügt. Die Bedeutung des Obigen ist folgende: Der Buddha (d. h. die

Eine Zeit lang blieb der Herr in Koṭigrâma und unterwiess seine Schüler in Punkten der Moral, Frömmigkeit und Weisheit. Von diesem Orte reiste er mit grosser Schar nach Nâdika, wo er seinen Aufenthalt in der Giñjakâherberge nahm.*) Dort hatte der Meister ein Gespräch über verschiedene Gläubigen, welche das Zeitliche mit dem Ewigen vertauscht hatten, und über deren Stand und Los nach dem Tode Ânanda um Aufklärung bat. Es waren: der Mönch Sâḍha, die Nonne Nandâ, die Laiin Sujâtâ, die Laien Sudatta, Kakuda, Kâlinga, Nikata, Kaṭissabha Tushṭa, Saṃtushṭa, Bhadra und Subhadra.**) Auf seine Frage erhielt Ânanda eine ausreichende und ausführliche Antwort, die in der Hauptsache darauf hinauslief, dass Sâḍha infolge des Schwindens aller Sünden (209) Erlösung und höhere Einsicht erlangt habe; dass Nandâ durch Loslösung von den fünf niederen Banden einen

---

Sonne des laufenden Jahres) hat noch nicht von neuem die Bodhi erreicht, aber sie ist schon im Dorfe am äussersten Ende und wird daher bald am Baume des Erwachens anlangen. Aber dann hört sie auf zu sein; das neue Jahr beginnt und das alte kommt nie mehr zurück. Eigentlich müsste die Sage hier am 21. März aus sein, es sei denn, dass man annimmt, die Sage würde fortgesetzt bis zum Beginne des Kalenderjahres.

*) Dies kommt im Mahâvagga VI 30, 6 erst später vor, doch offenbar an unrichtiger Stelle; auch ist die dort gebrauchte Form Nâtikâ unrichtig, weil die übrigen südlichen Quellen mit Schiefner p 285 in der Form Nâdika übereinstimmen. (Anm. d. Uebersetzers. *ñâtika* hängt wahrscheinlich mit den *jñâtaka kshattriyas* zusammen, zu denen Mahâvîra, der Nigaṇṭha Nâtaputta, gehörte.)

**) Sâḍha treffen wir 100 Jahre später auf dem berühmten Concile zu Vaiçâlî wieder gesund und munter an. Sujâtâ ist eine alte Bekannte; sie war es, die am Tage der Erwachung den Herrn mit einer goldenen Schüssel versah; nach dem Lalitavistara lebte sie in Nandikagrâma, welches also wohl identisch mit Nâdika sein wird. Von Kakuda war oben p 227 die Rede, Bhadra und Subhadra sind nur Namen derselben Person.

solchen Zustand in höheren Regionen erlangt habe, dass sie nicht mehr nötig haben werde, von dort zurückzukehren; dass auch die Uebrigen dieses Zustandes teilhaftig geworden seien, ausgenommen Sudatta, der nur drei Bande abgelegt hätte und noch einmal auf Erden als Sakṛidâgâmin sollte wiedergeboren werden, desgleichen Sujâtâ, die den ersten Grad der Heiligkeit besass.

Die Beantwortung von Ânanda's Fragen führte den Herrn zu folgender Bemerkung: „Ânanda! es ist doch wahrlich nichts seltenes, dass ein Menschenkind stirbt. Wenn du jedesmal, sobald jemand verstorben ist, den Tathagâta um desbezügliche Aufklärung fragen wolltest, würdest du ihm lästig fallen. Darum, Ânanda! werde ich dir ein Hauptstück des Gesetzes verkündigen, mit Hilfe dessen ein wohlgeratener Schüler, wenn er will, selbst mit Sicherheit bestimmen kann, ob er so weit fortgeschritten ist, dass er nicht zu befürchten braucht, in der Hölle, als Tier, im Schattenreich, in einem Zustande des Jammers wiedergeboren zu werden. Erstens muss der edelmütige Schüler einen vernünftigen Glauben an den Buddha, zweitens an das Gesetz, drittens an die Kirche haben. Auch muss er die Sitten, welche edele Menschen lieben, besitzen."

Von Nâdika machte der Herr sich auf nach Vaiçâlî, und verweilte dort im Lusthofe der Âmrapâlî. Als die Hetäre hörte, dass der Herr in ihrem*) Mangogarten verweilte, liess sie ihre schönsten Wagen anspannen und fuhr damit, selbst im allerschönsten Wagen sitzend, aus der Stadt heraus den Weg nach

*) Abweichend ist die Darstellung in Mahâvagga VI 30 insofern, als gesagt wird: „Als Ambapâlî vernahm, dass der Herr zu Koṭiggâma angekommen sei".

ihrem Garten.*) Sie fuhr (210) so weit, als der Weg dies gestattete; dann stieg sie von dem Wagen ab und ging zu Fusse**) zum Herrn. Vor ihn gelangt, setzte sie sich nach höflichem Grusse in gemessener Entfernung und wurde von ihm durch eine erbauliche Rede erleuchtet und gestärkt. Darauf lud sie den Herrn mit seiner Schar für den folgenden Tag zum Essen ein und nach stillschweigender Zustimmung entfernte sie sich mit ehrerbietigem Grusse.

Auch die Licchavi's von Vaiçâlî hatten auf die Nachricht von der Ankunft***) des Herrn sich beeilt, ihre schönsten Wagen anspannen zu lassen und selbst in einem sitzend aus der Stadt zu fahren. Einige derselben waren dunkelblau gefärbt, dunkelblau gekleidet, dunkelblau geschmückt; andere gelb, gelb gefärbt etc., wieder andere rot, rot gefärbt etc.,

---

*) Die auffällige, wiederholte Erwähnung von Wagen lässt uns vermuten, dass Âmrapâlikâ bald mit Sûryâ, der Sonnentochter, die in dem Wagen der Açvin's fährt, bald mit Rohiṇî (Aldebaran), die der Hauptstern des Wagens der Rohiṇî im Stier ist, identificirt wird. Beide konnten um so leichter identificirt oder verwechselt werden, als Sûryâ dem Mondgotte zur Braut gegeben wird, und Rohiṇî die Lieblingsgattin des Mondgottes genannt wird. Sie heisst eine Hetäre, *gaṇikâ*, weil dies Wort eigentlich „zu dem grossen Haufen gehörig, vulgär, öffentlich" bedeutet und abgeleitet ist von *gaṇa* Schar, Haufe. Nun bilden die Muttergöttinnen eine solche Schar, und da Sûryâ und Rohiṇî beide den schaffenden Sonnengott zum Vater oder Beherrscher haben, ist die *gaṇikâ* vermutlich dieselbe, wie die Muttergöttin Sâvitrî, die Sonnentochter. Âmrapâlî ist denn auch ohne Eltern, von selbst, geboren. Hardy, *Manual* p 456; Hiuen-Thsang, *Memoires* I 388.

**) Dies „zu Fuss" erinnert an das so oft von der Ushas gebrauchte *padvatî*, Fussgängerin. Auch Ushas ist die Sonnentochter. Sie ist denn auch sowohl die Morgenröte, als auch das Anbrechen des neuen Jahres jeder Zeitperiode.

***) Nach dem Mahâvagga in Koṭigrâma, nach dem Mahâparinibbâna Sutta in dem Garten der Ambapâlî.

wieder andere weiss, weiss gefärbt etc. Da fuhr Âmrapâlî den jungen Licchavi's in die Räder. Nach der Veranlassung gefragt, erklärte sie, den Herrn für den folgenden Tag zum Essen eingeladen zu haben. „Nun, Âmrapâlî", sagten die Licchavi's, „überlass uns das Mahl für 100 000 Goldstücke." Sie antwortete: „„Nein, meine Herren! und wenn ihr mir ganz Vaiçâlî gäbet, so würde ich euch ein so bedeutendes Mahl doch nicht überlassen."" Da schlugen die Licchavi's Schnippchen mit den Fingern und riefen aus: „Ach das Mütterchen*) hat uns überholt, ach das Mütterchen hat uns überflügelt."

Inzwischen setzten die Licchavi's ihre Fahrt fort. Als der Herr sie in der Ferne kommen sah, wandte er sich zu den Mönchen mit den Worten: „Mönche! wenn unter euch einige sind, die die Götter des Paradieses noch nicht gesehen haben, so betrachtet die Schar der Licchavi's; betrachtet sie und ziehet daraus den Schluss, dass die Schar der Licchavi's die Schar der Götter des Paradieses ist!"

(**211**) In derselben Weise, wie Âmrapâlî gekommen und vom Herrn empfangen worden war, brachten die Licchavi's ihre gleichlautende Einladung vor, die nicht angenommen wurde. Darauf dankten sie für die ihnen zuteil gewordenen Worte und entfernten sich mit höflichem Grusse.

Als die Nacht vorüber war, liess Âmrapâlî in ihrem Hofe die schmackhaftesten Speisen bereiten und sandte, als alles fertig war, zum Herrn, der mit seinem Zuge von Mönchen früh morgens nach der Stelle hinging, wo die Wirtin das Mahl angerichtet hatte. Nach Beendigung der Mahlzeit ergriff Âmrapâlî das Wort und sagte: „Diesen Garten schenke ich der Kirche,

---

*) Dieser Ausdruck, der scheinbar mit der Schönheit der Hetäre im Widerspruch steht, bestärkt uns in unserer Vermutung, dass sie eine der Muttergöttinnen ist.

deren Haupt der Buddha ist." Der Herr nahm die Schenkung an, stand nach einer erbaulichen Rede auf und entfernte sich.*)

---

34) Krankheit des Buddha. Ânanda vom Bösen besessen. Versuchung des Bösen. Ereignisse der letzten Monate nach der nördlichen Ueberlieferung. Geschichte der letzten Tage nach den südlichen Berichten. Mahlzeit bei Cunda. Letzte Krankheit. Bekehrung des Subhadra. Tod. Begräbnis. Verteilung der Reliquien.

Vom Hofe der Âmrapâlî zog der Herr nach Bailvadorf. An diesem Orte brachte er die stille Zeit zu, während er die Mönche rings um Vaiçâlî einquartirte**).

(212) Zu Bailva wurde der Herr sterbenskrank und nur seiner Geisteskraft und dem Gedanken, dass seine Aufgabe noch nicht erfüllet sei, war es zu verdanken, dass er nicht erlag. Als er wieder so an Kräften zugenommen, dass er sich bewegen konnte,

---

*) Unmittelbar hierauf folgt im Mahâvagga VI 30, dass der Buddha nach dem Belvederesaal im grossen Parke bei Vaiçâlî reiste. Dies kommt im Mahâparin. S., dem wir jetzt folgen, erst viel später vor, wie der Leser sehen wird.

**) Hier finden wir eine Stütze der oben p 225 ausgesprochenen Vermutung, dass die stille Zeit des Buddha ursprünglich in die Wintermonate fiel. Die Erzählung greift hier um drei Monate zurück, wie aus der gleich zu meldenden Krankheit des Tathâgata hervorgeht. Die Buddha's werden ja immer am kürzesten Tage krank. Die Störung im Gange der Geschichte, welche im Mahâvagga stattfindet, lässt sich am leichtesten aus dem Umstande erklären, dass in einigen Gegenden Neujahr auf 1. Januar, in anderen auf 1. April fiel.

setzte er sich ausserhalb des Klosters auf ein schattiges Plätzchen und sprach mit Ânanda über sein nahendes Ende. „Ich bin jetzt alt“, sagte er unter anderem, „hochbejahrt, ich habe das Lebensalter von achtzig Jahren erreicht, Ânanda! gleich einem alten Wagen schleppt sich der Leib des Tathâgata mit Mühe fort. Wenn der Tathâgata nach Unterdrückung der Wahrnehmungen die absolute Concentration des Geistes erreicht haben wird, wird der Leib des Tathâgata in seliger Ruhe sein. Alsdann, Ânanda! werdet ihr auf eurem Lebenspfade in euch selbst und in dem Gesetze Licht und Hilfe suchen müssen.“

Einstmals sprach der Herr zu Ânanda: „Nimm die Matte, Ânanda, und lass uns nach dem Câpâla-Heiligtum*) gehen, um dort den Tag zu verbringen.“

Beim Heiligtum angelangt, nahm der Tathâgata Platz und sagte: „Lieblich, Ânanda, ist Vaiçâlî; lieblich das Heiligtum Udayana; ebenso das Gautamaka-Heiligtum, und das von Sattamba, von Bahuputrâ, von Sârandadâ und Câpâla.**) Jeglicher der die vier

*) Câpâla ist eine künstliche, aber auf sprachliche Analogie gestützte Nebenform von Câpin, der Schütze im Tierkreis. Ein Heiligtum *(caitya)* wird auch das Sternbild der Fische genannt, siehe p 94. Dies Stück fehlt in Bigandet, bei dem der Tod von Çâriputra folgt: mit Unrecht, denn so weit sind wir noch nicht in der Zeit: der erste der Açvin's kann erst im März heliakisch untergehen.

**) Die Erklärung dieser Heiligtümer ist ungewiss: Udayana kann ebensogut Ausgang als Aufgang sein; im ersten Falle kann es der Widder, im letzten die Fische sein. Sattamba wäre im Sanskrit Saptâmra oder Saptâmba; das letzte: die sieben Mütter wird gemeint sein, d. h. die Plejaden, indisch *Kṛittikâ*. (Anm. d. Uebersetzers. Die officielle Zahl der Kṛittikâ's ist sechs, obschon den Indern, wie den Alten nicht unbekannt war, dass es noch einen siebenten, allerdings schwer sichtbaren Stern in den Plejaden giebt, MBh III 230, 11. Die sieben Mütter dürften

Teile der Zaubermacht (eigentlich des Zunehmens, des Wachstums) geübt und sich zu eigen gemacht hat, kann, wenn er will, ein Kalpa oder den Rest eines Kalpa bleiben. Der (213) Tathâgata nun hat sie geübt und sich zu eigen gemacht, er kann also, wenn er will, ein Kalpa oder den Rest eines Kalpa bleiben."

Trotzdem der Herr auf diese Weise solche deutliche Winke gab, konnte Ânanda es nicht verstehen. Weil Mâra sich seines Geistes bemächtigt, sagte er nicht: bleib, Herr, einen Kalpa! bleib, Sugata, zum Nutzen, Heil und Frommen der Menschen und Götter! Der Herr wiederholte seine Worte zum zweiten, zum dritten Male, aber Ânanda schwieg. Da sagte der Herr: „Geh, Ânanda! und thue, wozu du glaubst, dass die Zeit gekommen sei." Und der Schüler erhob sich, grüsste den Herrn ehrerbietig und setzte sich in gemessener Entfernung am Fusse eines Baumes nieder.

Da erschien Mâra der Böse und sagte: „Geh in vollständiges Nirvâṇa ein, Herr! geh in vollständiges Nirvâṇa ein, Sugata! die Zeit ist gekommen." Doch der Herr weigerte sich und erklärte, dass er, der Tathâgata, erst über drei Monate in vollständiges Nirvâṇa eingehen werde.**)

---

daher wohl eher die sieben *jaganmâtaras* Weltmütter sein, cf. Ind. Ant. IX p 28. J.) Bahuputra ist Söhnereich; die Erklärung unsicher; vielleicht sind auch hiermit die Plejaden gemeint, welche sonst die Bahulâ's (die Vielen) genannt werden. Dies ist wahrscheinlicher, weil Bahuputrikâ eine der Muttergöttinnen und Ammen Skanda's, also eine der Plejaden ist.

*) Anm. d. Uebersetzers. Es ging wohl etwas in des Buddha's Seele vor wie in der des Erlösers Matth. 26, 42: Mein Vater ist es nicht möglich, dass dieser Kelch an mir vorübergehe?

**) In derselben Weise oben p 99.

Während der Herr im Câpâla-Heiligtume verweilte, machte er sich frei von dem Wunsche länger zu leben. Und siehe! ein entsetzliches Erdbeben und der Lärm der himmlischen Trommeln begleitete das wichtige Ereignis. Bei dieser Gelegenheit unterrichtete der Herr den Ânanda über die acht Ursachen der Erdbeben und in anderen Gegenständen; er erzählte, dass Mâra der Böse schon früher unter des Ziegenhüters Banianbaum ihn, den Tathâgata, hatte überreden wollen, in vollständiges Nirvâṇa einzugehen, und dass Mâra diesen Versuch jetzt im Câpâla-Heiligtum wiederholt hätte. Nun richtete Ânanda die Bitte an den Herrn, noch einen Kalpa zu bleiben zum Nutzen, Heil und Frommen der Menschen und Götter. Aber der Tathâgata antwortete, Ânanda habe den günstigen Augenblick vorübergehen lassen und verschulde also selbst, wenn seine dreimal wiederholte Bitte nicht erfüllt werden könne.

Darauf reiste der Tathâgata mit Ânanda nach dem grossen Haine und (214) nahm seinen Wohnsitz im Belvedere-Saal. Er liess durch seinen treuen Schüler die Mönche zusammenrufen und hielt eine Ansprache an sie, worin er sie ermahnte, getreulich zu beherzigen, was er sie gelehrt habe. Auch teilte er ihnen mit, dass der Tathâgata über drei Monate in vollständiges Nirvâṇa eingehen werde.

Nach einer Weile zog der Herr mit einem grossen Schwarm von Mönchen nach Bhâṇḍagrâma und anderen Dörfern, wo er überall seine Lehren mit denselben Worten wiederholte, bis er nach Bhoganagara kam. Auch hier brachte er einige Zeit mit Unterweisung der Mönche zu. Von Bhoganagara begab er sich nach Pâvâ.

Hier wollen wir den Faden der Erzählung ab-

brechen, um die in der nördlichen Ueberlieferung berichtete Thatsachen*) mitzuteilen.

Nachdem der Herr 80 Jahre alt geworden, brachte er die stille Zeit im Lande der Vṛiji's im Çiṃçapâhaine, nördlich vom Bambushaine, zu. Dort wurde er gefährlich krank, aber er genas wieder. Nach seiner Genesung zog er, von Ânanda begleitet, nach dem Lande der Malla's, deren Gastfreundschaft er einen Monat lang genoss. Als er auf dem Wege zwischen Kuçinagara und dem Flusse Hiraṇyavatî einen Beweis seiner wunderbaren Kraft dadurch gab, dass er einen grossen Stein, den man in 29 Tagen nicht von der Stelle bewegen konnte, in die Luft warf und in Staub verwandelte, bekehrte er 500 Malla's.

Der Herr sprach zu Ânanda: „In kurzer Zeit, Ânanda! werde ich im Haine**) der zwei Sâlbäume das Nirvâṇa erreichen". Darauf ging (215) er zur Geierlei und von dort durch die Luft nach einem Lande hoch im Norden.

Um diese Zeit starb Çâriputra***) und unmittelbar

*) Bei Schiefner p 289.

**) Der Grund, weshalb die vier Hauptzeitpunkte und Hauptperioden des Jahres, die *sandhi's*, mit dem Wort für Hain, *vana*, angedeutet werden, ist wohl der, dass *vana* nicht allein Wald, sondern auch Wohnung bedeutet. Das indische Wort ist denn auch nichts anderes, als unser *Wohnung*. Ebenso wie bei uns Wohnung und Quartier synonym sind, so muss auch der Inder *vana* (scheinbar Wald, aber gemeint Wohnung) gleichgestellt haben mit *pada*, Standort, Quartier. Was insbesondere Veṇuvana als Zeitabschnitt betrifft, so vergleiche man Skrt *upavaiṇava* die drei Abschnitte des Tages. Es lag auf der Hand, den Bambus zur Bezeichnung zu benutzen.

***) Der Tod dieses Schülers, d. h. der heliakische Untergang des ersten der Açvin's, wird ausführlich in der barmanischen Lebensbeschreibung — Bigandet 2 p 18 ff. — beschrieben. Ob der Barmane selbst noch wusste, wer Çâriputra eigentlich ist, geht nicht hervor, aber seine Quellen

nach ihm sein unzertrennlicher Gefährte Maudgalyâyana.*) Dem Andenken Çâriputra's weihte Anâthapiṇḍika, mit Zustimmung des Herrn, ein Heiligtum.

Um diese Zeit sah der Herr den als Kind wiedergeborenen Brahmanen Kauṇḍinya auf einem Düngerhaufen spielen. Beim Anblick des Buddha wurde er gläubig und bot ihm eine Hand voll Erde an. Da sagte der Meister zu Ânanda: „Dieser Knabe, Ânanda! wird über 100 Jahre nach meinem Tode Açoka werden, der ebenso viele Heiligtümer zur Ehre meiner Reliquien errichten wird, als diese Handvoll Sandkörner enthält."

Als nun der Herr beschlossen hatte, zu verschwinden, und sah, dass Kâçyapa geeignet sei, als Lehrer aufzutreten, Ânanda aber, den Schatz des Gehörten zu bewahren**), sprach er zu Kâçyapa: „Gieb dein Lehramt nicht auf und verschwinde nicht, bevor

---

wussten es ganz gut; denn 1) wird uns berichtet, dass Çâriputra's Amme Revatî hiess, Bigandet 2, 21, d. h. der Stern ζ in den Fischen; 2) sagt der Buddha in seiner Leichenrede auf Çâriputra u. a.: „er glich einem Stiere, dessen Hörner gebrochen sind". Nun kann der Herr dies nicht so gesagt haben, denn die Buddha's sprechen keine Unwahrheit aus. Nein, er sagte dies: er glich einem Stiere (d. h. dem Führer der Herde, Leithammel), dessen Hörner gebogen sind. Das indische Wort *bhagna* bedeutet gebrochen und gebogen. Der Buddha gab zu erkennen, dass Çâriputra eigentlich ein Widder wäre, und das stimmt: die Açvin's und der Widder fallen zusammen.

*) Auch bei Bigandet 2, 26, wo der Tod sehr tragisch dargestellt ist. Da Maudgalyâyana's Tod etwas später fällt, als der seines Genossen, muss er β oder α des Widders sein.

**) Kâçyapa oder Kaçyapa ist die Dämmerung, die unmittelbar auf Sonnenuntergang folgt; er ist deshalb so vorzüglich geeignet, als Lehrer, als Mahner aufzutreten, weil die Dämmerung *Manu* heisst, und Manu bedeutet auch eben Monitor, Mentor. Dagegen hat Ânanda, Mercur oder Jupiter, als Planet eine mehr receptive Natur, insofern die Planeten nur ein von der Sonne entlehntes Licht haben.

Madhyântika *) Mönch geworden ist. Befiehl ihm, den Nâga Huluṇṭa zu bekehren, sich in Kashmir niederzulassen und die (216) Lehre dort einheimisch zu machen. **) Und du, Ânanda! überliefere die Lehre an Çâṇavâsika und befiehl ihm, die Nâgafürsten Nâṭa und Bhaṭa zu bekehren, und verschwinde nicht, bevor du die Lehre an Upagupta überliefert hast, und sage ihm, dass er nicht verschwinden solle, ehe er die Lehre an Dhîtika übergeben und diesem gesagt hat, die Lehre dem Kâlika zu übergeben." Kâçyapa und Ânanda gelobten, in Einklang mit des Meisters Wort zu handeln.

Nachdem der Herr einen letzten Blick auf Vaiçâlî geworfen hatte, begab er sich durch die Dörfer der Vṛiji's nach dem Lande der Malla's und dem nördlich von Bhogagrâma gelegenen Çiṃçapâhaine. Und siehe, die Enden des Horizontes stehen in Glut, die Erde bebt, Meteore fallen. Es waren die Anzeichen des bevorstehenden Verschwindens des Herrn.

Zwischen dem Vṛijilande und dem Flusse Hiraṇyavatî begann der Buddha Müdigkeit im Rücken zu fühlen und legte sich auf sein zu einem Kissen gefaltetes Gewand. ***) Ein Mallischer Pukkasa †) schenkte ihm ein paar baumwollene Kleider. Sobald der Herr dieselben angezogen hatte, wurde seine Farbe glänzend. „Siehe, Ânanda!" sagte er, „am

---

*) Madhyântika bedeutet Mittag im Pali; doch etymologisch ist es mehr im allgemeinen „Mittelzeit". Wir werden später sehen, dass er zum mindesten 250 Jahre alt wurde.

**) Man vergleiche das auf p 103 Note ** bemerkte, woraus man mit einiger Wahrscheinlichkeit schliessen kann, dass ein Teil der Buddhalegende ihre Gestalt in einem nördlichen Lande wie Kashmir erhalten hat.

***) Dasselbe geschah auch mit Devadatta, als er auf dem Punkte war unterzugehen, wie wir gesehen haben.

†) Name einer niedrigen Menschenklasse.

Abende, an dem ich ein Buddha wurde und an dem ich das Nirvâṇa erreiche, habe ich diese Farbe.“*)

An der Hiraṇyavatî angelangt, nahm der Herr ein Bad und ging dann über den Fluss. Zwischen dem Flusse und dem Kuçilande begannen die Schmerzen (217) im Rücken aufs neue. Da begab er sich nach dem Haine der zwei Sâlbäume, zwischen Kuçinagara im Westen und der Hiraṇyavatî im Osten. Dort setzte er sich hin und schlief ein. Sofort bogen sich alle Gräser und Bäume vor ihm, Tiere und Vögel verstummten, Sonne und Mond verfinsterten, die Erde bebte. Ânanda fragte: „Warum verschwindest du hier und nicht in einer der sechs Städte?“ „„Ânanda!““ antwortete er, „„sprich nicht so. Hier haben die sechs Buddha's**) vor mir ihren Leib verlassen und ich thue es nun als der siebente.““ Klagend rief Ânanda zur Seite seines Herrn aus: „Das

*) Da die Farbe der untergehenden Sonne als rot, rötlich angesehen werden kann, ist es erklärlich, warum die Mönche der nördlichen Buddhisten rote Gewänder tragen. *Buddha* und *mukta* laufen auf dasselbe hinaus. Ferner ist *mukta* auch untergegangen von der Sonne. Deshalb ist *buddha* die erwachte (die aufgegangene Sonne), in anderer Hinsicht das Gegenteil von *mukta*. Wir sind überzeugt, dass die allgemeine indische Auffassung von *mukta* erlöst, und *moksha* Erlösung, auf Etymologie beruht und unrichtig ist. Die wahre, ältere, alt-arische Bedeutung von *mukta* war: durch und durch erfahren, weise; von *moksha:* Weisheit. Die wahre Bedeutung ist bewahrt geblieben in dem mit *muc* identischen angelsächsischen *smûgan* (Slavisch smygati) durchdringen, woher *smeagan* gründlich untersuchen, erforschen etc. Daher kommt es, dass bei den Buddhisten *arhat* ein Meister, und *mukta* sachlich auf dasselbe hinauskommen.

**) Auch die Sonne wird von den Indern als einer der *graha's:* Planeten, betrachtet. Vollkommen mit Recht behaupten also die sechs Irrlehrer (p 195) auch Buddha's zu sein. In der kirchlichen Auffassung wird das anders dargestellt; auf die sieben officiellen Buddha's kommen wir später zurück.

Auge der Welt ist bei seinem Erlöschen grösser als vorher"*) und mit bebendem Herzen begab er sich an einen anderen Ort.

Endlich erschien der fünfzehnte Tag, an dem der Herr sterben sollte.**) Von allen Gaben, welche die Götter, Menschen etc. ihm brachten, nahm er keine an, mit Ausnahme des letzten Mahles von Cunda, dem Sohne des Tanzmeisters aus Kuçinagara.***) Ferner heilte er Ajâtaçatru von seiner Krankheit, der um Hilfe zu suchen gekommen war, tröstete Indra, der ratlos war, weil er keine Möglichkeit sah, nach des Buddha's Tode sich gegen die Geister der Finsternis zu verteidigen, und sprach auch ermutigende Worte zu Râhula, der auf die Ermahnung des Jina des Nordostens von dort herbeigeeilt war, um in den letzten Augenblicken seines Vaters zugegen zu sein. Auf die Frage Ânanda's, wie er seine Bestattung gefeiert haben wollte, antwortete er: „Wie ein Cakravartin." †)

(**218**) Das letzte wichtige Ereignis vor dem Hintritte des Tathâgata, war die Bekehrung des Subhadra, eines Mönches, der 120 Jahre zählte und im Norden am See Anavatapta wohnte. Als er sah, dass der Feigenhain in der Nähe seiner Wohnung alt ge-

---

*) Es ist eine bekannte optische Täuschung, dass der Sonnenball am Horizonte uns grösser erscheint als höher am Himmel.

**) Dieses doppelte Erlöschen wird wohl die Bedeutung haben, darzuthun, dass der mittlere Unterschied, in der Theorie, zwischen dem astronomischen Ende des Jahres im März und dem des luni-solaren Kalenderjahres 15 Tage beträgt.

***) Wer mit diesem Tanzmeister gemeint ist, ist uns unbekannt; der Tanzmeister an dem Himmel ist bei den Indern der Polarstern. Die südliche Darstellung weicht, wie wir sehen werden, etwas ab.

†) D. h. Weltbeherrscher, aber gemeint ist „wie der Discuswerfer" oder „der himmlische Raddreher", d. h. Vishṇu.

worden war, meinte er: „Nun, da ich sterben werde, ist auch dieser Hain alt geworden.“ Doch als Subhadra hierüber von einer Gottheit dahin aufgeklärt wurde, dass dies Zeichen nämlich eine Hindeutung auf das nahende Ende Buddha's sei, begab er sich nach dem Sâlhain und traf dort Ânanda. Es war nämlich der Alte in 500 Geschlechtern der Vater des Herrn *) gewesen. Aus dem Grunde liess derselbe ihn vor sich erscheinen und bekehrte ihn. Darauf wurde Subhadra Arhat und verschied noch vor dem Meister.

Der Herr zeigte die Goldfarbe seines Leibes, erhob sich sieben kleine Spannen in die Luft und sprach sieben Mal: „Seht die Goldfarbe meines Körpers: nun entschwinde ich dem Dasein.“ Das wiederholte er 24 mal und hielt dann seinen letzten Vortrag. **)

Nunmehr kehren wir zur südlichen Ueberlieferung zurück, um die Erzählung wieder dort aufzunehmen, wo wir sie abgebrochen haben.

Zu Pâwâ weilte der Herr im Mangogarten Cunda's des Schmiedes. ***) Sobald Cunda hörte, dass der Herr in seinem Mangogarten angekommen wäre, eilte er zu ihm und lud ihn mit dem Clerus auf den fol-

*) Subhadra ist das Sternbild Bhadrapadâ, oder dessen nördlichster Stern, α Andromedae, der in der That auf hoher himmlischer Breite liegt. Darum soll er denn auch so hoch im Norden wohnen.

**) Man sieht, dass Predigen, das Gesetz verkünden, vom Buddha ausgesagt dasselbe bedeutet, wie „sein Licht leuchten lassen“.

***) Cunda muss Kuppler bedeutet haben, denn das weibliche *cundî* ist Kupplerin. Damit stimmt denn, dass er ein Schmied heisst. In der Mythologie sind Schmiede z. B. die Ṛibhu's im Veda, die personificirten Zeitabschnitte des Jahres und des Tages. Mit einem anderen Bilde werden die Einschnitte oder ihre Vertreter als himmlische Aerzte vorgestellt: Açvin's, Punarvasu's, oder der Sonnengott selbst, Apollo.

genden Tag zum Essen. Diese Einladung wurde durch Stillschweigen angenommen. Am anderen Morgen in der Frühe liess der Schmied schmackhafte Speisen bereiten, auch viel Schweinebraten.*) (219) Als der Herr zur Stelle gekommen war, sagte er zu Cunda: „Von dem Schweinebraten, den du zubereitet hast, musst du mir allein vorlegen; den Mönchen musst du das andere Essen geben.“ Nach dem Essen bat er Cunda, die Reste des Schweinebratens in einer Grube zu verscharren, weil kein Wesen im ganzen Weltall diese Speise gut vertragen könne, ausser dem Tathâgata.**)

Nachdem der Herr den Schweinebraten von Cunda gegessen hatte, wurde er schwer krank, er bekam eine Blutdiarrhoe und fühlte fürchterliche Schmerzen. Er ermannte sich aber und trat in Begleitung Ânanda's die Reise nach Kusinârâ***) an. Unterwegs wollte er unter einem Baume ausruhen und sagte zu seinem Begleiter: „Komm, Ânanda! falte mein Kleid, damit ich mich niedersetze; ich bin müde.“ Nach einer

*) Dieser Ausdruck in der Uebersetzung ist nur eine Aushilfe: das Original hat *sûkara maddava*. So viel wir wissen, kommt *maddava* nur vor in der Bedeutung: Zartheit, das Weiche. Bigandet 2, 36 hat Schweinefleisch und Reis.

**) Eine Erklärung dieser scheinbar ungereimten Mythe vermögen wir nicht zu geben; aber wir vermuten, dass jedenfalls auf ein Reinigungsfest gegen Jahresschluss angespielt wird, etwa nach der Art der römischen Suovetaurilia, welche beachtenswerter Weise auch Solitaurilia heissen. Auch in Pâvâ liegt der Begriff der Reinigung, und kann zugleich eine Anspielung auf Skanda, den Sohn des Feuers, Pâvaki, darin enthalten sein. (Anm. d. Uebersetzers. In Pâvâ starb auch der Mahâvîra Nâtaputta. Die Jaina's geben den Namen mit Pâpâ wieder. J.). Ob irgend eine Beziehung zwischen Buddha's Genuss von Schweine- oder Eberfleisch und dem Monate April und dem Feste Vishṇu's, Varâhadvâdaçî besteht, wagen wir nicht zu behaupten.

***) Wir haben im Texte die Paliform gebraucht, weil wir keineswegs sicher sind, ob die Sanskritisirung in Kuçinagara richtig ist.

Weile bat er Ânanda, Trinkwasser zu holen. Ânanda aber machte wegen des trüben Wassers im Bache Einwürfe und fragte, ob er nicht lieber etwas weiter aus dem Flusse Kakutsthâ das Wasser holen sollte. Doch der Meister wiederholte seinen Befehl, worauf der Schüler ihn ausführte und zu seiner grossen Verwunderung bemerkte, dass das Wasser im Bache klar geworden war.

Zu dieser Stunde kam ein Mallischer Pukkasa*), der früher ein Anhänger von Arâla Kalâma gewesen war, zum Herrn und erzählte demselben, dass Arâla Kalâma zu der Zeit einen erstaunlichen Beweis geistiger Abstraction gegeben hätte. Nun gab der Buddha eine Probe seiner eigenen geistigen Abstraction, welche die des Arâla weit hinter (220) sich liess. Der Pukkasa war entzückt über das, was er gehört hatte, legte sofort das Glaubensbekenntnis als Laie ab, rief Jemand, dass er ein paar Stücke goldfarbener Kleidungsstücke holte, und bot sie demütig dem Herrn an. Derselbe liess sich mit einem bedecken, mit dem anderen Ânanda.**)

Nachdem der Pukkasa durch eine Predigt erbaut und erleuchtet worden war, entfernte er sich mit ehrerbietigem Grusse.

Sobald der Mann fortgegangen war, liess Ânanda die Kleidungsgarnitur dem Körper des Herrn zukommen, wodurch derselbe wie flammendes Feuer glühte. Als der Schüler seine Verwunderung darüber zu erkennen gab, belehrte ihn der Meister: „Zu zwei

*) Siehe oben p 276, Note. Bei Bigandet 2, 37 ist der ehrsame Pukkasa zu einem Prinzen von Pukkasa erhoben worden.

**) Dies steht in Widerspruch nicht nur mit der obigen nördlichen Ueberlieferung, sondern auch mit einem Verse des Mahâparin. Sutta selbst, worin gesagt wird, dass der Meister, mit dem Paare goldgelber Kleider bedeckt, die ihm der Pukkasa holen liess, goldfarben schien.

Zeiten, Ânanda, ist die Hautfarbe des Tathâgata besonders hell und klar. Zu welchen zwei Zeiten? In der Nacht, in der er die höchste Weisheit erlangt, und in der Nacht, in der er für immerdar in den Zustand des vollständigen Nirvâṇa's eingeht. Heute noch, Ânanda, in der letzten Nachtwache, zu Kusinârâ beim Upavartana (d. h. der Ort, der Punkt) im Sâlhaine des Mallalandes, zwischen den zwei Sâlbäumen*), wird das definitive Nirvâṇa des Tathâgata stattfinden. Lasset uns nach dem Flusse Kakutsthâ gehen."

Mit einer grossen Schar von Mönchen ging der Herr nach der Kakutsthâ, nahm ein Bad, richtete darauf seine Schritte nach dem Mangogarten und befahl dem ehrwürdigen Cunda**) das Obergewand zu falten, auf dem er ruhen wollte. Der Wunsch des ermüdeten Meisters wurde erfüllt und er legte sich schlafen auf die rechte Seite, mit einem Fusse über dem anderen, wie ein Löwe schläft. Aus seinem Schlummer erwacht, wandte er sich an Ânanda und erklärte ihm, dass Cunda, der Schmied, entfernt davon, durch die gelieferte Mahlzeit sich irgend eine Schuld zuzuziehen, sich im Gegenteil sehr verdient gemacht habe. In der That waren von allen (221) dem Herrn gegebenen Mahlzeiten zwei über alle anderen verdienstlich: das, welches ihm von der Sujâtâ unmittelbar vor Erlangung der Buddhaschaft gereicht wurde, und nun diese letzte von Cunda gereichte Speise.

Hierauf ging der Herr mit seiner Schar über die Hiraṇyavatî nach Kusinârâ. Dort angekommen bat er Ânanda, zwischen den beiden Sâlbäumen ein Ruhebett zurecht zu machen, mit dem Kopfende nach Norden.

---

*) D. h. der Ort am Himmelsgewölbe, der zu vergleichen ist mit dem Laubdach, das durch zwei Bäume gebildet wird, deren Zweige sich einander zubiegen, oder dem Punkte, wo das alte und neue Jahr sich gegenseitig berühren.

**) Auch Cundaka genannt, anscheinend ein anderer als der Schmied.

Ermüdet legte er sich dann auf die rechte Seite wie ein Löwe, den einen Fuss über den anderen legend.

In dieser feierlichen Stunde brachten die beiden Sâlbäume, obgleich dazu nicht die Jahreszeit war, Blumen und Früchte zum Vorschein, und bestreuten damit dem Tathâgata zu Ehren dessen Leib; himmlische Paradiesblumen und himmlisches Sandelpulver fielen aus der Luft nieder; himmlische Musiktöne liessen sich hören, und himmlische Reigen schlangen sich rund in der Luft, dem Tathâgata zu Ehren.

Da erklärte der Herr dem Ânanda, dass er durch all diese Huldigungen sich weder geehrt noch verherrlicht fühle; aber dass er geehrt und verherrlicht würde, wenn ein Mönch oder eine Nonne, ein Laie oder eine Laiin seine Gebote befolge und in Tugend wandele. Darum sollten sich seine Anhänger üben, die Gebote zu befolgen und in der Tugend zu wandeln.

Zu dieser Stunde stellte sich der ehrwürdige Upavâna mit einem Wedel fächelnd vor den Herrn.*) Der Herr vertrieb ihn mit den Worten: „Gehe fort, Mönch! stelle dich nicht vor mich!“ Hierüber zeigte sich Ânanda verwundert, weil Upavâna so lange der Wärter des Herrn gewesen war und stets in dessen Nähe gestanden hatte. Weshalb schickte der Herr ihn nun zu guter letzt noch fort? Seine Verwunderung schwand, als der (222) Herr ihm erklärte, dass jetzt zahllose

*) Einige Handschriften schreiben den Namen mit einem *ṇ*, wodurch die Erklärung ganz unsicher wird. Wir vermuten, dass der Mond gemeint ist, und dass Upavâna identisch mit dem Mönch Upananda ist, von dem auch als einem Streitsüchtigen oft die Rede ist und der sehr dem Devadatta gleicht. *vâna* ist nämlich ein Synonym von *nanda*, so dass Upavâna mit Upananda zusammenstimmt. Bigandet 2, 49 hat Upalavana, und macht in der zweiten Ausgabe eine Nonne daraus, weil er den Namen mit Uppalavaṇṇâ verwechselte; in der ersten Ausgabe hielt er mit Recht, wie aus dem Mahâparin. S. hervorgeht, den Namen für den eines Mönches. Der Name ist bei dem barmanischen Autor offenbar verdorben.

Götter zusammengekommen wären, um bei den letzten Augenblicken des Herrn zugegen zu sein, und dass dieselben nun durch den vornehmen Mönch, der vor dem Tathâgata stand, verhindert würden, den Herrn bei seinem Hinscheiden zu sehen. Darauf sprach der Herr mit Ânanda über das Besuchen von heiligen Orten. „Vier Orte", so ungefähr äusserte er sich, „soll ein Gläubiger von guter Familie besuchen und mit frommer Rührung verehren: 1) der Ort, wo der Tathâgata geboren ist; 2) wo er zu vollendeter Erkenntnis erwachte; 3) wo er zum ersten Male den höchsten Dharma predigte; 4) wo er in den Zustand des definitiven Nirvâṇa eingetreten ist. Alle, die mit gläubigem Gemüte diese heiligen Orte besuchen, werden nach dem Tode in den Himmel kommen."

Ânanda richtete folgende Fragen an den Herrn: „Wie sollen wir uns gegen Frauen benehmen?" — „„Sie nicht ansehen, Ânanda!"" „Aber wenn man sie sieht, wie dann?" — „„Sie nicht anreden, Ânanda!"" „Und wenn man sie anreden muss, wie dann?" — „„Dann soll man sich mit Vorsicht rüsten, Ânanda!""

Darauf fragte Ânanda, wie die Mönche des Tathâgata Leiche behandeln sollten. „Bekümmere dich nicht darum, Ânanda!" war die Antwort, „welche Ehren man der Leiche des Tathâgata erweisen wird, sondern verlege dich mit ungeschwächtem Eifer auf das Gute. Es giebt genug verständige Menschen unter den Baronen, Brahmanen und Bürgern, welche an den Tathâgata glauben und für seine Leichenfeierlichkeit sorgen werden." „„Wie sollen die es aber machen?"" fragte der Schüler. „Sie werden", war die Antwort, „die Leiche des Tathâgata behandeln, als wäre es die eines weltlichen Herrschers. Sie werden die Leiche erst in neues Leinen wickeln, dann in Baumwolle und dies 500 mal wiederholen; darauf sie in einen metallenen*)

*) Im Text steht *ayasa*, ruhmlos. Wir nehmen an, dass

Sarg mit Oel legen, und diesen in einen anderen (223) metallenen Sarg stecken; dann einen Scheiterhaufen von allerlei wohlriechenden Stoffen errichten, darauf die Leiche des Herrschers verbrennen und alsdann auf einem Kreuzwege einen gewölbten Grabhügel für den Herrscher herstellen. Ebenso wird man mit der Leiche des Tathâgata verfahren.“ Dieser Unterweisung fügte der Herr noch hinzu, dass vier Personen Anspruch auf einen Grabhügel nach ihrem Tode haben: ein vollendeter Tathâgata, ein Pratyekabuddha, ein Schüler des Tathâgata und ein weltlicher Herrscher.**)

Er versäumte nicht, ausdrücklich zu erklären, dass alle, die ein gläubiges Gefallen an solchen Grabhügeln (*stûpa's*) kundgäben, in den Himmel kommen würden.

Nach dieser Unterredung wurde Ânanda's Gemüt durch den Gedanken traurig gestimmt, dass er noch so viel zu lernen hätte, und dass der gute Meister bald in den Todesschlaf sinken würde. Er ging ins Kloster und weinte, indem er sich an der Balustrade festhielt. „Wo ist Ânanda?“ fragte der Herr. Als man ihm sagte, dass Ânanda nach innen gegangen war, liess der Meister ihn rufen und sprach ihm Mut zu: „Traure nicht, Ânanda! habe ich dich nicht klar gelehrt, dass wir von allem, was uns lieb und teuer, scheiden müssen? Da alles, was entstanden und zusammengesetzt ist, der Vergänglichkeit unterworfen ist, ist es unvernünftig zu wünschen, dass so etwas nicht vergehen solle. Du hast lange dem Tathâgata treu

---

die ursprüngliche Lesart *âyasa* eisern, metallen ist. Das scheint befremdend, ja ungereimt, ist es aber in Wirklichkeit nicht; erstens weil in der ältesten Zeit Begraben neben Verbrennen bestand, zweitens weil in der mythischen Vorstellung der Cakravartin (Vishṇu) unter dem metallenen Himmelsgewölbe ruht. Nach Hiuen-Thsang in St. Julien *Voyages des Pèlerins Bouddhistes* 2, 343 ist es eine goldene Kiste.

**) Natürlich bestanden solche heilige Grabhügel schon tausend Jahre für die älteren Buddha's.

und ehrlich gedient; dadurch hast du dir Verdienste erworben. Strebe eifrig darnach und du wirst bald von dem Schmutze der Leidenschaften befreit werden."

Darauf richtete der Herr das Wort an die Mönche, um sie zu belehren, dass alle Vollendet-weisen auch in der früheren Zeit ihre Wärter gehabt hatten, ebenso treue wie Ânanda. Auch in der Zukunft wird das der Fall sein. Ferner verbreitete er sich lobend über Ânanda, der klug wäre und vier seltene Eigenschaften besässe. Denn jede Versammlung von Mönchen, die Ânanda besuchte, geriete über sein Benehmen und die (224) Art, wie er den Dharma vortrüge*), in Entzücken, alle wären unersättlich, bis Ânanda schwieg. Ebenso erginge es auch in gleichem Falle jeder Versammlung von Nonnen. Dieselben vier seltenen Eigenschaften hat auch ein weltlicher Herrscher, der durch sein Benehmen und seine Rede denselben Eindruck wie Ânanda auf eine Versammlung von Baronen, Brahmanen, Bürgern und Asketen mache.**)

Nachdem der Herr ausgeredet hatte, sagte Ânanda: „Herr! gehe doch nicht bei diesem unansehnlichen, abgelegenen Städtchen in die ewige Ruhe ein. Es giebt ja noch andere grosse Städte wie Campâ, Râjagṛiha, Çrâvastî, Sâketa, Kauçâmbî und Benares***),

---

*) Ânanda ist klug; das ist eine Anspielung darauf, dass Merkur die Namen *Budha*, *Jña* etc. führt, welche alle klug, verständig bedeuten. Er ist in seinem Benehmen liebenswürdig, weil er *Saumya* heisst, d. h. Sohn des Mondgottes, und „freundlich, lieb".

**) Dieser scheinbar aus der Luft gegriffene Vergleich zwischen Ânanda und einem Herrscher kann keinen anderen Sinn haben, als versteckt anzudeuten, dass einer der Namen des Merkur oder Jupiter auch König bedeuten muss. Wir glauben, dass dies Wort *budha*, *budhâna*, oder eine andere Ableitung von *budh* ist, das etymologisch unserem *Gebieter* entspricht.

***) Von diesen Städten meldet auch die nördliche Ueberlieferung, siehe oben p 277.

wo viele begüterte Ritter, Brahmanen und Bürger wohnen, die dem Tathâgata geneigt sind und für des Tathâgata feierliche Bestattung Sorge tragen werden.“ Der Meister erwiederte: „„Sprich nicht so, Ânanda! In früherer Zeit herrschte hier ein mächtiger und gerechter Fürst, Sudarçana der Grosse. Dieses Kusinârâ war seine Hauptstadt unter dem Namen Kusâvatî, wohlhabend, blühend und dicht bevölkert wie Âlakamanda*) von Yaksha's. Geh, Ânanda! in Kusinârâ hinein und teile den (225) dort wohnenden Malla's mit, dass in der letzten Nachtwache das Hinscheiden des Tathâgata stattfinden**) wird.““

Ânanda führte den ihm gewordenen Befehl aus. In der Stadt angelangt, fand er die Malla's aus irgend einem Grunde auf dem Rathause vereinigt. Er teilte ihnen das bevorstehende definitive Nirvâṇa des Tathâgata mit und drang darauf, dass sie nicht zögern sollten mitzukommen, wenn sie später keine Reue fühlen wollten. Als die Malla's die Trauerbotschaft hörten, gaben sich Männer und Frauen ihrem Kummer hin und eilten zum Sâlhaine, um nicht zu spät zu

*) Sanskr. Alakâ, die Residenz des Kubera, des Gottes des Reichtums und Beherrschers der nördlichen Himmelsgegend. Der Vergleich soll andeuten, dass Kusinârâ und Alakâ identisch sind. Hinsichtlich der Lage herrscht Verwirrung; eigentlich liegt Alakâ auf Erden irgendwo beim Nordpol, aber auf den Himmel übertragen wird die Sache anders, da die Sonne im Winter eben nicht im Norden steht. Einen anderen Grund zur Verwirrung bietet das zweimalige Nirvâṇa des Buddha, das erste gegen Neujahr, das zweite gegen Ostern. Auch bei den Römern kannte man zweierlei Anfang des Jahres. Dass in der alten Zeit auch bei ihnen das Jahr mit Ende März begann, geht aus den Namen der Monate hervor, und ebenso wie bei ihnen der kürzeste Tag in den December d. h. den zehnten Monat fällt, so hat auch der Buddha die zehn *vâsa's*, und Vishṇu zehn Avatâra's, weil die Sonne im zehnten Monate (nach dem Jahresanfang im Frühjahr) beinahe gänzlich erloschen ist.

**) Nach dieser Reaction beginnt man den Tag und also auch das Jahr mit Sonnenaufgang.

kommen. In der richtigen Erwägung, dass es viel zu viel Zeit nehmen würde, sie alle einzeln vorzuführen, teilte Ânanda sie in Familien ein und liess sie auf diese Weise dem Herrn ihre ergebenste Aufwartung machen.

Zu dieser Zeit nun wohnte in Kusinârâ ein Mönch, Namens Subhadra. Auf die Kunde von dem bevorstehenden Ereignisse beschloss derselbe, sich so von dem „Asketen Gautama" unterrichten zu lassen, dass alle Zweifel bei ihm aufhörten. Denn er hatte den festen Glauben, dass der „Asket Gautama" dazu im Stande wäre. Er begab sich nach dem Sâlhaine und teilte Ânanda sein Verlangen mit. Dieser wies ihn ab mit den Worten: „Nein, Subhadra! daraus kann nichts werden. Falle doch dem Tathâgata nicht lästig, der Herr ist müde." Dasselbe wiederholte er dreimal, bis der Herr den Wortwechsel hörte und Ânanda befahl, den Subhadra vorzulassen. Vor den Herrn geführt, sagte Subhadra nach Austausch der gewöhnlichen Anstandsformen, dass die bekanntesten Sektenführer, wie Pûraṇa Kâçyapa und die fünf übrigen, alle nach ihrem System eine Lehre bekännten, aber nicht alle dieselbe, und dass einige diese bekännten und andere nicht. Der Herr führte ihm zu Gemüte, dass man die verschiedenen Ansichten auf sich beruhen lassen könne, und dass er bereit wäre, Subhadra im Gesetze zu unterrichten. „In jeder religiösen Lehre", sagte er, „in der der edle, achtfältige Pfad nicht gefunden wird, giebt es auch keinen ersten, keinen zweiten, keinen dritten, keinen vierten Asketen.*) In dieser meiner religiösen (226) Lehre aber wird der edle achtfältige Pfad gefunden; in ihr hat man einen ersten, einen zweiten, einen dritten, einen vierten Asketen. Eitel sind die Disputationen mit anderen As-

*) Erklärt durch: Asket vom ersten, zweiten, dritten, vierten Range.

keten, und wenn die Mönche nur gut im Handel und Wandel sind, wird die Welt keinen Mangel an Arhat's haben.

„Im neunundzwanzigsten der Jahre stand ich,
Als ich das Heil suchend der Welt entsagte;
Und es verfloss mehr als ein halb Jahrhundert,
Seitdem ich entsagte der Welt, Subhadra!
Inmitten wahrhaften Gesetzes stehend —
Von welchem fern keine Asketen möglich."

Subhadra war so hingerissen von der aussergewöhnlich klaren und fasslichen Weise, in der der Herr sein Gesetz geoffenbart hatte, dass er sofort das Glaubensbekenntnis ablegte und bat, zum Geistlichen geweiht zu werden. Obschon andere Convertiten aus anderen Sekten vier Monate zu warten haben, bevor sie zu Geistlichen geweiht werden, wurde Subhadra von dieser Vorschrift dispensirt und auf Befehl des Herrn von Ânanda zum Geistlichen geweiht. Subhadra war also der letzte der Schüler, die den Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehen haben.*)

In den letzten Augenblicken gab der Herr seinen Schülern einige Lehren, wie sie sich unter einander zu betragen hätten und sagte zum Schlusse: „Mönche! nun habe ich euch nichts mehr zu sagen, als dass alle zusammengesetzte Dinge**) dem Alter unter-

*) Wie oben schon bemerkt wurde, ist Subhadra ein Stern in Bhadrapadâ, also nicht das letzte Mondhaus vor Açvinî. In Anbetracht aber, dass das letztere Revatî eine Frau ist, bleibt es doch wahr, dass Subhadra der letzte männliche Schüler ist. Nach einem Berichte der nördlichen Buddhisten bei Schiefner p 293 stirbt er sofort, nachdem er Arhat geworden ist. Auch dies ist vollständig richtig; denn noch vor dem Ende des Jahres, vor dem Nirvâṇa des Herrn, geht Bhadrapadâ unter. Hiuen-Thsang berichtet dasselbe in *Voyages des Pèlerins Bouddhistes* II 339.

**) Mehr über diese Worte sogleich.

worfen sind: Strebet unermüdet!" Dies war das letzte Wort des Tathâgata.*)

(227) Darauf gelangte der Herr in das erste Stadium der tiefen Meditation, daraus sich erhebend in das zweite, daraus in das dritte, daraus in das vierte, daraus auf den Standpunkt der Unendlichkeit der Welt, daraus auf den Standpunkt der Unendlichkeit des Erkenntnisvermögens, daraus auf den Standpunkt des Nichts, daraus auf den Standpunkt des Nicht-Bewussten-und-doch-nicht-Unbewussten, daraus auf den Standpunkt der Unterdrückung des Fühlens des Bewusstseins.**)

Da sagte Ânanda zu Anuruddha: „Der Herr ist entschlafen, Anuruddha!" „„Nein, Ânanda! der Herr ist nicht entschlafen, er hat den Standpunkt der Unterdrückung des Fühlens des Bewusstseins erreicht.""

Darauf erhob sich der Herr von dem Standpunkte der Unterdrückung des Fühlens des Bewusstseins und gelangte zu dem des Nicht-Bewussten-und-doch-nicht-Unbewussten, von da zu dem des Nichts, von da zu dem der Unendlichkeit des Erkenntnisvermögens, von da zu dem der Unendlichkeit der Welt, von da kam er zu dem vierten Stadium der tiefen Meditation, von da zu dem dritten, von da zu dem zweiten, von da zu dem ersten; von da zum zweiten, von da zum dritten, von da zum vierten; aus dem vierten Stadium der tiefen Meditation sich erhebend ging der Herr in das definitive Nirvâṇa ein.***)

*) Hiuen-Thsang in *Voyages des Pèlerins Bouddhistes* I 341 berichtet, dass die letzten Worte des Herrn zu der Menge gewesen seien: „Sagt nicht, dass der Tathâgata für immer ins Nirvâṇa tritt. Der Körper des Dharma wird ewig, unveränderlich bleiben. Ueberlasst euch nicht der Trägheit und suchet die Mittel zum Heile!"

**) Alle diese Stadien werden concret als bestimmte Welten oder Himmel aufgefasst, worüber später mehr.

***) Beachtenswert ist, was bei Schiefner p 293 über die letzten Augenblicke mitgeteilt wird: Der Bhagavant zeigt die

Und in demselben Augenblicke entstand ein furchtbares, entsetzliches Erdbeben und der Lärm der himmlischen Trommeln liess sich hören.

Und in demselben Augenblicke sprach Brahma den Vers:

Es werden ihren Leib lassen alle Wesen in dieser Welt,
Wie dieser unser Lehrmeister, der ohne Gleichen in der Welt,
Tathâgata der Machtvolle, Erleuchtete, verblichen ist.

Und Indra sprach den Vers:

Ach! es vergeht jedes Product, leidend Wachstum und Untergang,
Entstehen erst, dann Auflösung: Ruhe ist seine Seligkeit.*)

(228) Auch Anuruddha und Ânanda sprachen passende Verse.

Goldfarbe seines Körpers, erhebt sich sieben kleine Spannen von seinem Sitze gegen den Himmel, spricht sieben Mal: „Sehet die Goldfarbe meines Körpers! Nun entschwinde ich dem Dasein." Das wiederholt er vierundzwanzig mal und hält dann seinen letzten Vortrag.

*) Diese Verse verraten sich durch den in ihnen enthaltenen Unsinn als Veränderung anderer, die wir aber nicht in ihrer ursprünglichen Form herzustellen vermögen, obschon wir sehen, dass Veränderungen angebracht sind, dass mit den verschiedenen Bedeutungen von *saṃskâra* gespielt wird. Selig ist hier aus zwei Gründen unmöglich, 1) weil ein fühlendes Subject vorausgesetzt wird und die *saṃskâra's* sind Objecte; 2) weil selig im Widerspruch steht mit dem vorausgehenden ach. Die Veränderungen wird Jemand vorgenommen haben, der einen ihm bekannten Vers für metaphysische Spitzfindigkeiten zustutzen wollte. Er wird wohl *saṃskâra* als Eindrücke gefasst haben, was aber nicht gemeint ist. Kurzum, die Strophe giebt einen erträglichen Sinn, wenn man liest: für *uppajjitvâ uppajji hi* oder *uppajjatha;* für *vûpasamo sukho: vyuparamo dhuvo.* Dann ist zu übersetzen: „Nicht bleibend, ach! sind die Producte, deren Natur es ist, zu entstehen und zu vergehen. Da sie nach vorhergehender Entstehung vernichtet werden, ist es sicher, dass sie aufhören werden zu bestehen."

Unter den Mönchen gaben sich diejenigen, welche noch für Gemütsbewegungen empfänglich waren, ihrem Schmerze hin und jammerten laut, während die übrigen ruhige Fassung an den Tag legten, da sie überzeugt waren, „dass alle Producte nicht bleibend sind." Anuruddha hielt eine passende Ansprache an die Mönche, an erster Stelle an Ânanda.*)

Nachdem Anuruddha und Ânanda den Rest der Nacht (und des Frühmorgens) in erbaulichen Gesprächen mit einander zugebracht hatten, befahl Anuruddha dem Ânanda, nach Kusinârâ zu gehen, um den dortigen Malla's die Nachricht von des Herrn Verscheiden zu überbringen.

Zu derselben Zeit waren die Malla's aus irgend einem Grunde im Rathaus versammelt. Als sie die von Ânanda gebrachte Kunde gehört, gaben sich Alle, Männer und Frauen, ihrem Schmerze hin und jammerten laut.

Sofort erteilten die Malla's ihren Dienern Befehl, Räucherwerk und Kränze, sowie auch Tanzmusik zu beschaffen, und als dies geschehen war, zogen sie nach dem Sâlhaine, wo des Herrn Leiche ruhte. Mit Tanz, Gesang, Musik, Kränzen und Räucherwerk ehrten sie die Leiche, (229) schlugen Zelte auf, wanden runde Blumenguirlanden und verbrachten so den Tag.

Eine Woche lang dauerten die Festlichkeiten. Am

*) Anuruddha tritt hier sofort als Stellvertreter des Herrn auf; er muss also auf eine oder andere Weise mit Mahâkâçyapa identificirt werden. Nun ist Kâçyapi, was sich sachlich nicht von Kâçyapa unterscheidet, ein Name Anûru's, der Morgendämmerung. Anuruddha hängt nicht etymologisch, aber dem Klange nach mit Anûru zusammen, während Aniruddha bei den Nördlichen sonst *mahân âtmâ* (dasselbe wie *buddhi*, Verstand, Erwachung) genannt wird. Auf diesen *mahân* enthält das Mahâ als Beiname Kâçyapa's eine Anspielung. Aniruddha in der Rolle des Morgenrots heisst denn auch Ushâpati, Herr der Frühe, der Dämmerung. In der mythologischen Sprache: Gemahl der Aurora.

siebenten Tage wurde die Leiche von acht der angesehensten Malla's nach einem östlich von der Stadt gelegenen Heiligtum der Malla's, welches Mukuṭabandhana (d. h. Kronband) hiess, gebracht. Auf die Frage, wie man die Leiche des Tathâgata behandeln solle, erklärte Ânanda: „Ebenso wie die eines weltlichen Herrschers" und gab Anweisungen übereinstimmend mit dem, was der Herr gesagt hatte, wie dies geschehen solle. Seine Anordnungen wurden sofort ausgeführt.*)

Zu derselben Zeit war Mahâkâçyapa mit einer grossen Schar von 500 Mönchen auf dem Wege von Pâvâ nach Kusinârâ. Während er unter einem Baume ausruhte, sah er in der Ferne einen Âjîvaka kommen, der mit einer Paradiesblume auf dem Wege von Kusinârâ nach Pâvâ war. Kâçyapa rief ihm zu: „Werter Herr! hast du meinen Herrn gesehen?" „„Ja, werter Herr! heute vor einer Woche ist der Asket Gautama verschieden; von dort habe ich die Paradiesblume mitgebracht."" Ferner erzählte er, dass einige Mönche, die noch Gemütsbewegungen zugänglich waren, wehklagten, und die anderen nicht.

Zu derselben Zeit setzte sich ein alter Mönch, Subhadra genannt, in die Versammlung**) und sprach

*) Nachdem die Leiche des Tathâgata in einen Sarg gelegt war, stieg Aniruddha auf zum Palaste der Götter und brachte der Mâyâ die Nachricht von ihres Sohnes Tod. Sofort eilte sie mit zahlreicher Begleitung himmlischer Wesen zu der bewussten Stelle zwischen den beiden Sâlbäumen und erging sich in lautem Wehklagen. „Es ist vorbei mit dem Glück der Menschen und Götter" rief sie aus; „das Auge der Welt ist gebrochen!" Da öffnete sich durch die göttliche Macht des Tathâgata der Sarg von selbst, während der Tote sich aufrichtete und mit freundlicher Stimme zu seiner Mutter sagte: „Du bist sehr gut gewesen, von so weit her zu kommen. Ihr Alle, die ihr das Gesetz achtet, höret auf, euch so dem Schmerze hinzugeben." So erzählt Hiuen-Thsang in *Voyages des Pèlerins Bouddhistes* II 343.

**) Dies passt nicht recht zu den früher p 288 mitge-

zu den Mönchen: „Trauert nicht! wir sind glücklicherweise den grossen Mönch los. Wir waren unterdrückt*), als wir immerfort (230) hören mussten: dies ziemt sich und dies ziemt sich nicht. Aber jetzt werden wir thun, was wir wollen, und unterlassen, was wir nicht wollen.**)“

Darauf erinnerte Kâçyapa die Mönche an die weisen Worte des Meisters, dass man von allem, was einem lieb und teuer ist, scheiden muss etc.

Zu derselben Zeit machten sich drei der angesehensten Malla's daran, den Scheiterhaufen zu entzünden***), aber es gelang ihnen nicht. Die Ursache davon lag nach Anuruddha's Erklärung darin, dass der Scheiterhaufen des Herrn sich nicht entzünden werde, bevor Kâçyapa die Füsse des Herrn mit seinem Haupte begrüsst hätte.

So war es auch. Sobald Kâçyapa mit den fünfhundert Mönchen zur Stelle gekommen war und seine

---

teilten. Dasselbe kommt wörtlich im Cullavagga II 2 vor, wo der Zeitpunkt etwas später verlegt wird.

*) Eigentlich steht da im Unglück, bedrückt, verfinstert (durch das grössere Licht der Sonne). Gedrückt, gequält, *pîḍita* mit seinen Synonymen, ist ein stehender Ausdruck, der von einem Sternbild, in welchem die Sonne steht, gebraucht wird.

**) Diese Worte Subhadra's scheinen hier sehr wenig angebracht. Im Cullavagga a. a. O. beruft sich Kâçyapa auf sie, um mit mehr Recht auf die Abhaltung eines Conciles dringen zu können. Auf der anderen Seite ist auch noch zu bemerken, dass Subhadra schon vor dem Herrn stirbt, siehe oben p 289. Dieser auffällige Umstand mag die Veranlassung gewesen sein, dass man die Rede des Subhadra verstellt hat; aber ohne Grund: Subhadra wird jedes Jahr aufs neue geboren und erlöst.

***) Es steht da *âlimpeti* schmieren; doch das wird eine unrichtige Umschreibung von Prâkṛit *âlippeti* oder *âḍippeti* Sanskrit *âdîpayati* sein. So wie auch *âlimpana* für *âḍippana*, Sanskrit *âdîpana* in Milinda Pañha 43, vergleiche dazu Trenckners Anmerkung.

Huldigung dargebracht hatte, entbrannte der Scheiterhaufen des Herrn von selbst.

Nach der Verbrennung wurden die Reliquien des Herrn von den Malla's von Kusinârâ nach dem Rathause gebracht, wo sie hinter einem Gitter von Speeren und einer Hecke von Bogen eine Woche lang ausgestellt und mit Tanz, Gesang, Musik, Kränzen und Räucherwerk geehrt wurden.

Kaum hatte der König von Magadha, Ajâtaçatru, vernommen, dass der Herr zu Kusinârâ in die ewige Ruhe eingegangen war, so sandte er einen Boten ab, um von den dortigen Malla's einen Anteil an den Reliquien zu erbitten, weil er selbst ein Kshattriya wie der Herr wäre, und weil er die Absicht hegte, für die Reliquien einen Grabhügel (*stûpa*) zu errichten. Dasselbe Verlangen stellten die Licchavi's von Vaiçâlî, die Çâkya's von Kapilavastu*), (231) die Buli's von Allakappa, die Koḍya's von Râmagrâma und die Malla's von Pâvâ. Auch ein Brahmane von Veṭhadvîpa forderte einen Anteil, weil er ein Brahmane wäre.

Anfänglich waren die Malla's von Kusinârâ nicht geneigt, den Wünschen zu genügen und sagten zu den Scharen der Mönche und Laien: „der Herr ist auf dem Boden unseres Dorfes in die ewige Ruhe eingegangen; darum haben wir nicht die Absicht, etwas von den Reliquien abzugeben.“ Doch auf Rat des Brahmanen Droṇa, der den Malla's das Unziemliche eines Streites über die Reliquien des Buddha, der ihnen immer Verträglichkeit gepredigt hatte, vorhielt, änderten sie ihre Ansicht. Droṇa wurde mit der Verteilung beauftragt, die er bereitwillig übernahm. Für sich verlangte er nichts als die Urne, worüber er einen Stûpa zu bauen wünschte.

Die Maurya's von Pippalivana sandten nun auch einen Boten, um einen Anteil an den Reliquien zu

*) Das zerstört war.

verlangen, aber die Verteilung hatte schon stattgefunden, so mussten sie sich mit den Holzkohlen begnügen.*)

Alle, die einen Anteil an den Reliquien erhielten, führten ihre Absicht aus und errichteten in ihrem Lande eine Grabkapelle. So thaten auch Droṇa und die Maurya's; ersterer für die Urne, letztere für die Holzkohlen.

In einem Verse wird gesagt, dass die Gebeine (oder der Leichnam) des Sehers acht *droṇa's* **) betragen habe. Davon wurden sieben *droṇa's* in Jambudvîpa verehrt, und eins in Râmagrâma von den Nâga's.***) Ein Augenzahn wird von den Göttern verehrt, ein anderer in der Stadt der Gândhâra's, ein dritter im Reiche Kaliṅga, der vierte von den Nâga's.

KAPITEL II.

Betrachtungen über die Buddhalegende.

Nachdem wir im vorausgehenden Kapitel die Legende so ausführlich behandelt haben, als nötig schien, um den Leser instand zu setzen, sich ein selbständiges Urteil über die Art derselben zu bilden, werden wir

*) In der Hauptsache stimmen die nördlichen Ueberlieferungen mit dem Obigen überein, *Asiatic Researches* XX 316.

**) Ein Inhaltsmass; eigentlich ein Eimer, Kufe, Trog. (Anm. d. Uebersetzers. Nach Kalpasûtra p 101, Note 9 ist das Volumen eines ausgewachsenen Menschen ein droṇa. Die acht *droṇa* Reliquien sind verdächtig; es sieht so aus, als wenn der Name des Verteilers derselben, Droṇa, irgend zu einer Verwechselung Veranlassung gegeben hätte oder erst aus dem Masse selbst hergeleitet wäre.)

***) *Nâga* bedeutet Schlange, Nix, Gnom, Bergbewohner und Elephant.

nun unsere eigene Ansichten über das Wesen des Buddha mitteilen.

Wenn man annimmt, dass die Legende historische Bestandteile enthält, muss man gleichzeitig, sofern man nicht auf beiden Seiten hinkt, anerkennen, dass schier alle Momente, von der wunderbaren Geburt angefangen, lauter Erdichtungen, eine Zusammenstellung grober Unwahrheiten sind. Doch wir sind mit dem besten Willen der Welt nicht imstande gewesen, eine einzige Unwahrheit zu entdecken. Lesen wir ohne Vorurteil aufmerksam die Berichte von der übermenschlichen Macht, mit der der Herr Wunder that, so sehen wir klar und deutlich ein, dass alles buchstäblich wahr ist. Obschon die Erscheinungen*), welche der Gott des Tages in seinem unermüdlichen Laufe hervorbringt, nicht alle gleich bedeutend und einige mehr alltäglich sind, so sind sie doch alle ohne Unterschied vollkommen in Uebereinstimmung mit dem unveränderlichen Dharma der Natur und gleichzeitig unnachahmbar für den Menschen. Ueber unserer menschlichen Macht stehend, liefern sie den Beweis von der übermenschlichen Macht desjenigen, der sie hervorbringt.

Wenn man erst die Ueberzeugung erlangt hat, dass die in der Legende mitgeteilten Begebenheiten in allen Teilen wahr sind, kommt man notwendig zu dem Schlusse, dass die unläugbare Wahrheit der Legende, nach Abzug von Kleinigkeiten (233), nicht diejenige der Geschichte, sondern der natürlichen Mythologie ist, was darauf hinausläuft, dass der Buddha

*) Das Wort Mirakel bedeutet eigentlich auch nichts anderes, als ein Schauspiel, etwas das man anstaunt; das kann etwas fremdartiges, seltsames, braucht aber nichts übernatürliches zu sein. Der Begriff übernatürlich ist dem Inder fremd; es giebt dafür kein Wort in seiner Sprache; doch kennt er etwas übermenschliches, abnormales, seltsames.

der Sage ein mythisches Gebilde ist, das nicht mehr die Züge des Stifters der Sekte, sofern ein Solcher bestanden haben mag, trägt.

Wenn wir von Mythen reden, so meinen wir damit keine willkürlich ausgedachten Erzählungen, sondern echte Naturmythen, deren Wahrheit zwar nicht von der Art der historischen, aber auch keine geringere ist. Welchen Wert auch die Geschichte einzelner Menschen, Staaten und Völker haben mag, an Sicherheit steht sie hinter der Mythologie zurück: denn die Ereignisse der ersteren kehren nicht wieder, können also keiner Prüfung unterworfen werden, während die Naturerscheinungen, die den Gegenstand der Mythendichtung bilden, sich immer und regelmässig wiederholen. Allerdings haben wir in der Entzifferung der eigenartigen Sprache der Mythologie noch wenig Fortschritte gemacht und können daher ihre Worte leicht missverstehen, wie die jeder fremden Sprache; aber hat man einmal den Sinn erfasst, dann hat man auch die Mittel, über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dichterischer Darstellungen von Naturereignissen eine bestimmte Meinung zu äussern, was in geschichtlichen Dingen längst nicht immer der Fall ist.

Wer sagt, dass der Buddha, wie er uns dargestellt wird, eine mythische Persönlichkeit ist, erkennt zu gleicher Zeit an, dass er ein göttliches Wesen ist. In der That, er ist der höchste der Götter, wie er selbst mit Recht von sich aussagt; dass er menschenähnlich dargestellt wird, ist selbstredend, das geschieht bei allen Göttern. Er ist Mensch, d. h. er ist sterblich, und Gott zugleich, eben wie alle anderen Götter. Die Götter sind unsterblich, insofern ihr Wesen unveränderlich ist; aber sterblich, insofern sie geboren werden, Vater und Mutter haben, Kinder zeugen etc. Alles was geboren wird, muss einmal sterben: das ist das Grunddogma nicht nur des Buddhismus, sondern des ganzen Heidentums, in Indien sowohl als

in Europa. Jeden Tag, jedes Jahr, jede neue Weltperiode wird die Sonne geboren und stirbt, ist daher insofern sterblich. Aber von demselben Gotte glaubt man, dass er es immer gethan habe und noch thun werde. Die Buddha's (234) sind unzählbar. Insofern ist das göttliche Wesen unsterblich. Seine Erscheinungsformen sind zahllos, sein Wesen ist eins. Die Zeit ist ewig, aber jeder Teil der Zeit ist endlich; oder, wie die Inder sagen, die Gottheit ist ewig, aber ihre *avatâra's* oder *aṃça's* (Teile) sind endlich. Dass der Buddha solch ein *avatâra* ist, und zwar des Sonnengottes und Zeitmessers Vishṇu, ist den Indern sehr wohl bekannt.*)

Die Doppelnatur der Götter in Verbindung mit einer Eigentümlichkeit der alten Sprache führte zu einer besonderen Anwendung. Die meisten Wörter nämlich, welche den Begriff Mensch oder Person ausdrückten, bedeuteten auch Mann, Held. Bei mächtigen Wesen, wie der Sonne, dem Sturm, lag es nun auf der Hand, sie in ihrer endlichen Form als Helden auftreten zu lassen. Der Sonnengott speciell war ein wohlthätiger Held der zum Nutz und Frommen der Menschheit Ungeheuer, Geister der Finsternis vertrieb und im Allgemeinen die Ursache von Wohlfahrt und Gedeihen ist. Wiederholentlich werden Vishṇu, Indra und andere Götter M ä n n e r genannt, und dass dies nicht nur bei den Indern der Fall war, geht unter anderem auch aus dem althochdeutschen Wessobrunner Gebet hervor:

Dô dâr niwiht ni was --
enti do was der eino almahtîco Cot
manno miltisto, enti manake mit inan
cootlîhhe geistâ.

Als noch nichts war, da war der eine, allmächtige

*) Man findet zahlreiche Belege hierfür in Böthlingk-Roth s. v. *buddha*.

Gott, der Männer Mildester (Barmherzigster).*) Wenn man das Wesen des Buddha mit wenigen Worten kennzeichnen sollte, würde man dies am besten mit *manno miltisto* thun. Darin liegt die ganze Thätigkeit wie in einer Nussschale.

Bei aller Uebereinstimmung, welche die Mythen von Vishṇu-Kṛishṇa-Nârâyaṇa unter sich und mit der Buddhalegende zeigen, ist doch kein Mangel (235) an zahlreichen Verschiedenheiten, den natürlichen Folgen der zeitlichen und örtlichen Umstände, unter denen die genannten Sagenkreise sich entwickelt haben. Alle Berührungspunkte hier aufzählen zu wollen, wäre durchaus zwecklos; wir werden uns daher mit der Mitteilung der Hauptsache begnügen, der Lehrerschaft des allsehenden Weisen. Wie Kṛishṇa-Vishṇu das hohe Lied**) verkündet, alle Veda's gesungen und das grosse Heldengedicht, das Mahâbhârata, hervorgebracht hat, so ist auch der Buddha, der Bhagavat, der Verkündiger der seligmachenden Lehre und zugleich der Erzähler der kleineren Geschichten, die Jâtaka's heissen. Der Unterschied aber ist folgender. In Kṛishṇa-Vishṇu sind die Eigenschaften des Helden und Weisen oder Gesetzgebers vereinigt und wechseln mit einander ab, wie sie ja auch in der Natur wahrzunehmen sind. Das Leben des Buddha dagegen hat man in zwei Teile gespalten. Im ersten ist er ein Bodhisattva, dessen Heldennatur zwar einigermassen in den Hintergrund getreten ist, der

*) Auch noch in späterer Zeit wird Gott mit Himmlischer Mann angeredet. Im mittelhochdeutschen Exodus heisst dagegen Moses *manna mildust*.

**) Die berühmte Bhagavadgîtâ oder Îçvaragîtâ's. Beide Worte, *bhagavat* und *îçvara*, bezeichnen eigentlich dasselbe und werden deshalb mit demselben Recht von Vishṇu oder Buddha gebraucht, wie von Çiva, doch im gewöhnlichen Sprachgebrauch wird *îçvara* vorzugsweise für Çiva, *bhagavat* für Vishṇu angewandt.

aber doch genug Beweise seiner herculischen Kraft ablegt, um uns in ihm Nârâyaṇa, den indischen Herkules und den deutschen Sigfrid erkennen zu lassen. Im zweiten Teile seines Lebens hat er die Ritterwaffenrüstung abgelegt und zeigt sich als Weiser und später als Verkünder des Gesetzes.

Eine dergleichen Trennung zwischen Held und Weisen, aber in umgekehrter Richtung, hat im Râmâyaṇa stattgefunden. Dies Heldengedicht bildet ebenso wie die Buddhalegende ein künstlich abgerundetes Ganzes im Gegensatz zum Mahâbhârata. Râma, wie er uns im Râmâyaṇa geschildert wird, ist ausschliesslich ein Kshattriya, das Muster eines frommen und klugen Helden, der durch seine Thaten der Welt zum Heile gereicht; er tritt nur als ein Teil (*aṃça*) Vishṇu's auf; was er sonst ist — eigentlich der Gott selbst — wird verschwiegen.*) Gerade umgekehrt verhält es sich mit dem (236) Bodhisattva; seine grossen und guten Thaten gehören einer abgeschlossenen Periode an; nachdem er die Erkenntnis erreicht hat, handelt er nicht mehr, sondern lässt nur sein Licht leuchten und wandelt friedlich und unermüdlich seine Bahn. Dann lebt er so, wie es jemand, der den vierten und höchsten Grad der Entwickelung erreicht hat, einem *mukta* oder *yati* nach Manu's Gesetz**) geziemt. Daher verraten unter allen verwandten Mythen die über Buddha den stärksten Einfluss der Schulen der Philosophen, derjenigen, welche die Welt

---

*) Wohlverstanden: im Râmâyaṇa. Im Volksglauben, wie er heutzutage, wenigstens in der Gegend von Benares besteht, ist Râma noch, was er in Wirklichkeit ist: die Gottheit selbst; *râma* ist dort einfach synonym mit Gott.

**) Siehe Manu VI 44 sqq. Oben wurde schon bemerkt, dass die späteren Inder *mukta* gemäss der Etymologie als erlöst auffassten. Das Substantivum *moksha* bedeutet in der Vierheit mit *kâma* Genuss, *artha* Nutzen, Gewinn, *dharma* Tugend, Pflicht, auch eigentlich nicht Erlösung, sondern hohe Weisheit, die zur Erlösung führt.

verliessen, um sich einem mehr geistlichen Leben zu widmen. Wir können noch weiter gehen und behaupten, dass der Buddhismus in der Form, wie wir ihn kennen, erst aus einer Zeit datiren kann, in der das Mönchsleben eine gewisse Entwickelung erreicht hatte.

Es kann niemand, der mit der Mythologie unserer arischen Vorfahren einigermassen vertraut ist, entgehen, dass etliche Bestandteile der Legende uralt sind. Der Kampf zwischen dem Bodhisattva und Mâra, dem Finsterling, gehört, in den Hauptzügen wenigstens, zu den allerältesten Sagen unserer Rasse und muss schon vor dem vedischen Zeitraume bestanden haben. Der Name von Mâra selbst ist unsers Erachtens eng verwandt mit Sanskrit *mala* Schmutz; mit unserm *malen*, eigentlich schmieren, und mit dem Lateinischen *malus*, dem Französischen *mal.**) Mâra ist ja der Geist der Finsternis und heisst gewöhnlich der Böse. Ob man nun annimmt, dass *mâra* eine weniger richtige Uebertragung eines Mâgadhî *mâla* ist, oder, was vorzuziehen wäre, das Wort mit Sanskrit *marîci* Schein, Strahl, und dem griechischen *μαρμαίρω*, schimmern**), in Verbindung bringt, macht wenig aus; denn ursprünglich müssen *mar* und *mal* denselben Begriff ausgedrückt haben. (237) Sehr erklärlich ist es, wie man auch die Sache auffasse, dass Mâra mit Kâma, Begierde, Liebe, identificirt wurde; denn *kâma* ist ein Synonymum von *râga*, welches sowohl Farbe, Schmutz, als auch Begierde, Liebe bedeutet. In der älteren Mythologie ist *kâma* die erste Dämmerung und etymologisch nahe verwandt mit

*) Der Unterschied in der Länge der Stammvocale thut nichts zur Sache.

**) Wie die Begriffe von Schimmer und Dämmerung in einander übergehen, lehrt die Vergleichung von Schimmer mit holländ. *schemer*, Dämmerung. Ein Schatten und ein Licht sind beide ein Schein.

kânti, Schein, Schönheit, Glanz. Dass ein anderes Synonymum *chanda*, Wunsch, Lust, auch eins ist mit Mâra, haben wir schon früher*) Gelegenheit gehabt zu bemerken.

Obschon viele, ja die meisten Bestandteile der Legende uralt sind, so trägt doch die eigentümliche Verteilung des Stoffes und die künstliche Gruppirung der Ereignisse alle Anzeichen, dass sie in einer Zeit zustande gekommen ist, als die Inder das Ideal der vollkommenen Entwickelung eines *ârya* darin erblickten, dass er die vier Entwickelungsstufen oder *âçrama's* durchlief. Diese vier sind: 1) Lehrzeit, 2) häusliches Leben, 3) Büsserleben, 4) Zustand der höchsten Weisheit. In den beiden ersten Stadien führt man ein weltliches, in den beiden letzten ein geistliches Leben. Nicht alle konnten dieser Form der Erlangung des Lebensideals zustimmen; einige meinten, dass weltliches und geistliches Streben Hand in Hand gehen müssten und hielten die Teilung der *âçrama's* für überflüssig und schädlich. Andere hingegen gaben einem *âçrama* den Vorzug, doch in dem Sinne, dass nur das Streben nach vollkommener Weisheit des Menschen Ziel sein müsse; so schnell als möglich müsse man in diesen Heilszustand treten, die Welt verlassen und Mönch werden. Der Buddhismus huldigt gleichsam letzterer Ansicht, doch mit der Mässigung, die ihn vorteilhaft auszeichnet, enthält er sich der ausdrücklichen Verurteilung des Lebens in der Gesellschaft. Zwar umfasst der *Sangha*, Clerus, Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, nur Mönche und Nonnen, also rein geistliche Personen, aber ausserhalb des Sangha werden doch auch heilsbegierige Seelen als Anhänger des wahren Glaubens anerkannt. Wer ein gläubiger Laie in aller Aufrichtigkeit ist, bereitet sich zu einem höheren geistlichen Stande vor, wenn nicht in diesem,

*) p 61 Note ***.

so doch in einem künftigen Leben. Dieser Richtung haben wir, wie man annehmen darf, es (238) zu verdanken, dass die älteren Sonnenmythen zu einem imposanten Ganzen verarbeitet sind, das wir als das grösste Mönchsepos der Menschheit characterisiren könnten. Fragt man uns, wie wir uns die Entwickelung der Dinge denken, dann antworten wir folgendermassen.

Der Sonnengott wurde bald als Vertreiber der Finsternis, als Vernichter böser Wesen, Riesen und anderer Ungeheuer gepriesen, bald als die milde Quelle der Segnungen für das ganze Erdreich wegen seines wohlthätigen Lichtes, womit er Himmel und Erde bescheint. Er ist Held und Weiser, Hercules und Apollo zugleich. Ueberträgt man auf ihn die Einteilung des Lebens in *âçrama's*, dann entsteht eine Trennung zwischen der Zeit seiner guten Werke und der der Lichtverbreitung. Die letztere lässt eine weitere Einteilung zu, weil man auch einen Unterschied macht zwischen dem Stadium eines Büssers und dem eines *mukta* oder *arhat*, eines vollendeten Weisen und Lehrers. Nun bedünkt uns, dass das Vorbild der *âçrama's* von Einfluss auf die Form der Legende gewesen ist, dass man die Thätigkeit des Sonnengottes im Lauf des Jahres nach der verschiedenen Art ihrer Aeusserung unterschieden und sich die Sache so vorgestellt hat, als ob er in drei aufeinander folgenden Jahreskreisen in je einem besonderen Charakter aufträte.

Die Art und Weise, wie die drei Teile des Lebens des Herrn miteinander in Verbindung gebracht wurden, zeugt von nicht geringem Kunstsinn, der überhaupt in der ganzen Legende stets durchblickt. Wir werden hier auf einige Beispiele besonders die Aufmerksamkeit lenken.

Der Mahâvagga beginnt mit dem Bericht, dass der Herr zu Uruvilvâ am Fusse des Baumes der Er-

kenntniss vollends erwacht die zwölfgliedrige Kette von Ursachen und Folgen bedachte, die Kette, welche mit Unwissenheit oder unrichtigem Wissen beginnt, und mit Alter und Tod schliesst.*) Dass Alter und Tod ganz andere Ursachen haben, weiss Jeder, wusste also auch der Mythendichter.**) Auch muss er gewusst haben, dass eine Unwissenheit ohne einen Unwissenden undenkbar (239) ist. Ferner gebraucht er einen Ausdruck, worin nicht notwendig der Begriff der materiellen Ursache liegt. Genau betrachtet lautet seine Lehre so: Auf Unwissenheit folgen Vorstellungen oder Eindrücke, auf diese letzten klarer Begriff etc. Die wahre Bedeutung, die in der ganzen Reihe liegt, ist die Beschreibung der aufeinander folgenden Zustände des erwachenden Menschen. Erst ist er, wie die Natur vor dem Anbruche des Morgens, in Schlaf versenken. Beim allerersten Erwachen kommen ihm, dem noch halb Träumenden, unklare Vorstellungen, mehr oder weniger verwirrte Bilder vor den Geist, die ebenso bald klaren Begriffen weichen. Infolge hiervon unterscheidet der Erwachte Name und Form, deutlich abgerundete Gestalten. Die Sinnesorgane werden fähig, die Eindrücke der Aussenwelt aufzunehmen und durch die Zusammenwirkung der Dinge mit den aus ihrer Betäubung erwachten Sinnesorganen entsteht das Gefühl von Lust und Unlust, und dies

*) Siehe oben p 90.

**) In anderen indischen Systemen ist Unwissenheit oder unrichtiges Wissen die Ursache davon, dass der Geist sich seines wahren Wesens nicht bewusst ist; dass er, der in Wahrheit frei und über Krankheit und Tod erhaben, nicht frei, sowie Schmerzen und dem Tode unterworfen zu sein scheint. Abgesehen von kleineren Unterschieden in der Auffassung von Geist und Stoff ist in allen indischen philosophischen Heilslehren die kosmogonische Grundlage deutlich zu erkennen: die *avidyâ* der Philosophen ist eine Vergeistigung des Chaos, der Finsternis, welche den Erscheinungen vorausgeht.

weckt die Begierde. Um der entstandenen Begierde zu genügen, macht man Anstrengungen, und so wird der Anfang zur Ausführung einer Handlung gemacht, durch die man etwas zustande bringen will. Dasjenige, was zustande gebracht oder gethan werden soll, verlangt eine bestimmte Zeit; während dieser Zeit beharrt es im Zustand des Werdens, bis es vollendet ist, eine sichtbare Form annimmt. Alsdann heisst es geboren, an den Tag gekommen. Alles, was geboren ist, altert und muss früher oder später wieder untergehen. Der letzte Uebergang ist zwar etwas schnell, aber was will man? Die Glieder der Kette dürfen nun einmal nicht über zwölf betragen, denn das ist die Zahl der Monate des Jahres, und dieweil der Aufgang der Sonne *) mit allem, was die Folge davon ist, beschrieben wird, (240) kann der Dichter die Zahl nicht überschreiten. Nun handelte es sich allerdings nicht allein darum, den Aufgang der Sonne zu beschreiben und darin eine Schöpfungsmythe vorzutragen, sondern es musste auch angedeutet werden, dass es der erste Tag des Jahres und der zukünftigen Hoffnung wäre: der Sonnengott musste nicht nur als Schöpfer, als Lebenswecker dargestellt werden, sondern auch als Heilkünstler, als Apollo, als Heiler und Heiland; denn er stand ja in den Verbindungspunkten, den Gelenken, den *sandhi's* des Jahres, die das neue Jahr mit dem alten vermitteln.**) Darum werden auch die vier Wahrheiten der Aerzte

---

*) Der Aufgang der Sonne ist zugleich die Schöpfung. Dass die Mythe einen Schöpfungsbericht enthält, kann man auch aus der Stelle schliessen, die das Stück einnimmt. Zwar beginnt das Mahâvagga mit den Worten: „Zu derselben Zeit“, aber es braucht nicht bemerkt zu werden, dass ein solcher Anfang eine Veränderung des älteren „Im Anfange“ ist. Der Grund der Veränderung liegt in der kirchlichen Dogmatik.

**) Auch Mithra, das persische Gegenstück des Buddha, ist ein Mittler.

angepasst.*) Und so sehen wir unter dem Scheine einer dürren scholastischen Formel eine vernünftige Verschmelzung einer Beschreibung des Aufganges der Sonne mit der Andeutung vom Anfange des Jahreskreises, eine Vereinigung von Schöpfungs- und Erlösungsmythen.

Mit ebensoviel Geschick ist der Bericht von der ersten Predigt eingekleidet. Die erste Predigt fällt auf den Tag der Sonnenwende und der Buddha konnte also, nach allen Regeln der Mythologie, über nichts anderes sprechen, als über den Text, den die Natur ihm bot: er empfahl, die Mittelstrasse zu gehen. Selten ist die goldene Mittelstrasse auf unbedeutendere Weise angepriesen worden, aber die Empfehlung eines allgemein anerkannten, lobenswürdigen Principes war denn auch nicht die Hauptsache. Da nun ferner an dem bewussten Tage die Sonne wiederum in einem der Zeiteinschnitte steht, so muss sie auch bei dieser Gelegenheit als Heiler sich offenbaren, und in der That lässt der Buddha unmittelbar auf die Anpreisung des Mittelweges die Doctorwahrheiten folgen.

Aeusserst geistreich ist auch die Einkleidung der zweiten Predigt, die der Herr an die Schar auf dem Berge Gayâçîrsha oder Gayaçiras hielt. Wir wissen aus dem, was ein sehr alter indischer Schriftsteller**) mitteilt, dass in der Mythologie Gayaçiras eine Bezeichnung des westlichen Horizontes***) war, und vermutlich zugleich für den Nachtgleichepunkt im Herbst; denn die drei Schritte des (241) Vishṇu hiessen: der Aufgangspunkt, Vishṇu's Ort (der Meridian) und Gayaçiras. Wenn der Gott des Tages auf dem Gayaçiras weilt, ist die Zeit des Abendrotes und daher muss

*) Siehe oben p 265.

**) Yâska 12, 19.

***) Der Horizont wird von den Indern gewöhnlich ein Berg genannt.

er die Glut zu seinem Texte nehmen. Ehe er untergeht, ist es, als ob er am Horizonte zögere. Er hält darum eine zögernde Predigt, welche mit einem kurzen Aufflackern und der Erklärung endigt, dass nichts mehr auf der Erde zu thun übrig bleibe: er hat sein Tagewerk vollbracht und taucht hinter dem Horizonte unter.

Eine andere artige Sage ist die, worin erzählt wird, wie der Herr nach siebenwöchentlichem Aufenthalte im Umkreise des Baumes der Erkenntnis bei sich selbst überlegt, wem er das Gesetz zuerst verkünkigen solle. Er denkt an Ârâla Kâlâma; doch durch eine Eingebung gelangt er zur Einsicht, dass derselbe schon vor einer Woche verblichen ist. Nun kommt ihm Udraka vor den Geist, der gleichfalls am vorhergehenden Abend gestorben ist.*) Diese beiden Weisen, die sechs Tage nach einander sterben, müssen zwei Sternbilder sein, die bei der Annäherung der Sonne in deren Strahlen verschwinden. Ihr Tod tritt ein, ehe der Buddha bei der Sommersonnenwende im Gazellenpark bei Benares seine erste Predigt hält, und nachdem die ersten sieben Wochen des Jahres, von März-April an gerechnet, um sind. *udra*, wovon Udraka das Diminutiv ist, bedeutet Wasser und Otter, doch ist es zweifelsohne auch im Sinne von wässerig, nass, in Gebrauch gewesen; denn davon ist das prâkritische *olla*, feucht, abgeleitet.**) Ein anderes Wort für nass ist *ârdra*, und dies ist der Name eines wohlbekannten Sternes, nämlich α Orionis. Beginnt man das Jahr mit dem Zeitpunkte, an dem die Sonne gleiche Länge mit γ Arietis hat, dann wird sie nach ungefähr acht Wochen genanntem Sterne im Orion so nahe gekommen sein, dass er heliakisch

---

*) Siehe p 102.

**) Anm. d. Uebersetzers. Gemeiniglich wird *olla* von *ârdra* abgeleitet.

untergeht. Udraka ist deshalb ein verhüllter Name, wenn nicht gar ein Synonym von Ârdrâ. Was die Lesart Rudraka betrifft, so ist dieselbe aus mehr als einem Grunde leicht erklärbar: erstens, weil sonst ausdrücklich berichtet wird, dass Udra in einer der vedischen Schulen mit Rudra gleichgestellt wird, und (242) zweitens, weil Rudra der Herr des Sternbildes Ârdrâ ist. Der andere Weise, Ârâla Kâlâma, war sechs Tage vor Rudraka oder Udraka gestorben. Da die Sonne täglich ungefähr einen Grad in ihrer Bahn zurücklegt, muss Ârâla nahezu sechs Grad Länge von Udraka entfernt sein. Er ist das voraufgehende Sternbild Mṛigaçiras *), das reichlich fünf Grade weniger Länge hat als Ârdrâ. Die Erklärung des Namens Ârâla ist unsicher; aber Kâlâma hat die Nebenform Kâlâpa. **) *kalâpa* bedeutet unter anderem Mond *Soma*, so dass *kâlâpa* vollständig mit *saumya* übereinstimmt. Nun heisst Mṛigaçiras in der That auch Saumya und hat den Mond, resp. Soma, zum Genius.

Es liegt nicht in unserer Absicht, eine vollständige Analyse der Buddhalegende zu versuchen; nicht weil sie einer gründlichen Untersuchung unwürdig wäre — wir halten sie im Gegenteil für eins der wichtigsten Hauptstücke der vergleichenden arischen Mythologie — sondern weil unsere Aufgabe in diesem Werke eine andere ist. Jedoch an einigen Punkten dürfen wir nicht stillschweigend vorübergehen. An erster Stelle haben wir unsere Aufmerksamkeit auf die Benennung Gautama zu richten, welche dem Bodhisattva zukam, nachdem er Haus und Habe verlassen hatte. Beginnen wir vollständigkeitshalber mit den südlichen Berichten ***) über die Vorfahren des Bodhi-

*) Dessen Hauptstern λ im Orion ist.

**) Schiefner Tib. Leb. 243.

***) Bei Hardy *Manual* p 126, sowie Dîpavaṃsa III und Mahâvaṃsa II.

sattva, obschon dieselben nichts zur Erklärung des Namens beitragen.

Im Anfang der gegenwärtigen Ordnung der Dinge herrschte König Mahâsammata, dessen Leib wie die Sonne glänzte. Durch seine übermenschliche Macht liess er sich im Luftraum nieder, umgeben von vier Göttern mit gezückten Schwertern. Auf diesen folgte sein Sohn Roja*), auf diesen hintereinander Vara-Roja, Kalyâṇa, Vara-Kalyâṇa, Uposatha und Mandhâtar; dann kamen an die Reihe Cara, Upacara, Cetiyo, Mucala, Mahâ-Mucala, Mucalinda etc. Nach einer Reihe von Tausenden von Fürsten kam (243) Ikshvâku, dessen Sohn, Ikshvâku der Zweite, oder nach anderen Ikshvâkumukha genannt, viele Nachkommen hatte, unter anderen Siṃhasvara. Darauf folgten 82 000 Fürsten, Siṃhasvara's Söhne und Enkel in grader Linie, welche alle in Kapilavastu als Çâkyakönige herrschten und deren letzter Jayasena war. Jayasena's Sohn, Siṃhahanu, hatte wiederum fünf Söhne: Çuddhodana Dhautodana, Çuklodana, Amṛitodana und Çukrodana oder Çuklodana**), ferner zwei Töchter Amṛitâ und Pramitâ. Çuklodana's Sohn war Siddhârtha, der also in grader Linie von König Mahâsammata abstammte.

Die Ueberlieferung der Nördlichen***) ist viel bedeutender und enthält thatsächlich folgendes.

Als erster König des südlichen Jambudvîpa wird Mahâsammata genannt. Auf ihn folgen hintereinander Roca, Kalyâṇa, Varakalyâṇa und Utposhadha.†)

---

*) Pâliform von Roca, d. h. der Leuchtende, vergl. Altpersisch *rauca*, Tag, der Form nach dem Sanskrit *rocas* entsprechend, das nur in Zusammensetzung vorkommt.

**) Im Mahâvaṃsa werden nur vier Namen aufgeführt, obschon ausdrücklich von fünf Söhnen gesprochen wird. Der fünfte Name findet sich im Dîpavaṃsa.

***) Bei Schiefner p 232.

†) Dies ist eins der zahllosen Unwörter in den Schriften

Dieselben heissen die fünf alten Könige. Darauf folgten Mandhâtar, Câru, Upacâru, Cârumat Upacârumat. Vom Sohne des Letztgenannten, Bhadra, bis zum Könige Kṛikin waren 1 406 379 Könige.*) Zur Zeit dieses Fürsten wurde „unser Lehrer“ Buddha Schüler des Buddha Kâçyapa.**) Von Kṛikin's Sohn Sujâta ab sind 100 Könige. Dann folgt König Karṇika zu Potâla.

Karṇika hatte zwei Söhne: Gotama und Bhâradvâja, von denen der erstere unter dem Weisen Schwarzfarb Geistlicher wurde, und der letztere König. Auf Befehl des Königs wurde Gotama ohne alle Schuld an einen Pfahl festgebunden. (244) Der Seher Schwarzfarb, der ihn von Zeit zu Zeit zu besuchen pflegte, traf ihn infolge dessen nicht in seiner Hütte an, doch erblickte er ihn an dem Pfahle. In demselben Augenblicke verwandelte Gotama die schwarze Farbe des Sehers in Goldfarbe und fragte ihn, was er wollte. In der Ueberzeugung, dass es nicht gut sei, wenn das Königsgeschlecht erlösche, riet der Weise dem Gautama an, Nachkommenschaft zu erzeugen und gleichzeitig liess er einen Regen niederfallen, der den Leib des Gotama erfrischte. Darauf erwachten in diesem Erinnerung und männ-

---

der nördlichen Buddhisten; dieselben sind entstanden durch unrichtige Uebertragung von Prâkritworten in Sanskrit. Die richtige Form ist Upavasatha, Pâli Uposatha.

*) Diese Könige sind natürlich ebenso viele Zeiträume: Tage, Stunden, Minuten etc. Es ist uns gleichwohl nicht geglückt, die Zahl in solche Factoren aufzulösen, dass wir die Grundlage der Rechnung entdecken könnten. Man glaube ja nicht etwa, dass dergleichen Zahlen aus dem Daumen gezogen seien; aber mit Geschichte haben sie nichts zu thun, sie sind rein astrologischer, oder wenn man will, astronomischer Art.

**) Besser Kaçyapa, die personificirte Dämmerung und graue Vorzeit, und zugleich Schöpfer eines neuen Zeitraumes.

liche Kraft; der Vereinigungstrieb wurde lebendig und ein Gemenge von Blut*) und Samen fiel zur Erde. Hieraus entstanden zwei Eier, aus denen, nachdem sie von den Strahlen der Sonne zur Reife gebracht waren, zwei Knäblein zum Vorschein kamen. Die Knäblein**) begaben sich nach einem Felde***) von Zuckerrohr; aber Gotama kam durch die grosse Hitze der Sonnenstrahlen um.

Schwarzfarb, der die beiden Knäblein im Felde entdeckte, nahm sie mit sich, gab ihnen eine Amme und zog sie auf. Weil sie durch das Sonnenlicht ausgebrütet waren, hiessen sie „aus dem Geschlechte der Sonne entstammt“, und weil sie Gotama's Kinder waren, Gautama's. Der älteste von ihnen wurde nach dem Tode des Königs Bhâradvâja Fürst. Nach seinem Tode folgte ihm sein jüngerer Bruder Ikshvâku, dessen Nachkommen, hundert an der Zahl, über Potâla herrschten. Der letzte derselben war Virûḍhaka, der vier Söhne hatte, von denen einer Nûpura (?) hiess. Nûpura's Sohn Vasishṭha setzte einen seiner Söhne als Herrscher zu Kapilavastu ein und zog selbst nach dem Lande der Malla's und Vaiçâlî, wo er der Stammvater der Malla's und Licchavi's wurde. Von seinem Sohne zu Kapilavastu bis Dhanvadurga zählt man 55 112 Könige. Dhanvadurga hatte zwei Söhne: Siṃhahanu und Siṃhanâda.†) Der Erstere hatte vier

*) Die Wörter für Blut bedeuten Farbe im allgemeinen, sodass ebensogut eine gelbe als eine bestimmt rote Farbe gemeint sein kann.

**) Die beiden Açvin's, und sofern die Mythe in ihren Hauptzügen aus sehr alter Zeit datiren kann, die zwei Punarvasu, die griechischen Castor und Pollux, die Zwillinge des Zodiacus.

***) *vana*, über die Verwendung dieses Wortes siehe oben p 274.

†) Dieser Name ist gleichbedeutend mit Siṃhasvara, den wir oben in der südlichen Ueberlieferung angetroffen haben.

(245) Söhne: Çuddhodana, Çuklodana, Droṇodana und Amṛitodana sowie vier Töchter: Çuddhâ, Çuklâ, Droṇâ und Amṛitâ.

Es ist auf den ersten Blick klar, dass die Ueberlieferung der südlichen Buddhisten in diesem Falle hinter der nördlichen zurücksteht. Die sprachliche Erklärung von Gautama in der tibetanischen Lebensbeschreibung ist vollkommen richtig; das Wort bedeutet von Gotama's Geschlechte. Wer Gotama ist, das können wir nicht mit der gewünschten Genauigkeit bestimmen. So viel aber ist aus den Angaben über sein Wesen klar, dass es irgend ein glänzender Stern sein muss, der mit seinen Strahlen durch das Morgengrau dringt und in unserer Sage einen neuen Tag, eine neue Periode ankündigt. Im Mahâbhârata (XIII, 4490) tritt er mit Bhâradvâya, Kaçyapa, Vasishṭha etc. als einer der sieben Weisen auf, die gewöhnlich mit den Sternen des grossen Bären identificirt werden. Doch die Erklärung, die er über sein eigenes Wesen giebt, stimmt nicht damit, denn er sagt: „Ich bin Gotama; durch die Strahlen, die bei meiner Geburt aus meinem Leibe hervorgingen, wird die Finsternis vertrieben". Nun kommen die sieben Weisen auch als Erzväter oder Weltschöpfer vor, d. h. als Personificationen bestimmter Zeiträume, genauer gesagt, der Himmelslichter, die auf eine oder andere Weise solche Zeiträume ankündigen, gleichsam einweihen sollen. Aus der Thatsache, dass Gotama bei der zunehmenden Glut der Sonne umkommt, geht mit Sicherheit hervor, dass er eine Lichterscheinung ist, welche vor dem mächtigeren Licht der Sonne weichen muss; aber der Ausdruck ist ebensogut anwendbar auf einen Planeten, als einen Fixstern und selbst den Morgen. Wir halten ihn für das erste Frührot, die Sonne, welche schon durch Lichtstreifen am Horizonte ihre nahe Ankunft anzeigt. Es ist aber nicht unmöglich, dass die buddhistische Sage Gotama

mit Bṛihaspati, dem Planet Jupiter verwechselt, und zwar in der bestimmten Stellung, dass er eine Weltperiode einweiht, also als Morgenstern. Nach der astrologisch-mythischen Zeitrechnung der Inder nämlich begann das goldene Zeitalter am Neujahrstage, während Sonne, Mond und (246) der Planet Jupiter im Sternbild Pushya oder Tishya*) in Conjunction traten. Wir leben im vierten Zeitalter, welches die Inder gewöhnlich Kaliyuga oder Tishya nennen, doch die Buddhisten Bhadrakalpa. Obschon der Anfang des letzten Zeitalters von den Buddhisten viel später angesetzt wird als der Beginn des Kaliyuga von den übrigen Indern, so sind doch *bhadra* und *tishya* synonym, und da Tishya wiederum dasselbe ist wie Kaliyuga, so fallen auch Bhadrakalpa und Kaliyuga zusammen. Beide sind so zu sagen eine jüngere Ausgabe des goldenen Zeitalters, und Gautama, der Einweiher des Bhadrakalpa, heisst so als jüngere Form, als Enkel Gotama's, des Einweihers des goldenen Zeitalters. Wir wiederholen, dass nach unserer Ansicht Gotama die im Anzug begriffene Sonne und Gautama eine spätere Form des Sonnengottes ist.**)

Im metaphorischen Sinne finden wir Gautama, Gotama's Sohn oder Enkel, mehrmals auf eine oder mehrere Klassen von Personen angewandt, auf dieselbe Weise, wie wir von einem Sohne Aesculap's, Sohne des Mars, Musensohn und dergl. reden. In erster Linie ist *gautama*, wie wir aus dem Lalitavistara (p 492, 15) lernen, der Name eines Mönchsorden.

---

*) Der Stern δ des Krebses. Das goldene Zeitalter begann also, wenn wir den 21. März als Neujahrstag annehmen, ungefähr 7000 v. Chr. Tishya ist bei den Buddhisten ein vorzugsweise heiliger Stern. Nach dem Lalitavistara fand unter Tishya die Empfängnis des Bodhisattva statt.

**) Gautama heisst auch Âdityabandhu, d. h. sonnenverwandt, sonnengleich, eine Art Sonne; u. a. Cullavagga 12, 1, 3. Wilson, *Select Works* 2, 9.

Da jeder Orden sich von anderen durch bestimmte Kennzeichen unterschied, so dass eins der gewöhnlichsten Worte für Mönch *lingin*, ein Merkmaltragender, ist, konnte ohne Ungereimtheit der Bodhisattva in seiner zweiten Periode als Gautama angeredet werden von Personen, die seine Abkunft nicht kannten, obschon die wahre Bedeutung, in der der Erzähler ihn Gautama nannte, eine andere war. Dazu scheint *gautama* mehr im allgemeinen einen Logiker, Scholastiker, Disputanten bedeutet zu haben, was mit dem Umstande zusammenstimmt, dass die Logik, die Dialektik den Gotama zum Vater hat. Endlich führte ein Brahmanengeschlecht seinen Ursprung auf Gotama zurück, mit demselben Rechte — (247) wenn man den Sinn recht begreift — womit indische und andere Fürstengeschlechter ihren Stammbaum auf die Sonne oder den Mond zurückführen.

Nach dem Volke, aus dem der Bodhisattva stammte, hiess er Çâkya.*) Augenscheinlich bedeutet dies Çakisch. Der Name Çaka wird von den Indern und Persern verschiedenen Nomadenstämmen gegeben, die wir, nach dem Vorgange der Griechen, Skythen zu nennen pflegen. Andere Benennungen ausser Çaka's und Skythen, und ebensowenig bestimmt sind Hunnen, Turanier, Türken oder Turushka's. Alle historische Volksnamen dienen in den Sagen unserer arischen Vorfahren, den Begriff von Finsterlingen, „Nibelungen" auszudrücken. Diese Völker, welche, so weit die Geschichte reicht, immer im Nordosten der Arier gewohnt haben, werden für eine Art von Belialskindern angesehen, während die Arier Söhne des Lichts sind. Ebenso wie der germanische Sigfrid aus dem Hunnenlande kommt, sich aber allmählig glänzend als

*) Daher der poetische Beiname Çâkyamuni und Çâkyasiṃha, Pali: Sakyamuni und Sakyasîha, beide ebenso häufig in den Schriften der nördlichen Buddhisten, wie selten in denen der südlichen.

Sonnengott und Drachentöter beweist, so stammt auch Siddhârtha aus dem Volke der Çâkya's, um später ein Gautama, ein Kind des Lichts zu werden und endlich vollkommen zu erwachen. Aus der Lebensgeschichte des Herrn geht deutlich genug hervor, dass die Çâkya's wahre Finsterlinge sind. Man würde sie also mit Recht Nibelungen nennen können, und da Çaka's und Hunnen nur verschiedene Namen für Leute derselben Rasse sind, würden die Çâkya's Anspruch auf den Titel „Hunnische Helden" erheben können. Das wirklich im fünften Jahrhundert oder noch früher im Norden Hindustans an den Südabhängen des Himâlaya, wohin Kapilavastu verlegt wird, ein Çakareich bestanden hat, lässt sich nicht mit Sicherheit beweisen, denn ausser in buddhistischen Sagen geschieht seiner nirgends Erwähnung. In Anbetracht aber des Umstandes, dass nördlich im Gebirge, dicht bei dem als Çâkyaland bezeichneten Gebiete, Çaka's*) wohnten, ist (248) es durchaus nicht unwahrscheinlich, dass sich ein Stamm auch etwas südlicher festgesetzt habe.

Eine andere Frage ist es, ob man *çâkya* nicht auch eine etymologische Bedeutung beilegen solle, wodurch es mit *çâka*, Macht, und ähnlichen Wörtern in Verbindung gebracht würde. Diesen Punkt können wir füglich hier auf sich beruhen lassen, weil die Untersuchung uns zu weit auf das Gebiet der vergleichenden Mythologie führen würde.

Was die Hauptstadt der Çâkya's, das berühmte

---

*) In einer der Sculpturen von Bharhut (in General Cunningham's *Stûpa of Bharhut* pl. XXX) findet sich als Unterschrift bei der Abbildung des Bobaumes: *Bhagavato Sakamunino bodhi*, Baum der Erkenntnis des ehrwürdigen Çâkyamuni. Da die Verdoppelung der Consonanten nicht ausgedrückt wird, so könnte hier *Saka* für *Sakka* stehen, das auch im Pali als Nebenform von Sakiya (Çâkya) bekannt ist. Notwendig ist die Annahme aber nicht.

Kapilavastu angeht, so sind die Angaben einigermassen widersprechend. Der fromme chinesische Pilger Hiuen-Thsang, der von 629 bis 645 n. Chr. länger als zehn Jahre Indien bereiste, besuchte auch die Stelle, wo die Trümmer Kapilavastu's liegen sollten. Er äussert sich über diesen Besuch folgendermassen*):

„Das Reich von Kapilavastu hat ungefähr 4000 *li* im Umfange. Zehn Städte liegen dort verlassen, ein Bild der Verwüstung. Die Königsstadt liegt in Trümmern und man weiss auch nicht mehr, wie gross ihr Umfang ehemals war.**) Der Palast, der in der Mitte der Hauptstadt stand, mass 14 oder 15 *li* im Umfange und war ganz aus Ziegelsteinen aufgeführt. Die Ueberreste sind noch hoch und stark, obgleich er seit Jahrhunderten verlassen ist. Die Dörfer sind mittelmässig bevölkert. Einen König giebt es nicht; jede Stadt hat ihr eigenes Haupt. Früher gab es ungefähr 1000 Klöster, wovon die Trümmerhaufen noch übriggeblieben sind."

Ferner spricht der chinesische Reisende von einem Kloster an Ort und Stelle, mit 30 Mönchen; auch von einigen geweihten Orten, wie dem Schlafzimmer der Mâyâ, wo man eine Bildsäule für sie errichtet hatte; die Stelle, wo der Bodhisattva sich in den Schooss seiner Mutter gesenkt hatte etc.***)

(249) Aus dem Berichte des glaubwürdigen Chinesen geht unwidersprechlich hervor, dass er die Ueberreste einer Stadt gesehen hat, die nach der localen Tradition früher Kapilavastu war. Ob die Tradition unbedingtes

---

*) St. Julien *Voyages des Pèlerins Bouddhistes* II 309.

**) Die Stadt war ja auch vor mehr als tausend Jahren zerstört.

***) In Gestalt eines weissen Elephanten, wie man sich erinnern wird. Eine wohlgelungene Abbildung des Elephanten findet man in den Basreliefs von Bharhut mit der Unterschrift *Bhagavato okranti*, des Herrn Empfängnis. Im Widerspruch mit Lalitavistara p 63 ist der Elephant nur mit zwei Zähnen dargestellt; er hat deren sechs; a. a. O.

Vertrauen verdient, konnte Hiuen-Thsang ebensowenig wissen, als wir es jetzt können. Wir wollen nun einmal gelten lassen, dass Kapilavastu an der angegebenen Stelle gestanden habe, dann bleibt noch übrig, zu untersuchen, wo der Reisende gewesen ist. Das Resultat, zu dem Stanislaus Julien*) kommen zu müssen glaubt, ist, dass die Trümmerhaufen nicht weit von dem heutigen Gorakpur lagen, am Ufer der Rohiṇî oder des Roten Flusses, der in den Bergen von Nepal entspringt und sich etwas oberhalb von Gorakpur in die Raptî ergiesst. Die tibetanischen Berichte verlegen die Stadt bald an die Rohiṇî, bald an die Bhâgîrathî.**) In der Legende bildet, wie wir gesehen haben, der Rote Fluss die Grenzscheide zwischen dem Gebiete der Çâkya's und Koḍya's. Wir werden uns weiterer Reflexionen über diese Frage enthalten und überlassen es dem Leser selbst, seine Schlüsse zu ziehen.

Eine noch kitzlichere Frage als die nach der Lage Kapilavastu's ist die, welche das sogenannte Todesjahr des Tathâgata betrifft. Dass ein solcher Gegenstand hier nur oberflächlich behandelt werden kann, bedarf keiner Entschuldigung. Das Ziel, das wir im Auge haben, ist, zu zeigen, dass die Frage von viel verwickelterer Natur ist, als sich Mancher vorstellt. Wenn man aus der Zahl der sehr differirenden Angaben eine auswählt, kann man sich die Sache sehr vereinfachen; aber die Thatsache, dass bei den Buddhisten selbst verschiedene Ansichten bestehen, kann man dadurch nicht wegschaffen noch erklären.

Vor wenigen Jahren sind drei höchst wichtige Inschriften des Königs Açoka***) aus seinen letzten

---

*) In dessen *Voyages des Pèlerins Bouddhistes* III 356.

**) Mit diesem Namen bezeichnet man bald den Ganges, bald einige östliche Seitenströme desselben.

***) Sonst Priyadarçin (Piyadassi) und Dîpavaṃsa II auch Piyadassana genannt. Die Entdeckung der drei bewussten

Regierungsjahren entdeckt worden. Es sind (250) die einzigen der vielen auf uns gekommenen Edicte dieses Königs, welche nach einer von ihm angenommenen Zeitrechnung, und nicht nur nach seinen Regierungsjahren datirt sind. Wir lernen daraus, dass genannter Fürst über 32½ Jahre ein Gläubiger gewesen war, und dass 256 Jahre seit dem *vivâsa* des *sata* verflossen waren. Das mit *sata* der Buddha gemeint ist, ist keinem vernünftigen Zweifel unterworfen.*) *Vivâsa* bedeutet sonst: Verreisen, Verbannung, und Morgenrot, Anbrechen des Morgens. Aus Rücksicht auf die Ceilonesische Chronologie hat der gelehrte Uebersetzer geglaubt, *vivâsa* eine einigermassen modificirte Bedeutung beilegen zu müssen, und zwar die von Verscheiden, Sterben. Denn nach den Ceilonesischen Chroniken wurde Açoka 218 Jahre nach dem Nirvâṇa zum Könige geweiht.**) Nimmt man einerseits diese Zahl, andererseits das Datum der drei Inschriften zur Basis, dann kommt man mit Hinzunahme noch anderer Angaben von beiden Seiten zu demselben Schlusse, nämlich dass das Nirvâṇa um 480 v. Chr. anzusetzen ist. Mit *vivâsa* muss deshalb ein Synonymum von Nirvâṇa gemeint sein.

Auf den ersten Blick empfiehlt sich dieses Resultat sehr, und es leidet keinen Zweifel, dass bei den Ceilonesen das Nirvâṇa die Stelle des von Açoka

---

Inschriften zu Sahasaram, Rupnath und Bairat verdanken wir dem unermüdeten Eifer des General Cunningham und seines Assistenten; die Entzifferung, Uebersetzung und Erklärung dem Scharfsinn und der Gelehrsamkeit Dr. Bühler's. Siehe Cunningham, *Corpus Inscriptionum Indicarum* Vol. I p 94 fgg. und 130 fg. Bühler, *Three new edicts of Açoka* Indian Antiquary 1877 und 1878.

*) Wir dürfen indessen nicht verschweigen, dass einem Mâgadhî *sata* oder *satta* nicht weniger als 9 verschiedene Wörter im Sanskrit entsprechen, von denen einige überdies in mehr als einer Bedeutung vorkommen.

**) Dîpavaṃsa VI, 1, Mahâvaṃsa V, 8.

gebrauchten *vivâsa* einnimmt. Aber daraus folgt noch nicht, dass mit *vivâsa* ursprünglich derselbe Zeitpunkt gemeint ist, nicht einmal, dass der König den Ausdruck in diesem Sinne gebraucht hat. Der Umstand, dass er keinen der officiellen Ausdrücke für Nirvâṇa, und dazu ein so doppelsinniges Wort gebraucht hat, ist nicht geeignet, uns über die vollständige Identität von *vivâsa* und *nirvâṇa* zu beruhigen, und unsere Unentschlossenheit wird noch grösser, wenn wir beachten, dass zur Bezeichnung des Buddha in denselben Inschriften ein ebenso doppelsinniges Wort gewählt ist, (251) nämlich *vyuṭha* oder *vivutha*. Dies kann bedeuten: „verreist, hingegangen" und auch „verweilt habend" und endlich „Tag geworden, hell".*) Letzteres kommt auf dasselbe hinaus wie Buddha, erwacht, insonderheit wenn dies auf die Sonne oder den Tag angewandt wird, und da mit dem *viuṭha* der Buddha gemeint ist, liegt es auf der Hand, zu vermuten, dass die richtige Auffassung die ist, derzufolge das Wort einfach ein Synonym von *buddha* ist. Bedenkt man dabei ferner, dass einer der gewöhnlichsten Namen des Tagesgottes Vivasvat ist, dass von demselben *vivas*, tagen, hell werden, abgeleitet ist, dann bekommt man den Eindruck, das *satavivâsa* ein alter Ausdruck ist, um „den Anfang einer neuen Periode" auszudrücken. Auch für Açoka war dieses *vivâsa* zweifelsohne der Anfang einer neuen Heilsperiode, aber dass er, wie die späteren Buddhisten, eine Heilsperiode von dem Tode desjenigen gerechnet habe, der die Heilsperiode schon lange vor seinem Tode anbrechen liess, scheint eines weiteren Beweises zu bedürfen.**)

*) Im Sanskrit lautet *vyuṭha vivutha* in der ersten Bedeutung *vyushita*, in der zweiten ebenso oder *vyushṭa*, in der dritten *vyushṭa*. Im Pali allerdings sagt man *vuttha* auch in den Fällen, wo das Sanskrit *ushita* hat.

**) In einem Falle ist es vollkommen gleichgültig, ob

Die Uebereinstimmung zwischen den Elementen der Singhalesischen Zeitrechnung und der von Açoka befolgten lässt sich aus dem Einflusse erklären, welchen der von Glaubenseifer glühende König von Magadha und sein Sohn Mahendra*) auf die Bekehrung von Ceilon ausgeübt haben; die Differenzen sind nicht derart, dass sie nicht durch unwillkürlichen Irrtum oder das Bestreben, die Chronologie der ceilonesischen Könige mit dem Beginn der Heilsperiode in Verbindung zu bringen, entstanden sein könnten.

Ganz anders sind die abweichenden Angaben bei den (**252**) nördlichen Buddhisten beschaffen. Hiuen-Thsang, der die verschiedenen Ansichten über das Datum des Nirvâṇa erwähnt, sagt, dass zu seiner Zeit Einige 1200, Andere 1300, wieder Andere 1500, noch Andere weniger als 1000, doch mehr als 900 Jahre als seit dem Tode des Tathâgata verflossen annahmen. Die Zahlen fallen nach der Berechnung von St. Julien (Voyages des pelérins houddh. II' 335) mit 552, 652, 852 und zwischen 352 und 252 v. Chr. zusammen. Auch berichtet er, dass er bei einem verfallenen Stûpa in der Nähe von Kuçinagara (Pâli Kusinârâ) eine steinerne Säule mit einer Inschrift zum Gedächtnis der Begebenheiten bei Gelegenheit des Nirvâṇa gesehen habe. Unglücklicherweise enthielt

---

man *vivâsa* als „Hingang" oder als „Anbrechen" auffasst, wenn man nämlich mit uns im Buddha den Jahresgott sieht. Denn der Unterschied zwischen *vivâsa*, d. h. dem letzten Augenblicke des alten Jahres, und *vivâsa*, d. h. dem ersten Augenblicke des neuen Jahres, ist gleich null. Wir halten dafür, dass der Ausdruck absichtlich gewählt ist, gerade wie *vyuṭha*, *vivutha*, das sowohl „aufgegangen, *buddha*" wie „hingegangen, *mukta*" ist. Die höhere Einheit für die Begriffe *mukta*, das zugleich *arhat* bedeutet, und *buddha* wurde also auf völlig esoterische Weise angedeutet.

*) Bei der Geschichte der Kirche werden wir später auf die Thätigkeit Mahendra's zurückkommen.

die Inschrift keine Erwähnung des Monats und Tages dieser Begebenheiten, und auch natürlich keine des Jahres; denn die Säule war — so scheint der Pilger sich die Sache vorgestellt zu haben — kurz nach dem Ereignis selbst errichtet worden.

Zu Hiuen-Thsang's Angaben können wir noch hinzufügen, dass nach einer Prophezeiung des Tathâgata hundert Jahre nach seinem Tode Açoka auftreten werde. Andere abweichende Angaben bei chinesischen und japanesischen Schriftstellern wollen wir mit Stillschweigen übergehen, sowie auch die Zeitbestimmung des Chronikschreibers von Kashmir, Kahlaṇa.

Es bedarf keines Beweises, dass die Differenzen viel zu gross sind, um eine Folge einer ungenauen Bestimmung der Länge des Jahres und damit zusammenhängender Zeitausgleichungen sein zu können. Auch ist selbstredend, dass dergleichen Abweichungen nicht entstehen konnten, wenn man gleich von Anfang an in der Kirche von dem Todesjahre des Meisters zu rechnen begonnen hätte. Die Bestimmung dieses Datums oder vermeintlichen Datums ist daher erst nachträglich gemacht. Mit anderen Worten, man hat dieses Datum später berechnet, wie man in Indien auch Jahr, Monat, Tag und Stunde der Schöpfung mit grösstmöglicher Genauigkeit zu berechnen wusste. Ferner ist zu bemerken, dass der Versuch Açoka's, eine buddhistische Zeitrechnung einzuführen, in Indien selbst — abgesehen von Ceilon — keinen Anklang (253) gefunden hat, selbst nicht bei seinen Glaubensgenossen. Denn auf keinem der mannigfaltigen Ueberreste der buddhistischen Kunst findet man sie in Gebrauch, und zur Zeit von Hiuen-Thsang ist keine Rede mehr davon, dass die Buddhisten das Datum des Nirvâṇa als den Anfangspunkt einer Zeitrechnung betrachtet hätten. Der Umstand, dass Açoka erst in seinen allerletzten Edicten mit dieser Zeitrechnung hervor-

tritt*), erregt die Vermutung, dass weder damals noch früher Uebereinstimmung betreffs des Beginnes der Heilsperiode bestand, und dass das von ihm eingesetzte oder gewählte Datum nur den Beifall einer einzigen Partei unter den Buddhisten fand. Wäre dieses Datum von allen angenommen worden, so würde die Entstehung der Differenzen, welche Hiuen-Thsang mitteilt, unerklärlich sein. Das Einfachste ist also, anzunehmen, dass jede Partei oder Schule ihre eigene Ansicht hatte und dabei blieb, und dass überdies die Meisten die Sache für zu unbedeutend hielten, um sich darüber zu streiten. Kann man sich einen Grund denken, warum man nicht einig wurde? Sicherlich, sofern man annimmt, dass das Datum durch spätere Berechnung festgestellt worden ist, und zugleich, dass die Mittel fehlten, um die Richtigkeit einer dieser Berechnungen unumstösslich zu beweisen. Ein anderes wichtiges Ereignis muss man mit dem berechneten Zeitpunkt verbunden haben; aber warum soll dieses Ereignis gerade auf der Erde stattgefunden haben? In den alten astronomischen Systemen der Inder wird eine neue Weltperiode durch ein bedeutendes Ereignis am Himmel angekündigt, und da die von dem Buddha geweihte Heilsepoche Bhadra und die Periode, in der wir leben, das Kaliyuga, Tishya hiess, was mit Bhadra synonym ist, so hat es sehr den Anschein, als ob der Bhadrakalpa nichts anderes als eine Verjüngung oder Fortsetzung des Kaliyuga wäre. Was kann nun am Himmel geschehen sein, das die Wahl des Jahres 480 v. Chr. etc. als Beginn einer neuen Periode rechtfertigte? Wir vermuten, dass man diese Zeit als den Anfang einer neuen Ordnung der Dinge und daher auch eines (254) neuen sittlichen *dharma* betrachtete, der au mystische Weise

*) Oben p 275 Vergl. Târanâtha's Geschichte des Buddhismus p 42.

mit dem *dharma* der Natur in Verbindung gebracht werden kann.*) Während in früherer Zeit die Reihe der Nakshatra's oder Mondhäuser mit Kṛittikâ, den Plejaden begann, musste man später, als die Länge der Plejaden zu viel von der der Sonne während des Frühlingsäquinox abwich, die Reihe mit den Açvin's eröffnen. Die Frühlingscolur ging durch β Arietis 422 v. Chr., durch γ 366 v. Chr., durch α 686 v. Chr.**) Da die Inder die wahre Grösse der Präcession nicht kannten, ist es nicht zu verwundern, dass ihre Berechnung Fehler aufweist, und zugleich erklärlich, dass sie nicht über den richtigen Zeitpunkt einig wurden.

Es ist hier nicht der Ort, diese Vermutung, die wir nicht für mehr ausgeben wollen, als sie wert ist, weiter auszuführen. Jedoch wollen wir hieran die Bemerkung knüpfen, dass wir der häufig ausgesprochenen Ansicht, als wären alle verschiedenen buddhistischen Angaben mit Ausnahme der ceilonesischen nur eben so viele Missgeburten, nicht beistimmen können.

Aus dem Vorhergehenden wird sich zur Genüge ergeben haben, dass wir weder das Datum des Vivâsa, was auch immer dies bedeutet haben mag, noch das des Nirvâṇa als einen geschichtlichen Moment betrachten. Das Einzige, was wir mit Sicherheit wissen, ist, dass der Buddhismus als geistlicher Orden mit seinem Anhange von Laienmitgliedern zur Zeit Açoka's bestand. Wann und wie er sich dazu entwickelt hatte, wissen wir vor der Hand noch nicht. In anderer

*) Açoka mit all seiner Schaustellung von Eifer für die Kirche giebt zu, dass frühere Fürsten getrachtet hatten, den *dharma*, d. h. Gerechtigkeit, Religion, unter ihrem Volke zu heben, aber ohne besonderen Erfolg. Er war der Erste, der es durch seine weisen Massregeln verstand, den *dharma* zur Blüte zu bringen. So sagt er in seinem Edict auf der Säule zu Delhi. Corpus Ins. Ind. XX.

**) Diese Angaben verdanken wir Herrn Professor H. G. van de Sande Backhuyzen.

Form, als Volksreligion, sei es nun in Magadha oder im nördlichen Kosala, war er unseres Dafürhaltens sehr alt, weil einzelne Mythen, in erster Linie die von Mâra, nicht für jünger gehalten werden können, als andere Mythen, die wir in Indien finden.*) Der Buddhismus, (255) wie wir ihn kennen, macht den Eindruck eines geistlichen Ordens, dessen Patron der Buddha, sozusagen die brahmanische Gestalt des Sonnenhelden ist, eines Ordens, der auf dem Volksglauben basirt. Von den im Volksmunde lebenden Mythen, welche schon einen ethischen Anstrich hatten, haben die Mönche einen guten Gebrauch gemacht, sie mit metaphysischen Begriffen in Verbindung gebracht und so bewirkt, dass sie zur sittlichen Erziehung der Masse dienen konnten. Die Ideale eines geistlichen Lebens, wie sie in den Schulen der Brahmanen und Asketen anerkannt waren, wurden von den buddhistischen Mönchen für die Bürgersleute und den geringeren Stand mundgerecht gemacht, damit auch diese der Segnungen der Philosophie nicht entbehren sollten.

Es soll durchaus nicht geläugnet werden, dass der Orden von einer hochbegabten Person gestiftet worden ist, wie auch immer man sich das denken mag; ebensowenig wie man dies dem Freimaurerorden abzusprechen braucht. Wir können ihn sogar in unserer Phantasie mit allen guten Gaben ausrüsten; aber wir haben kein Recht zu behaupten, dass die Milde und Güte des Buddha der Legende etwas anderem seinen Ursprung verdankt, als dem uralten Glauben, dass er als wohlthätiger Sonnengott ist *manno miltisto*. Er ist das Ideal des *yati* oder *mukta*, wie uns dasselbe

---

*) Vielleicht ist eine Erinnerung an das höhere Alter der Gemeinde der Laien, verglichen mit dem des Clerus in dem Bericht über Trapusha und Bhallika bewahrt geblieben, die an den Herrn und den Dharma glaubten, ehe der Sangha bestand; siehe p 102.

im Manu*) in so eindringlicher Weise geschildert wird:

„Geduldig ertrage er Schmähreden, doch hüte er sich seinerseits, jemanden zu höhnen, und mit niemand beginne er Feindschaft des eitlen Körpers wegen. Nicht vergelte er dem mit Hass, welcher ihn hasst; segnen soll er, wer ihm flucht, und kein unwahres Wort komme aus seinem Munde.“

Auch wollen wir glauben, dass schon vor 300 v. Chr. Jemand aufgetreten ist, der durch seine Weisheit und Hingabe an die geistigen Interessen seiner Mitmenschen einen solchen Eindruck gemacht habe, dass einige seiner Zeitgenossen ihn mit einem schon anerkannten Ideale von Weisheit und Güte verglichen und die späteren Generationen ihn vollständig damit identificirten.

(256) Um den Zustand des Buddhismus im dritten Jahrhundert vor dem Beginne unserer Zeitrechnung kennen zu lernen, liefern die Inschriften Açoka's sehr wichtige, aber äusserst wenige Documente. Der König, welcher sich selbst den Frommen (*Devânâm priya*) nennt, verehrte sicher Buddha den Herrn im höchsten Grade. Aber er war noch vielmehr von sich selbst eingenommen und erteilte Tugendlehren auf eigene Autorität. Von der buddhistischen Mythologie erfahren wir durch ihn nichts; um so mehr Belehrung darüber schöpfen wir aus den Ueberresten des prächtigen Stûpa von Bharhut, welcher nach der Form der darauf verwandten Schrift in die Zeit Açoka's oder nicht viel später zu setzen ist. Unter den Sculpturen, die zu einem guten Teile mit Inschriften versehen sind, begegnen wir unter anderem den bekannten Namen einiger früherer Buddha's und den Darstellungen der ihnen eigentümlichen Erkenntnisbäume; ferner einigen Scenen aus der Buddhalegende, sowie einer Anzahl mythologischer Personen, Göttern, Göttinnen und anderer himmlischen und unterirdischen Wesen,

*) Buch VI 42 fgg.

welche etwas später ganz und gar aus dem buddhistischen Pantheon verschwunden sind. Zu den interessanteren Figuren gehört die der Göttin Çrîmatî (Prâkrit: Sirimâ), die sich durch die übermässige Entwickelung ihrer Brüste als labende Muttergöttin zu erkennen giebt, als welche sie auch im Mahâbhârata vorkommt, während sie in späterer Zeit als Hetäre*) dargestellt wird. Einen wie grossen Anteil auch der supponirte historische Stifter auf die Wortlegung des Buddhismus gehabt habe, niemand wird wohl die Götter, Göttinnen und all die früheren Buddha's als Ausflüsse seiner Lehre betrachten. Die übermenschlichen Wesen bestanden vor ihm und bestehen noch, obschon die Europäer sie sich nicht als Personen vorzustellen pflegen.

Auf den Basreliefs zu Bharhut sehen wir verschiedene Darstellungen aus den vorzüglich für das Volk berechneten Erzählungen mit ethischer Tendenz, den sogenannten Jâtaka's. Diese Erzeugnisse des schöpferischen Volksgeistes unterscheiden sich in ihrer Art nicht von den indischen Fabeln und Erzählungen (257) im Pañcatantra und ähnlichen Sammlungen, sowie von den griechischen Fabeln. Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass sie ursprünglich einfach belehrende Erzählungen waren, nach der Art der Fabel von den jungen und den alten Elephanten, welche der Herr bei Gelegenheit des Unterganges Devadatta's seinen Jüngern erzählte. Einigermassen abweichend nehmen sich die Erzählungen der canonischen Jâtaka's**) der Buddhisten aus, insofern der

*) Warum die Muttergöttinnen als Hetären (*gaṇikâ*) vorgestellt wurden, haben wir oben p 268, Note * zu erklären versucht.

**) Die Südlichen besitzen deren 550, die Nördlichen viel weniger. Die alte officielle Zahl ist 34, von der der Buddha den Beinamen *Catustriṃçaj-jâtakajña*, Kenner der 34 Jâtaka's, trägt. Diese Zahl steht offenbar in Verbindung mit dem Alter von 34 vollen Jahren, das Gautama erreicht hatte, als er den Thron der Erkenntnis einnahm.

Bodhisattva selbst mehr oder weniger in die Geschichte eingreift und die gute Rolle spielt.

Aus einem stillen Zeugen, der mit seinem allsehenden Auge alles erblickt, was auf dem Weltkreis geschieht, ist er eine handelnde Person geworden, und zwar weil die Lehre von der stufenmässigen Entwickelung in der Weisheit verlangte, dass er, der einstens Buddha werden sollte, als Bodhisattva noch nicht von den Banden des zum Handeln nötigenden Triebes frei werden konnte. Als Buddha ist er über dem irdischen Treiben erhaben; dann nimmt er keinen Teil mehr an der Handlung, sondern offenbart nur sein ungetrübtes, in früheren Zuständen erworbenes Licht.

Mit dieser eigentümlichen Form der Jâtaka's steht die theoretische Bedeutung, welche man dem Worte *jâtaka* beilegte, in engster Beziehung. Man fasst es auf als „Geburt, Erzählung aus einer früheren Geburt". Nun kann *jâta* unter anderem bedeuten „das Geborensein", folglich „Geburt", aber *jâtaka* nicht. Thatsächlich versteht man unter dem Ausdruck ein „Gemälde", wenn von einer Abbildung die Rede ist, sonst ein Geschichtchen, Stückchen, Fabel. Da *jâta* eigentlich etwas ist, was geboren wird, oder was geschieht, und *ka* eine gewöhnliche Diminutivendung ist, so kann man annehmen, dass *jâtaka* einfach ein Geschichtchen bedeutet. Die andere Erklärung ist eine kirchlich-dogmatische, jedenfalls eine künstliche.

Um an einem Beispiele den Charakter und zugleich die eigentümliche Einkleidung dieser Stücke zu zeigen, wollen wir als Probe die Fabel vom Kranich*) (258) hier mitteilen. Nach einer Einleitung, worin angegeben wird, bei welcher Gelegenheit der

---

*) Jâtaka ed. Fausböll I 221. Einige verderbte Lesarten haben wir uns die Freiheit genommen stillschweigend zu verbessern.

Meister diese Fabel zur Belehrung vorgetragen hat, folgt das Stück selbst.

„In früherer Zeit lebte der Bodhisattva in einem gewissen Walde als Baumgottheit, in einem Baume, der dicht bei einem Lotusteiche stand. Nun ereignete es sich einmal, dass in dem nicht übergrossen Teiche, worin viele Fische waren, zur Sommerzeit das Wasser karg wurde. Da kam ein Kranich auf den Gedanken, die Fische zu überlisten und zu fressen. In der Absicht begab er sich zum Rande des Wassers, nahm eine Stellung an, als ob er in ernstes Nachdenken versunken sei.*) Als die Fische ihn in dieser Stellung sahen, fragten sie ihn: „Meister! was stehst du da so nachdenklich?" „„Ich mache mir aus Sorge um euch Gedanken."" „Nun, warum denn, Meister?" „„Weil ich bei mir denke: was werden die armen Fische wohl anfangen, da jetzt in diesem Teiche so wenig Wasser ist und die Sonne so sehr heiss scheint?"" „Was sollen wir denn thun, Meister?" „„Wenn ihr meinem Rate folgen wollt, werde ich euch, einen nach dem anderen, in den Schnabel nehmen und nach einem grossen Teiche tragen, den Lotusblumen von allen Farben bedecken."" „Meister! seit Anbeginn der Dinge hat sich noch nie ein Kranich für die Fische besorgt gezeigt; du willst uns, einen nach dem anderen, auffressen." „„Nein, ich werde euch nicht auffressen, wenn ihr mir traut. Glaubt ihr nicht, dass ein solcher Teich da ist, so gebt mir einen von euch mit, um ihn in Augenschein zu nehmen."" Die Fische glaubten ihm und gaben ihm einen halbblinden, grossen Fisch mit, weil dieser nach ihrem Dafürhalten sich ebensogut im Wasser als auf dem Lande zu helfen wusste.**)

---

*) Der auf einem Beine stehende Kranich oder Storch, der unbeweglich wie in Gedanken versunken dasteht, ist den Indern das Bild des scheinheiligen Asketen.

**) Dies scheint ein humoristischer Zug zu sein um an-

Der Kranich nahm denselben mit sich, setzte ihn ins Wasser, um den ganzen Teich kennen zu lernen und brachte ihn darauf zu den anderen Fischen zurück. Der alte Fisch schilderte die Beschaffenheit des (259) Teiches als günstig. Da bekamen die Anderen nach Anhörung seines Berichtes Lust, dahin zu ziehen, und sagten zum Kranich: „Gut, Meister, bringe uns nur fort!" Der Kranich nahm nun zuerst den einäugigen grossen Fisch und brachte ihn an das Ufer des Teiches; liess sich dann aber auf einem Crataevabaume nieder, der am Wasserrande stand. Er legte ihn auf einen Zweig, durchbohrte ihn mit seinem Schnabel und tötete ihn, worauf er das Fleisch frass und die Gräten am Fusse des Baumes niederwarf. Sofort kehrte er zu den Fischen zurück und sagte: „Jenen Fisch habe ich ins Wasser gesetzt, nun mag sich ein anderer melden." Auf diese listige Weise nahm er die Fische, einen nach dem anderen, fort und frass sie auf, bis auch kein einziger mehr zu entdecken war. Es war nur ein Krebs übrig geblieben. Da der Kranich auch diesen zu fressen wünschte, sagte er zu ihm: „Ich habe alle Fische nach einem grossen Teiche gebracht und dort ins Wasser gesetzt; komm! ich will dich auch hinüberbringen." „„Wie willst du mich denn festhalten?"" „Ich werde dich mit dem Schnabel festhalten." „„Dann wirst du mich fallen lassen; nein, ich gehe nicht mit dir."" „Sei nicht bange, ich werde dich ordentlich

zudeuten, dass die übrigen Fische den Einäugigen für klüger als sich selbst hielten. Im Lande der Blinden — und die Fische bewiesen, dass sie geistig blind waren — ist der Einäugige König. (Anm. des Uebersetzers. Ich schlage vor, statt *kâṇamahâmaccha* zu lesen *kaṇṇamahâmaccha*, und dies als gleichbedeutend mit Sanskrit *karṇamadgura* Silurus unitus, eine Welsart, aufzufassen. Da der Wels sich meistens auf dem Boden der Gewässer aufzuhalten pflegt, so konnte leicht die Meinung entstehen, dass er auch auf dem Lande sich bewegen könnte.

festhalten.“ Der Krebs dachte: es ist kein wahres Wort daran, dass er die Fische nach dem Teiche übergebracht haben will; aber es würde doch wohl gut sein, wenn er mich dort ins Wasser setzte. Sollte er etwas Schlimmes im Schilde führen, dann werde ich ihm den Hals durchkneifen und ihn so umbringen. Er sagte darauf zum Kranich: „„Mein lieber Kranich, du wirst mich kaum ordentlich festhalten können, aber ich werde dich fest umklammern können. Wenn du mir erlaubst, mich mit meiner Scheere an deinem Halse festzuhalten, will ich mit dir gehen.““ Der Kranich willigte ein ohne zu merken, dass der Andere ihn überlisten wollte. Der Krebs umklammerte fest den Hals des Kranichs wie mit einer Schmiedezange und sagte: „„Nun vorwärts!““ Der Kranich brachte ihn zunächst dahin, von wo er den Teich sehen konnte, und schlug dann die Richtung nach dem Crataevabaum ein. Der Krebs sagte: „„Onkel, der See liegt dort, aber du steuerst ja hierhin!““ Der Kranich sagte: „Du bist mir ein lieber Neffe, der viel von seinem Onkel hält! Es kommt mir vor, als ob du mir befehlen wolltest, weil ich dich über mich gesetzt (260) habe, so dass du mich für deinen unterthänigen Diener ansiehst. Sieh mal da unter dem Baume den Haufen Gräten! Gerade wie ich alle die Fische aufgegessen habe, so werde ich dich auch verspeissen.“ Der Krebs erwiderte: „„Die Fische sind infolge ihrer Thorheit von dir gefressen worden; aber ich werde mir das nicht gefallen lassen. Im Gegentheil werde ich dich umbringen, und wenn ich doch sterben soll, dann sollen wir beide sterben.““ Mit diesen Worten kniff er den Hals des Kranichs, der mit thränenden Augen in Todesangst ausrief: „Gebieter, ich werde dich nicht verzehren; schenke mir das Leben!“ Der Krebs sagte: „„Das werde ich thun, wenn du mich in den Teich setzest.““ Der Kranich kehrte nun nach dem Rande des Wassers

zurück und setzte den Krebs im Schlamm am Ufer nieder. Aber ehe der Krebs sich ins Wasser begab, kniff er des Kranichs Hals durch, wie man einen Lotusstengel mit einer Scheere durchschneidet. Beim Anblick dieser sonderbaren Begebenheit rief der Baumgott so laut „Bravo!“ dass der Wald wiederhallte, und sprach dann mit lieblicher Stimme folgende Strophe:

Es geniesst nicht der Arglist'ge
Die frohe Ernte seiner List
Denn es ergeht dem Arglist'gen
Wie dem Kranich mit dem Krebs.*)

Darauf folgt die Anwendung der Fabel auf den Vorfall, welcher dem Meister Veranlassung zu seiner Erzählung gab. Sie besteht darin, dass eine der Personen mit dem Kranich verglichen oder identificirt wird, eine andere mit dem Krebs und der Meister mit dem Baumgott.**)

Man sieht, dass der Bodhisattva hier lediglich die Rolle eines Zuschauers spielt; in den meisten Fabeln aber lässt man ihn eine thätigere Rolle, sei es als Mensch oder als Tier, spielen.

Trotz aller Mühe, welche die buddhistischen Mönche sich gegeben haben, um (261) den Jâtaka's einen erbaulichen Charakter zu geben, ist es ihnen nicht geglückt, die sehr weltliche Weisheit, die aus den populären Erzählungen zu uns spricht, zu verdunkeln. Das Hauptkennzeichen der echten Fabel besteht darin, dass sie den Sieg des Kleinen, Schwachen und Zurückgesetzten dieser Welt über rohe Gewalt und Bosheit beschreibt; ihre erste und vornehmste Lehre

---

*) Der letzte Vers ist natürlich nicht in Ordnung und also verderbt, aber die Bedeutung ist klar genug.

**) Das Stück hat den Titel *Bakajâtaka*, d. h. Kranichjâtaka. Dies würde unmöglich sein, wenn *jâtaka* Geburt oder Erzählung aus einer früheren Geburt bedeutete. Denn der Bodhisattva war in jener früheren Geburt nicht der Kranich, sondern der Baumgott.

lässt sich in den Worten zusammenfassen: „Wer nicht stark ist, muss schlau sein.“ Nirgends findet man List und Schlauheit so consequent, ja man könnte sagen so frech verherrlicht als im Reinhart, jenem Epos des dritten Standes, des westeuropäischen Vaiçya. Doch auch bei den Indern wird die Hauptregel der Weltklugheit nicht minder deutlich ausgesprochen, z. B. im Pañcatantra. Eben dieselbe Fabel, deren buddhistische Redaction soeben mitgeteilt worden ist, wird dort durch folgenden Grundsatz eingeleitet:

„Ein Sieg, so wie ihn List spendet,
Wird nie durch Waffen uns zu teil:
Wer schlau, wenn von Gestalt klein auch,
Der unterliegt selbst Helden nicht.“

Etwas später*)

„Durch Hinterlist ist ausführbar,
Was Gewalt nicht zu Wege bringt“

und

„Wer Verstand hat, der hat Stärke;
Woher hätte der Dumme Kraft?
Sieh! ein Löwe vor Stolz sinnlos
Ist vom Häschen zu Tod gebracht!“

Wie im Reinhart die Grossen, Könige und Barone verspottet und gehöhnt, die Geistlichen hin und wieder lächerlich gemacht werden, so wird auch in den indischen Fabelbüchern der Löwe, der König der Tiere, als stolz und dumm dargestellt.**) In dem vornehmen Heldengedicht sind die handelnden Personen Götter und Halbgötter, Könige und Ritter, Göttinnen und Prinzessinnen, während alles Uebrige mehr oder weniger Beiwerk ist, (262) als Staffage dient, oder,

*) Benfey, Pañcatantra I, v. 236, 243, 245.

**) Doch gilt sonst der Löwe als Sinnbild der Tapferkeit und der Grossmut. Das war die Betrachtungsweise der Ritter; das Volk fasste ihn von einer anderen Seite auf.

noch schlimmer, zum Gegenstande des Spottes wird, wie Thersites aus der Ilias beweist. In den Fabeln dagegen sind die Hauptfiguren der Tierwelt entlehnt, Wesen, die für eben so tief unter dem Menschen stehend betrachtet werden, als die Götter und Helden über denselben. In den Fabeln ist ein so starkes satirisches Element, dass man den Gegensatz, in dem sie zu dem hochtrabenden Heldengedicht stehen, kaum dem Zufall zuschreiben kann. Wenn man beachtet, dass die Rollen, die den meisten Tieren zugeteilt werden, wenig mit ihrer wahren Natur übereinstimmt, dann gelangt man zu der Ueberzeugung, dass die Tiere in vielen Fällen nur Pseudonymen sind, verblümte Namen von himmlischen und irdischen Helden, von Sternen und Königen; dass die Fabeln sich deshalb ebensowohl aus der Mythologie entwickelt haben wie die Heldengedichte. Mit einem Worte: die Fabeln, die Jâtaka's sind die epischen Erzählungen der Bürger und Bauern. Epos und Fabel haben beide denselben Endzweck: zu lehren, wie man sich im Kampfe des Lebens zu benehmen habe.

Wir wollen die Vergleichung nicht weiter verfolgen, da Obiges genügt zum Beweise, dass die Fabeln, als Ausflüsse der Erfindung und Lebensklugheit aufeinander folgender Menschengeschlechter, als Erzeugnisse der Zeit angesehen werden können; dass sie mit Recht dem grossen Zeitmesser, dem glanzerfüllten Herrn und Sonnengott zugeschrieben werden können. Eine oder andere bestimmte Persönlichkeit aus dem Altertum hat ebensowenig Anrecht auf deren Urheberschaft als in der neueren Zeit z. B. Lafontaine. Wie nun dem Vishṇu die Urheberschaft des Mahâbhârata zugeschrieben wird, so sollte man erwarten, dass er auch als Verkünder der Fabeln anerkannt würde, wie Buddha als der der Jâtaka's. In der That sollen auch das Pañcatantra und der Hitopadeça von Vishṇuçarman erzählt worden sein. Das ist aller-

dings ein gewöhnlicher Brahmanenname, doch abgesehen davon, dass sonst nirgends von ihm als Zusammensteller dieser Werke die Rede ist, kann den alten Indern die Thatsache nicht unbekannt gewesen sein, dass einige dieser Fabeln schon im Mahâbhârata vorkommen, und also nicht von Vishṇuçarman herstammen, es sei denn, dass Vishṇuçarman (263) und Vishṇu identisch sind. Unseres Erachtens ist das wirklich der Fall. Die Zufügung von *çarman* dient nur dazu, um nicht geradeaus zu sagen, dass Vishṇu als Erzähler von Fabeln in der Rolle eines Brahmanen auftritt, während er sonst als Nârâyaṇa, als Hercules, Heldenthaten verrichtet. Der mehrmals, zuerst von Benfey, ausgesprochenen Ansicht, dass das Pañcatantra buddhistischen Ursprungs ist, können wir zwar nur mit einigem Vorbehalt zustimmen; erstens weil wir in den Jâtaka's die echte buddhistische Recension*) erkennen, und zweitens, weil eine Anzahl von Fabeln nach unserer Ueberzeugung zu einer Zeit entstanden sind, als an den buddhistischen Mönchsorden noch lange nicht zu denken war. Aber wenn die mitgeteilte Ansicht durchaus richtig wäre, so würde sie die Identificirung von Vishṇu und Vishṇuçarman nur unterstützen, weil nach den Indern Vishṇu und Buddha dieselbe Person sind.

*) Man wende nicht ein, dass ausser den Jâtaka's noch eine andere buddhistische Sammlung bestanden haben könnte. Unter den Sculpturen zu Bharhut kommen nicht weniger als 21 Darstellungen vor, von denen 18 Inschriften tragen, welche das Wort *jâtaka* enthalten. Dass die indischen Fabeln aus einem oder mehreren Dialecten später ins Sanskrit übersetzt sind, kann wahr sein, hat aber nichts mit deren specifisch buddhistischen Ursprung zu thun.

KAPITEL III.

Der Buddha in der Dogmatik.

Um die Stellung, die der Buddha im Glauben der Kirche einnimmt, zu bestimmen, müssen wir die Eigenschaften kennen lernen, welche ihm zugeschrieben werden. Da der Buddhabegriff nicht immer unveränderlich derselbe geblieben ist, würde es wünschenswert, ja notwendig sein, eine geschichtliche Entwickelung desselben zu geben; aber die Zeit zu einem solchen Versuche ist noch nicht gekommen.

Auf alles, was über den Buddha berichtet wird, gründen die europäischen Gelehrten ausnahmslos die Behauptung, dass er immer als ein Mensch gedacht wurde.*) In der That ist nicht zu verkennen, dass er (264) nach dem kirchlichen Dogma für einen Menschen gilt, aber die von der Kirche als wahr anerkannten Züge stehen ganz und gar mit dem Signalement Mensch im Widerspruch. In grösserem oder geringerem Maasse werden alle Götter als Menschen vorgestellt. Es ist selbst nichts Aussergewöhnliches, dass von gestorbenen Göttern die Rede ist, wie von Balder und Adonis. Die Geschichte jeder Mythologie lehrt uns, dass die Götter je länger um so mehr Menschen gleich gemacht werden; so dass zuletzt ein Euhemerus sie für Menschen aus der alten Zeit erklärt. Doch daraus, dass die Euhemeristen Jupiter für einen früheren König hielten oder Snorre Sturleson Odhin und die Asen für fremde Herrscher

*) Beispielshalber citiren wir Koeppen, die Religion des Buddha p 431: „Der Buddha ist, wie wir schon wissen, immer ein Mensch, kein Gott, und zwar ein Mann, keine Frau. Die Thatsache der Menschlichkeit Çâkyamunis steht so fest, dass selbst die späteste Legende und Scholastik es nicht gewagt hat, ihn zum Gott zu stempeln."

ansieht, folgt noch nicht, dass Jupiter und Odhin wirklich Menschen gewesen sind. Dass auch Indien seine Euhemeristen hatte, glauben wir aus einigen Stellen in den Inschriften Açoka's*) schliessen zu dürfen. Einmal sagt er: „Sie, die in dieser Zeit**) in Jambudvîpa (Indien) wahrhafte Götter waren, sind jetzt zu Menschen und unwahr***) gemacht." Ein andermal äussert er sich folgendermassen: „Und die während dieses Zeitraumes in Jambudvîpa wahrhaft bestehende Götter waren Menschen, fälschlich zu Göttern gemacht (oder als solche betrachtet)."

Wir sehen also, dass Açoka kraft seiner Machtvollkommenheit bestimmt, dass die Götter Menschen sind. Warum sollte die Kirche kraft ihrer vollkommenen Weisheit nicht dasselbe thun können? Sie hat dazu die Befugnis ebensogut, wie diejenigen, welche ausserhalb der Kirche stehen, das Recht haben, das Decret zu ignoriren. Wenn wir auch annehmen, dass die buddhistische Dogmatik den Verkündiger des Dharma als Mensch betrachtet, so sagen wir noch nicht, dass sie ihn lediglich als solchen auffasst, denn wir machen einen Unterschied zwischen Menschen und Personificationen. Dass der Buddha nicht mehr einem Menschen gleicht, als jeder beliebige Gott, geht aus der ganzen Legende und aus den Titeln, die ihm gegeben werden, wie Obergott der (265) Götter†) und dergleichen, hervor. Zum Ueberflusse wollen wir noch

*) Die von Rûpnâth und Sahasrâm.

**) Es ist nicht klar, was mit „dieser Zeit" gemeint ist, ob die ganze Regierung oder das letzte Jahr, seit der König Mitglied des Sañgha geworden war.

***) Dies ist die wahrscheinlichste von Bühler vorgeschlagene Uebersetzung des Wortes *masâ* im Texte. Nicht unmöglich aber wäre es, dass es einem Sanskrit *mârshâḥ* entspräche und dann würde zu übersetzen sein: „zu Menschen oder Herren gemacht".

†) Z. B. Mahâvaṃsa I 57 *devâtideva* und wiederholentlich sonst.

ein den südlichen Buddhisten entlehntes Stück anführen.*) „Bei einer Gelegenheit, als Gautama Buddha das Aruṇavatîsutta verkündigte, sagte er, dass Abhibhu, ein Geistlicher in den Tagen des Buddha Çikhin (d. h. Feuer, Komet), durch die aus seinem Körper hervorgehenden Strahlen während seiner Predigten die Finsternis von tausend Sphären vertrieb.“ Ânanda fragte, wie viele Sphären durch die Strahlen eines obersten Buddha's bei der Verkündigung des Dharma erhellt würden. „Wie kannst du so etwas fragen, Ânanda? Die Machtvollkommenheiten der Buddha's sind unbegrenzt. Niemand ausser Buddha kann die Gesammtheit der Sphären übersehen. Sie sind ohne Ende, unendlich, aber wenn der (oder ein) Buddha sich irgendwo gesetzt hat, um den Dharma zu verkündigen, sieht er alle Sphären so deutlich, als ob sie dicht bei ihm wären, und er kann so predigen, dass die Wesen in jeder dieser Sphären ihn verstehen und dem Unterricht folgen können.“ Ânanda erwiderte: „„Alle Sphären sind nicht gleich. Wenn die Sonne in einer aufgeht, geht sie in einer anderen unter. In der einen ist es Mittag, wenn in der anderen Mitternacht ist. Wie ist es denn möglich, dass der (oder ein) Buddha, wenn er predigt, überall verstanden werden kann?“ Die Antwort des Meisters war: „Wenn Buddha eine Predigt zu halten beginnt, dann scheint die Sonne, die auf dem Punkte unterzugehen stand, aufzugehen, infolge seiner Macht; die Sonne, die auf dem Punkte aufzugehen stand, scheint unterzugehen, und in denjenigen Sphären, in denen Mitternacht ist, scheint Mittag zu sein.“ Die Bewohner der verschiedenen Sphären rufen dann aus: „Vor einem Augenblicke ging die Sonne unter, jetzt geht sie auf; soeben war es Mitternacht, aber jetzt ist es Mittag.“ Sie fragen dann: „Wie ist das

**) Hardy *Manual* p 9.

zustande gekommen? durch einen Seher, einen Dämon oder einen Gott?“ Und mitten in ihrem Erstaunen zeigt sich die Herrlichkeit des Buddha im Luftraum, aller Sphären Finsternis vertreibend, und obschon die Sphären unendlich sind, empfangen sie in dem Zeitpunkte dasselbe Mass von Licht, und dies alles kann zustande gebracht werden durch einen einzigen (266) Strahl aus dem heiligen Leibe, der nicht grösser ist denn ein Sesamkorn. Wenn ein Seher eine Lampe machte so gross wie eine Sphäre, und gösse so viel Oel hinein, als Wasser in den vier Oceanen ist, mit einem Docht so gross wie Meru*), dann würde die Flamme einer solchen Lampe nicht weiter leuchten, als bis zur folgenden Sphäre, aber ein Strahl aus dem Leibe des Buddha erleuchtet alle existirenden Sphären.“

Es ist doch schwer zu verkennen, dass hier einigermassen verwischt, aber doch noch deutlich genug die grosse Leuchtkraft der Sonne geschildert und mit der geringeren eines Sternes verglichen wird. Es ist schwer ersichtlich, was das Menschliche in dieser Vorstellung ist. Nun kann man, wenn man will, die Folgerung ziehen, dass der Stifter des Ordens eigentlich ein Mensch war, selbst ein Mann, auf den übermenschliche Eigenschaften, namentlich die des Sonnengottes, übertragen wurden, um ihn zu verherrlichen. Aber man würde zu weit gehen, wenn man behaupten wollte, dass er sich immer als Mensch kundgäbe. Wir werden jetzt im einzelnen untersuchen, inwiefern die ihm zugeschriebenen Eigenschaften ihn zum Menschen, zu einem Gotte, oder zu keinem von beidem stempeln.

*) Der indische Olymp.

---

1) Aeussere Kennzeichen.

Obschon Gautama noch im laufenden Zeitalter aufgetreten ist, in dem die Menschen die gewöhnliche Grösse haben, so soll er doch 12 oder gar 18 Fuss gross gewesen sein. Eigentlich war er noch viel grösser, wie die folgende Geschichte uns lehrt. Bei einer Gelegenheit gab Râhu, der Dämon der Sonnen- und Mondfinsternisse, der selbst nicht weniger als 4800 Meilen gross war, den Titanen zu verstehen, dass er durchaus nicht neugierig wäre, den nur zwölf Fuss grossen Buddha zu sehen. Als die Götter ihm dennoch versicherten, dass, wenn man auch hundert oder tausend Titanen aufeinander stellte, sie doch nicht an Grösse dem Buddha gleichkommen würden, wurde die Neugierde Râhu's erweckt, so dass er sich zu vergewissern wünschte, wer von ihnen der grössere wäre. Als Gautama Râhu's Absicht (267) erkannte, befahl er dem Ânanda, ein Kleid auszubreiten. Auf demselben streckte er sich aus, mit dem Haupte nach Süden und dem Gesichte nach Osten, wie ein ruhender Löwe. Als Râhu ihn verwundert betrachtete, fragte ihn der Weise, wonach er so aufmerksam sähe. Râhu antwortete, dass er sich anstrenge, das Ende von Buddha's Füssen (d. h. Strahlen) zu entdecken, aber nicht im Stande sei sie zu erblicken. Da rief der Meister aus: „Nein, du würdest nicht fähig sein, sie zu entdecken, wenn du auch deine Blicke bis zum höchsten Brahmahimmel schweifen liessest.“ Die Folge war, dass Râhu sich zum Glauben an den Buddha bekannte, worauf der Meister ihm den Dharma verkündete. Es ist wohl nicht notwendig, darauf aufmerksam zu machen, dass hier die Sonnenfinsternis nicht weniger menschlich vorgestellt wird als der Gautama.

Es ist schwer, die Gestalt des Buddha zu beschreiben. Vermag er sich doch in einem Raume

zu bewegen, der nicht grösser ist als ein Senfkorn, und dennoch setzte er bei einer Gelegenheit seinen Fuss auf die Erde, dann auf den Berg Yugandhara, zuletzt auf die Spitze des Meru und erreichte so in drei Schritten*) den Himmel Indra's. Nichts desto weniger blieb die Gestalt Gautama's immer dieselbe: weder nahm er zu an Grösse, noch wurden die Berge kleiner.**)

Von besonderer Bedeutung für die Charakteristik der Buddha's sind die 32 Kennzeichen und die 80 untergeordneten Kennzeichen, wodurch sich auch die Cakravartins (Weltherrscher, Raddreher) auszeichnen. Die Zahl der ersteren, gewöhnlich *Mahâpurushalakshaṇa*, d. h. Kennzeichen des Grossen Mannes (und des grossen Geistes) genannt, ist ohne Zweifel den 32 Richtungen der Windrose entlehnt, doch scheint sie keine tiefere Bedeutung zu haben, als dass dadurch eine solenne Anzahl von Kennzeichen angegeben wird, Kennzeichen, die zwar unverkennbar auch in erster Linie auf den zugleich als Himmelsherrn gedachten Tagesgott passen, aber allmählig halb symbolische, halb wirkliche Schönheitsmerkmale geworden sind. Wie Apollo das Sinnbild männlicher Schönheit ist, (268) so auch der Buddha-Cakravartin, das himmlische Wesen in seiner Gesammtheit als König und Weiser betrachtet. Selbst nach der idealen Spaltung des einen Wesens in zwei Naturen, sind die symbolischen Kennzeichen das gemeinschaftliche Eigentum von Buddha und Cakravartin geblieben.***)

---

*) Hierin ist eine Anspielung auf die drei Schritte Vishṇu's zu erkennen.

**) Hardy *Manual* p 364.

***) Die ausführlichste Beschreibung der Kennzeichen, wie sie aus südlichen und nördlichen Quellen zu schöpfen ist, hat Burnouf in *Lotus* p 553—622 gegeben; die beste Erklärung Senart in *Légende du Buddha* p 149. Vergleiche auch Hardy *Manual* p 368.

Die 32 Kennzeichen werden in den verschiedenen nördlichen und südlichen Quellen mit kaum nennenswerten Abweichungen angegeben, so dass sie zu den allerältesten Bestandteilen der Lehre gehören dürften. Wir werden uns wie Burnouf an die Reihenfolge in der Liste des Lalitavistara halten.

1) Das Haupt hat eine Krone, Tiara oder hohen Turban, *ushṇîsha.* Auf den Statuen zeigt sich der *ushṇîsha* meistens als ein Auswuchs mitten auf dem Schädel*); 2) die Haupthaare sind sehr dunkel, blauschwarz, wie Augensalbe oder der Schweif eines Pfau, gelockt, nach rechts gewandt; 3) die Stirne ist flach und breit**); 4) zwischen den Augenbrauen ist eine *ûrṇâ* (Wollflocke, Knäuel), welche den Glanz des Schnees oder Silbers hat; oder wie andere sich ausdrücken: zwischen den Augenbrauen ist eine *ûrṇâ*, rein, zart und flaumicht***); 5) er hat die Wimpern eines Stieres†); 6) die Augen sind sehr dunkel; 7) er hat vierzig gleiche Zähne; 8) sie schliessen sich dicht aneinander; 9) sie sind weiss; 10) er hat eine Stentor-

*) Bei den Siamesen hat der Buddha auf dem Haupte eine *Sirorot* oder Glorie; in Nachahmung derselben tragen alle Könige der Erde eine Krone als Zeichen der königlichen Würde, Alabaster *the Wheel of the Law* p 115.

**) Dies nur im Lalitavistara, während es in den übrigen Angaben ein untergeordnetes Kennzeichen ist. Statt dessen haben sie: „er ist von der Farbe des Goldes“.

***) Nach Senart's Erklärung stellt der Knäuel den weissen Blitz vor. Diese Idee werden Einige auch wohl hineingelegt haben. Aber auf den Bildwerken ist es nur ein kleiner Kreis, und da der Buddha aus dem Knäuel die Strahlen entsendet, welche das Weltall erleuchten, wird es nach anderer Auffassung das allsehende Auge, die Sonne gewesen sein. Im Lalitavistara wird auch bei der Beschreibung des weissen Elephanten, in welcher Gestalt der Bodhisattva sich in den Schooss seiner Mutter senkte, hinzugefügt, dass er „den Glanz des Schnees oder Silbers“ hatte.

†) Das Wort für Stier, Rind, Kuh bedeutet auch Lichtstrahl und Wolke.

stimme, die gleichwohl so sanft ist wie die eines Kokila*); 11) der Adamsapfel**) steht vor; (269) 12) er hat eine grosse und feine (oder dünne) Zunge***); 13) einen Löwenrachen; 14) ganz runde Schultern; 15) sieben Körperteile ragen hervor; 16) der Zwischenraum zwischen den Schultern ist voll; 17) er hat eine feine Goldfarbe; 18) wenn er steht, reichen ihm, ohne dass er sich bückt, die Arme bis zu den Knieen; 19) der Vorderkörper ist wie der eines Löwen; 20) er ist rund wie ein heiliger Feigenbaum; 21) aus jeder Pore kommt nur ein Härchen; 22) die Härchen an seinem Körper biegen sich von oben nach rechts; 23) seine Schamteile hat die Natur verborgen; 24) die Schenkel sind schön gerundet; 25) die Beine gleichen denen einer Gazelle; 26) die Finger und Zehen sind lang; 27) die Fersen gestreckt; 28) die Fussbiege hoch; 29) Hände und Füsse sind zart und schlank; 30) sie haben eine Netzhaut; 31) die Sohlen zeigen zwei glänzende, blinkende, glitzernde, lichte Räder mit 1000 Speichen, mit Radfelge und Nabe; 32) die Füsse stehen fest.

Unter den 80 geringeren Kennzeichen sind verschiedene, die nur eine unbedeutende Modification der aufgezählten Hauptkennzeichen sind. Im allgemeinen unterscheiden sie sich nicht von den als günstig betrachteten körperlichen Malen oder Vorzügen, wie sie sich in der Wahrsagekunst finden. Dazu gehören auch einige uralte Figuren, unter anderem das Svastika (Kreuz, Thor's Hammer), Çrîvatsa (achteckige Figur), Nandyâvarta (eine Art Labyrinth) und Vardhamâna.

---

*) Der indische Kuckuck, der in der Poesie die Rolle unserer Nachtigall spielt.

**) Die Uebersetzung ist unsicher.

***) Im Lotus de la bonne Loi p 234 lesen wir, dass bei einer Gelegenheit die aus dem Munde des Tathâgata hervorkommende Zunge sich bis zum Brahmahimmel erstreckte.

Ausser den 32 hauptsächlichen und 80 untergeordneten Kennzeichen werden noch 216 glückliche Zeichen, 108 an jedem Fusse angegeben.*) In dieser Aufzählung werden obige heilige Figuren wiederholt, ferner sind die merkwürdigsten: das Sonnenrat, der weisse Sonnenschirm, verschiedene Arten Wasserlilien, der Berg Meru, Weltteile und Inseln, allerlei Tiere. Es ist nicht schwer zu erraten, dass diese Zeichen die Welt, und was die Zeit hervorbringt, vorstellen, ebenso wie der Schild des Achilles, des Sonnenhelden, das Erdenrund und den Lebenskreis vorstellt.

(270) Es ist wohlbekannt, dass in verschiedenen buddhistischen Ländern heilige Fussstapfen des Buddha angetroffen werden. Der berühmteste ist wohl der auf dem Adamspik in Ceilon, dessen schon im neunten Jahrhundert arabische Reisende und europäische in späterer Zeit Erwähnung thun.**) Der Mahâvaṃsa weiss denn auch zu berichten, dass der Tathâgata bei Gelegenheit einer seiner Besuche in Ceilon einen Fussstapfen auf dem Gipfel des Sumano zurückgelassen habe.***) In Siam und Laos sind die heiligen Fussstapfen sehr zahlreich. Worauf sich die Wahl bestimmter Stellen für des Buddha Spur stützt, ist unbekannt; aber so viel ist klar, dass derjenige, welcher das heilige Zeichen in den Fels eingehauen hat oder hat einhauen lassen, vollständig sich bewusst

---

*) Hardy *Manual* p 367. Burnouf *Lotus* p 622.

**) Von europäischen Schriftstellern führen wir nur Valentijn Besch. von Coromandel V, 36; 375 an.

***) Man hat die Glaubwürdigkeit der ceilonesischen Berichte in Zweifel gezogen, oder vielmehr rundweg geleugnet. Man hat geglaubt, dass die Ceilonesen aus nationaler Eitelkeit solche Berichte erfunden hätten. Ganz mit Unrecht. Auch die nördlichen Buddhisten wissen, dass der Tathâgata dreimal auf Ceilon gewesen ist, und wir wissen, dass diese Insel alljährlich von dem Buddha des laufenden Jahres besucht wird. Mit Ceilon ist das himmlische Lankâ gemeint, wo Râvaṇa wohnte.

war, dass das Zeichen ein Symbol der Sonne war. Da die Zeichen angebracht sind lange nach der Stiftung des Ordens, so folgt, dass es Eingeweihte gegeben haben muss, welche die euhemeristischen Ansichten des Königs Açoka nicht teilten. Die Eingeweihten brauchen nicht geglaubt zu haben, dass der Buddha ein Gott war; aber in jedem Falle hielten sie ihn nicht für einen Menschen. Er war für sie ein Name, ein Begriff, wie die Musen es für unsere Dichter sind.

---

2) Geistige Kennzeichen.

Die Kennzeichen, durch die der Buddha sich in geistiger Beziehung von allen übrigen Wesen unterscheidet, sind dogmatisch in 3 Klassen eingeteilt, von denen jede eine bestimmte Summe von Eigenschaften umfasst. Die Aufzählung und Einteilung dieser Eigenschaften ist, abgesehen von unbedeutenden Abweichungen, beiden Abteilungen der Kirche gemein und gehört also zu ihrem ältesten Erbgut. Man erkennt darin eine Beschreibung der übernatürlichen Macht und (271) Weisheit des höchsten Weisen, Eigenschaften, die nach dem Glauben oder Prätention der indischen *yogin's* der Philosoph sich durch *yoga* erwerben kann. Die Stellung, welche die übermenschlichen Eigenschaften in dem buddhistischen Systeme einnehmen, unterscheidet sich wenig oder gar nicht von derjenigen, welche ihr in der Mystik des Yoga zukommt. Beide Systeme geben sich zu erkennen als Modificationen einer viel älteren naturmythischen Anschauung, nach der die drei Klassen der *buddha* oder *yogin* Kennzeichen einer Umschreibung sind für die Allwissenheit, Allmacht und unfehlbare Treue des höchsten Lichtes, das als Sonnen-, Himmels- oder Zeitgott, philosophisch das Wort, verehrt wurde.

Die Classification ist folgende:

I. Die zehn Kräfte (*daça bala*), 1) die Kenntnis dessen, was recht und unrecht ist; 2) der notwendigen Folgen der Handlungen; 3) des zu jedem Zwecke geeigneten Weges; 4) der Elemente*); 5) der verschiedenen Neigungen der Wesen; 6) der relativen Stärke der (körperlichen und geistigen) Kräfte; 7) aller Stufen geistiger Entzückung und ruhiger Meditation, mit deren sündentilgendem und *réveil* bewirkenden Einfluss; 8) der Erinnerung der Stelle, wo er früher sich aufgehalten hat; 9) des Niedersteigens in den Mutterschoos und der Geburt; 10) der Tilgung der Sündenflecken.**)

Nach dieser Zehnzahl heisst der Tathâgata auch ein Zehnkräftiger (*Daçabalin*), wenn nicht das umgekehrte der Fall ist, dass nämlich aus einem alten Epitheton Daçabala des höchsten Yogin***) oder Guru die zehn Kräfte abstrahirt worden sind. Guru ist sowohl ein Lehrmeister, als auch jede andere hochehrwürdige Person. Vergleicht man die Liste von Kräften, die oben (272) aufgeführt wurden, mit denen, welche in der Anmerkung dem Çiva, dem höchsten Guru, zugeschrieben werden, dann bemerkt

*) Das klingt sehr unbestimmt; aber je unbestimmter um so besser. Die buddhistische Dogmatik strebt nach nichts so sehr, wie nach Zweideutigkeit bei scheinbarer Genauigkeit. Je mehr Auffassungen die Worte zulassen, um so mehr Leute können die Formel annehmen, denn sie können dann darunter verstehen, was sie wollen. So wird der Eintritt in die Kirche leicht gemacht, und beweist der Orden seine Weitherzigkeit und Liberalität.

**) Eine Analyse der zehn Kräfte findet man bei Burnouf *Lotus* p 781; man vergleiche auch Hardy *Manual* p. 380.

***) Auch dem Çiva, der als höchster Guru vorgestellt wird, werden zehn unvergängliche Kräfte (*avyayatâ*) beigelegt: Kenntnis, Freiheit von Leidenschaft, Herrlichkeit, Reinheit, Wahrhaftigkeit, Geduld, Standhaftigkeit, Schöpfungskraft, Selbsterleuchtung und Oberherrschaft. So Vâcaspatimiçra in seinem Commentar zu Yogaçâstra I 25.

man sofort, dass geistige und sittliche Vollkommenheiten in beiden Listen vorkommen, dass aber in der buddhistischen alles vermieden ist, was an den ursprünglichen Charakter des Tathâgata als Schöpfer erinnert. Indessen sind die Spuren des Ursprünglichen nicht ganz verwischt; so enthält z. B. No. 8 der Liste eine Umschreibung der Thatsache, dass der höchste Lichtspender treu und unabänderlich zu seiner Zeit an dieselbe Stelle zurückkommt, wo er auch früher erschien, als erinnerte er sich der Stationen seines ewig gleichen Weges.

II. Die achtzehn übergewöhnlichen Eigenschaften (*aveṇika dharma*), auch wohl Buddhadharma oder Eigenschaften eines Buddha genannt, bilden die zweite Reihe von geistigen Kennzeichen eines Tathâgata. Es sind die uneingeschränkte Kenntnis 1) der Vergangenheit, 2) der Zukunft, 3) der Gegenwart. Hieraus ergeben sich von selbst die vollkommene Gerechtigkeit in 4) Thaten, 5) Worten, 6) Gedanken; ferner die unbeschränkte Kraft 7) von des Herrn Willen, 8) von seiner Verkündigung des Gesetzes, 9) seiner Energie, 10) seiner andächtigen Meditation, 11) seiner Erkenntnis, 12) seiner Befreiung. Infolge dieser zwölf Eigenschaften ist er frei von 13) Flüchtigkeit, 14) lautem Wesen, 15) Unklarheit, 16) Empfindlichkeit, 17) Gedankenlosigkeit, 18) Uebereilung.*)

Alle diese Eigenschaften kommen in höherem oder niederem Grade jedem edeln Weisen zu, aber in ihrer Vollständigkeit nur dem vollendeten Tathâgata, dem Allweisen und Allgütigen.

III. Die vier Kennzeichen des Vertrauens oder

---

*) Die Erklärung der sechs letzten Ausdrücke in einem von Burnouf *Lotus* p 649 citirten Commentare stehen in Widerspruch mit den Angaben des angesehensten einheimischen Wörterbuchs Abhidhânappadîpikâ.

der Unerschrockenheit (*vaiçâradya*).*) Dieselben bestehen darin, dass er sich zu der Stellung erhob: 1) dass der Tathâgata alle *dharma's* (sowohl Eigenschaften der Dinge als Pflichten) ohne Unterschied aus dem Grunde erkannt hat, und die Sicherheit, von der er erfüllt war, dass dieser Satz (273) weder von Göttern noch Menschen erschüttert werden könne; 2) dass alles, was der Freiheit von Sünden im Wege steht, auch das Nirvâṇa verhindert, und in der Sicherheit, von der er erfüllt war, dass dieser Satz weder von Göttern noch Menschen erschüttert werden könne; 3) dass er durch Einschlagen des zur Erlösung (Sonnenuntergang) führenden Weges das Nirvâṇa erreichen würde, und in der Sicherheit, von der er erfüllt war, dass dieser Satz weder von Göttern noch Menschen angefochten werden könne; 4) dass er wusste, wie alle Flecken zu tilgen seien, und in der Sicherheit, von der er erfüllt war, dass dieser Satz weder von Göttern noch Menschen umgestossen werden könne.**)

Der Tathâgata wird hier als ein Disputant dargestellt, der sich vier Sätze aneignet und getrost die Kritik der ganzen Welt darauf herausfordert. Derselben Vorstellung begegnen wir in einer Schrift der südlichen Kirche***), in welcher der Buddha also

---

*) *Vaiçâradya* ist die Abwesenheit von allem Zweifel und Unklarheit (des Geistes) und von allem Wankelmut, ist deshalb sowohl Klarheit und Sicherheit der Einsicht, als Sicherheit, Selbstvertrauen, Unerschrockenheit.

**) Nach Lalitav. p 591. Kürzer in Hardy *Eastern Monachism* p 291: „Er hat die höchste Buddhaschaft erreicht; er hat alle bösen Begierden vollkommen überwunden, er hat alle Hindernisse kennen gelehrt, die der Erlangung des Nirvâṇa im Wege stehen; er weiss, was gut ist." Der Ausdruck, den wir oben mit „sich zu dem Satze erheben" übersetzt haben, bedeutet auch „die Aufgabe unternehmen" und „die Behauptung wagen".

***) Dhammappadîpikâ in Burnouf's *Lotus* p 403.

sprechend eingeführt wird: „Mönche! ich sehe durchaus keinen Grund, weshalb ein Asket oder Brahmane, ein Gott, Teufel oder Brahma in der Welt mir mit Recht verwerfen könnte, dass ich ein Vollendet-Weiser geworden zu sein behaupte, ohne zu der vollkommenen Erkenntnis der *dharma's* durchgedrungen zu sein. Und deshalb, ihr Mönche! wandle ich ruhig, unbesorgt, sicher." Der zweite Satz ist, dass er alle Flecken getilgt habe; der dritte, dass er unwidersprechlich die Hindernisse aufgezeigt habe; der vierte, dass er den Dharma verkündet habe, der zur vollkommenen Befreiung vom Leide führt.

Trotz der scholastischen Form, in welche die Lehre von der vierteiligen Sicherheit eingekleidet ist, sieht man ohne Mühe, dass die Sicherheit den Tathâgata zum Erlöser der Welt stempelt, zu demjenigen, der sich endgültig dem grossen Erlösungswerk gewidmet hat. Die Aufnahme dieser Riesenaufgabe liefert den unanfechtbaren Beweis von der Allgütigkeit des Bodhisattva, setzt seinem götter- und menschenliebenden Streben während (274) zahlloser Existenzen die Krone auf. Sobald der Bodhisattva ein vollendeter Buddha geworden ist, hört natürlich seine Güte auf, wenigstens in Thaten. Bei Vishṇu steht die Sache anders: demselben kann man dauernde Güte und Barmherzigkeit gegen das Heer der Geschöpfe beilegen, weil die künstliche Trennung zwischen Bodhisattva und Buddha in seinem Wesen noch nicht vollzogen ist.

Obschon ein Vollendet-Weiser über alle dergleichen Anwandlungen wie Güte und Barmherzigkeit erhaben ist, kann es uns nicht wundern, dass die Buddhisten dennoch mehrmals von ihrem Herrn sprechen, als ob er noch für solche Gefühle zugänglich wäre.*) Sie

*) Selbst in einer halb philosophischen Schrift wie Milinda Pañhâ (ed. Trenkner) p 108.

haben unwillkürlich die Züge von des Bodhisattva's Charakter mit dem eines Buddha zusammenfliessen lassen. Bei den nördlichen Buddhisten, bei denen die Güte des Herrn am meisten in den Vordergrund tritt, sind wahrscheinlich noch andere, hinduische Einflüsse im Spiele gewesen. Giebt es doch unter ihnen selbst eine theistische Schule, die, wie sehr auch ihre Lehre mit den Grundprincipien der Kirche im Streite sei, dennoch nicht wenige Anhänger gezählt hat und noch zählt. Diese Schule, die der Aiçvarika's*) genannt, weil sie ein höchstes Wesen (*içvara*) oder Âdibuddha, d. h. ursprünglichen Buddha annehmen, hat viel mit den Vaishṇava- und Çaiva-Secten der Hindus gemein, und blüht vorzüglich in Nepal. Aus dem Glaubensbekenntnis eines Nepalesen entlehnen wir folgendes**):

„Buddha bedeutet im Sanskrit „der Weise", auch „das was man durch Weisheit erkennt". Es ist der Name, den wir Gott beilegen, den wir auch Âdibuddha nennen, weil er vor Allem war, nicht erschaffen, sondern der Schöpfer ist; durch den auch die fünf Dhyâni Buddha's, welche in den Himmeln sind, erschaffen wurden. Çâkya und die sechs übrigen menschlichen Buddha's sind erdgeboren oder menschlich. Dieselben gelangten durch Verehrung des höchsten Buddha zur höchsten Vortrefflichkeit und erlangten das Nirvâṇa, d. h. wurden in Âdibuddha aufgelöst. Wir nennen sie deshalb alle Buddha's."

(275) Ferner erklärt der Nepalese: Die Namen des Âdi-buddha sind unzählbar: Sarvajña (Allwissender), Sugata, Buddha, Dharmarâja (Beherrscher der Ordnung, des Gesetzes), Bhagavat, etc."

Die Trennung zwischen dem göttlichen, ewigen Buddha und dem menschlichen zeitlichen, wie er im

*) Hodgson *Essays on the languages, literature and Religion of Nepâl and Tibet* p 76.
**) A. a. O. p 46.

Volksglauben besteht, fällt bei einer philosophischen Betrachtung fort. Ob man nun Âdibuddha mit einigen Schulen als die Natur resp. als den Inbegriff der ewigen Naturkräfte*) oder als den reinen Geist, getrennt gedacht von dem toten Stoff, auffasst, in beiden Fällen sind die irdischen Buddha's nur Offenbarungen oder Erscheinungsformen der ewigen Substanz, und da die diesem Wesen beigelegten Namen vollkommen verständlich sind als Attribute eines absoluten Wesens, aber lächerlich als Prädicate eines Menschen, wäre es ungereimt, zu behaupten, dass diese absoluten Eigenschaften von einem gewissen Çâkyamuni auf die absolute Substanz übertragen worden seien.**)

In Verbindung hiermit müssen wir eine andere Erklärung des erwähnten Nepalesen über die Lama's von Tibet bringen.***) Er äussert sich folgendermassen: „Die Lama's stimmen mit uns überein in der Verehrung der sieben Buddha's, aber sie gehen noch weiter und behaupten, dass sie selbst *avatâra's* seien." Die Gründe, worauf die Ansicht der Lama's sich stützt, werden nicht angegeben, sind aber leicht zu verstehen. Sie müssen der Ansicht huldigen, dass alle denkenden Wesen Offenbarungen des als Naturkraft betrachteten Geistes seien; dass daher streng genommen alle solche Wesen *buddha*, mit Vernunft begabt sind; dass aber diejenigen, bei denen die Weisheit sich am reinsten offenbart, vornehmlich *buddha* zu heissen verdienen. Bei dieser Auffassung besteht für die Lama's kein Grund, die wirkliche Exi-

*) In concreter, mythologischer Gestalt ist er die Sonne oder das schaffende Licht.

**) Der meistsagende Beiname ist Svayambhû, der Selbstgeschaffene, wohlbekannt und vollkommen passend als Attribut des Brahma, des schaffenden Lichtes, des Geistes, des Âdibuddha.

***) A. a. O. p 48.

stenz Çâkya's und der sechs übrigen Buddha's zu leugnen, aber es fällt zugleich seine ausschliessliche Hoheit und Vortrefflichkeit fort.

Einigermassen verschieden und verfeinert ist die Theorie der Mâdhyamika's (276), der Blume der buddhistischen Philosophen. Sie fassen den Grundsatz „alles ist eitel (*sarvam çûnyam*)“ nicht allein in dem Sinne auf, dass Alles in dieser Welt Eitelkeit ist, sondern dass alles ein Nichts ist: sie leugnen das Sein. Alle Erscheinungen, alle Dinge, alle Wesen sind nur Phantasiegebilde, und insofern kann man sagen, dass alles ein Dasein in der Phantasie hat, gleich dem, was man in einem Traume sieht, d. h. zu sehen sich einbildet.*) Die unvermeidliche Folgerung ist, dass für sie Buddha, der Herr, nur ein Name ist. Diese Ueberzeugung findet man unverhüllt ausgesprochen u. a. in diesen Ausdrücken: „Es ist in dem Tathâgata, insofern er bei der Erlangung der allerhöchsten vollendeten Bodhi sich als Buddha geoffenbart hat, nicht das geringste Sein vorhanden.“**) Das heisst in gewöhnlicher Sprache: „Vollendete Weisheit besteht nur in der Idee; ein vollendet weiser Buddha hat nur in der Abstraction oder als Phantasiegebilde bestanden.***)

Die Richtigkeit der Theorie der Mâdhyamika's ist, wenn man von allgemeinen buddhistischen Grund-

*) Sarva-Darçana-Saṃgraha p 15; Wassiljew, der Buddhismus p 348. Auch die Südlichen leugnen ebenfalls das Dasein der Welt, von Name und Form, siehe u. a. Bigandet II 239.

**) Schmidt, Ueber das Mahâyâna p 207.

***) Hiermit vergleiche man folgende Stellen aus der Prajñâ-Pâramitâ in Burnouf's *Introduction* p 481: „Ich erkenne und sehe nicht vollendete Weisheit. Ich erkenne und sehe nicht Allwissenheit“ und „der Name Buddha, o Herr, ist nur ein Wort; der Name Bodhisattva, o Herr, ist nur ein Wort; der Name vollendete Weisheit ist nur ein Wort.

sätzen ausgeht, schwer zu verkennen; auf der anderen Seite muss bemerkt werden, dass die buddhistische Dialectik ein geeignetes Mittel besitzt, alle Consequenzen wirkungslos zu machen. Dieses Mittel kommt thatsächlich einem Verbote gleich, irgend welches Urteil auszusprechen. Man kann, so lehrt der Tathâgata, beispielsweise nicht sagen „dies alles gefällt mir“; auch nicht: „dies alles gefällt mir nicht“; ebensowenig „dies eine gefällt mir und das andere nicht“. So ist es, um ein anderes Beispiel zu wählen, eine Ketzerei, zu behaupten „die Welt ist endlich“; nicht minder schlimm ist es, zu sagen „die Welt ist nicht endlich“; ebenso unerlaubt, zu erklären „die Welt ist weder endlich, noch nicht endlich“.*) Nach der Veranlassung, welche der buddhistischen Philosophie diese Grundsätze (277) nahegelegt haben, brauchen wir nicht zu raten, sie werden uns klar entwickelt und laufen auf folgendes heraus: ein würdiger Schüler des Herrn soll sich hüten, eine der drei Ansichten anzunehmen; denn wenn er eine derselben annimmt, wird er zu den zwei anderen in Gegensatz treten; aus der Uneinigkeit wird Zwiespalt entstehen, und aus dem Zwiespalt Feindschaft. In dem klaren Bewusstsein, dass das Annehmen einer der drei Ansichten Uneinigkeit, Zwiespalt und Feindschaft im Gefolge haben wird, verzichtet der würdige Schüler auf alle drei Ansichten und nimmt keine andere an; auf diese Weise kann man eine Ansicht auf sich beruhen lassen oder aufgeben, ohne eine andere anzunehmen oder sich zu ihr zu bekennen.

Ein anderer Grundsatz, der bezweckt, den Frieden unter den Brüdern zu bewahren, ist: dass dieselben Worte auf verschiedene Hörer einen verschiedenen

---

*) Burnouf, *Introduction* p 458; Koeppen, Religion des Buddha p 598.

**) Im Avadâna-Çataka bei Burnouf a. a. O.

Eindruck machen. Es steht für die Buddhisten fest, dass, obschon die Lehre des Herrn Buddha eine ist, dieselbe dennoch eine vierfache Auffassung zulässt infolge der Verschiedenheit in der Auffassungsgabe der Zuhörer.*) Daher die officielle Spaltung der nördlichen buddhistischen Philosophie in vier Hauptschulen. Die Richtigkeit des Princips im grossen und ganzen wird Niemand verkennen; doch daraus ergiebt sich noch nicht, dass es empfohlen zu werden verdient, absichtlich einen Gedanken so einzukleiden, dass ein jeder die Bedeutung erraten muss.

Das Streben nach Doppelsinnigkeit, das mehr oder weniger aller indischen Weisheit eigen ist, geht nicht immer aus der Sucht hervor, für jede Möglichkeit sich zu decken, wie wir es von der Delphischen Orakelsprache annehmen müssen. Manchmal, besonders in der mythologischen Bildersprache, spricht man in Rätseln, weil man glaubt, dass die in ein Rätsel gehüllte Wahrheit nur für denjenigen Wert besitzt, welcher im Stande war, das Rätsel (278) zu lösen. Auch die Zweideutigkeit der buddhistischen Schriften wird teilweise dem Principe zuzuschreiben sein, dass es unnütz ist, Wahrheiten zu offenbaren für diejenigen, die nicht die nötige Einsicht haben, die wahre Bedeutung herauszufinden. —

*) Sarva-Darçana-Saṃgraha p 9. Zu vergleichen Wassiljew B. p 105. „Keine (Schule) wagte die Sûtra's, welche nicht mit ihren Ansichten übereinstimmen, als nicht von Buddha herrührend, zu verwerfen, sondern sie sagten, dass sie nicht in der Form einer absoluten Wahrheit ausgedrückt seien, und diese Lehre von den „zwei Bedeutungen" entwickelt jede Schule ihrem Systeme gemäss." Auch der Vedânta kennt eine doppelte Wahrheit, eine niedere und eine höhere, allerdings beruht diese Einteilung auf einem anderen Principe.

Die vorausgehenden Betrachtungen geben uns, wie wir glauben, das Recht, zu behaupten, den Buddhabegriff der verschiedenen zeitlich und örtlich geschiedenen Schulen und Parteien in einer Formel zusammenzufassen. Von den südlichen Buddhisten und den weniger fortgeschrittenen der nördlichen kann man auf Grund der jetzt bekannten Data behaupten, dass sie von dem Stifter ihrer Lehre sprechen, als ob er ein Mensch wäre. Aber gleichzeitig sind die Eigenschaften und Namen, die sie ihm beilegen, mit dieser Vorstellung in Widerspruch. Er ist also weder ein Mensch, noch kein Mensch, noch ein Mensch und kein Mensch zugleich, — oder was auf dasselbe hinausläuft: in gewisser Beziehung ist er ein Mensch, in gewisser Beziehung ist er kein Mensch, in gewisser Beziehung ist er weder das eine noch das andere.

Betrachten wir den Buddhabegriff aus dem Gesichtspunkte seiner geschichtlichen Entwickelung, dann kommen wir zu dem Schlusse, der Tathâgata ist ein Gott, aber ein gestorbener. Die Kirche, welche auf atheistischer Grundlage aufgebaut ist, konnte den Tages- und Zeitgott nicht mehr als solchen erkennen. Sie liess ihn also sterben vor dem Anfang der Heilsperiode, dem der Erleuchtung. In gewisser Form bleibt der grosse Welterleuchter bestehen, und zwar als materielle Sonne. Daher kann man sagen, dass der Tathâgata fortbesteht als Dharmakâyâ, d. h. als verkörpertes Gesetz.*) Da die Kirche die Lehren aufnahm, welche die Zeit früheren Geschlechtern in einer Reihe von Jahrhunderten gelehrt hatte, konnte sie diese alte Zeit — welche das Nirvâṇa erreicht hatte vor dem Anbruche des neuen Zeitraumes, als Idealpatron annehmen. Selbst die indischen Materialisten, die Cârvâka's oder (279) Lokâyatika's, erkannten als Patron und als ideale Hauptquelle ihrer Lehre den Gott der Rede,

*) Wassiljew B. 102.

Bṛihaspati, ohne dass sie darum an die Göttlichkeit desselben oder an die Möglichkeit, dass ihr Lehrbuch wirklich von Bṛihaspati abgefasst sei, geglaubt hätten. Ohne Zweifel haben die Söhne Buddha's später um so mehr das, was allegorisch gemeint war, als platte Wirklichkeit aufgefasst; anstatt an ein allgütiges, höchstes Wesen, glauben sie an einen allgütigen, höchsten Menschen, an den sie mit um so grösserer Innigkeit denken und an ihm hängen, als er dieselben Triebe hat wie sie selbst. Nachdem ein bereits bestehendes Ideal von Weisheit und Güte für das Auge des Geistes Fleisch und Blut angenommen hatte, wurde es noch anziehender, als es nicht durchaus unerreichbar schien für den Menschen, was ja auch der Herr war. Zwar ist er gestorben, so dass er ihnen in ihren Nöten nicht beistehen kann; ihre Dankbarkeit ist darum aber nicht minder gross, denn er hat in seinem Dharma alles hinterlassen, was die Lebenden zur Seligkeit nötig haben. In diesem Glauben und dieser Dankbarkeit liegt die Kraft der Religion, nicht in der geschichtlichen Wahrheit oder Unwahrheit desjenigen, was die Gläubigen als ihr Evangelium annehmen.

ZWEITES BUCH.

Der Dharma.

KAPITEL I.

Begriff, Umfang und Ursprung des Dharma.

Dharma bedeutet Gesetz, Recht, Religion und im Plural Eigenschaften, Functionen, Daseinsformen, Pflichten, Tugenden sowie die Dinge. Mit einem Worte *Dharma* giebt zu erkennen, wie etwas sein muss oder notwendiger Weise ist. Er umfasst also sowohl die Ordnung der Dinge auf ethischem und socialen Gebiete, als auch die Weltordnung, die Gesetze der Natur. Wenn wir uns mehr in das Altertum versetzen, bemerken wir, dass die Verbindung zwischen natürlicher und sittlicher Ordnung viel inniger und gegenseitiger ist, und es kann uns daher nicht befremden, dass in dem ältesten indischen Gesetzbuch, dem des Manu, nicht nur die ethisch-socialen Gesetze und Einrichtungen, sondern auch die Ordnung der Dinge in der Natur, nämlich Schöpfung, Verwandlung, Zeiteinteilung, Weltperioden etc. gelehrt werden.*) Mit dieser weiten Bedeutung von (281)

*) Manu's Gesetzbuch ist von Manu, dem Schöpfer, offenbart und von der Ueberlieferung fortgepflanzt. Nach der späteren indischen Scholastik würden nur die Veda's geoffenbart worden sein, die *çruti* d. h. Lehre, bilden, während Manu, das Mahâbhârata und dergleichen Werke von ihr zur *smriti*, d. h. zur Ueberlieferung gerechnet wer-

Dharma stimmt die buddhistische vollständig und zwar aus dem einfachen Grunde, weil der Buddhismus im Altertum wurzelt und nichts anderes als eine Varietät einer indisch-arischen Pflanze ist, die, auf einen anderen Boden versetzt, ein fremdartiges Ansehen angenommen hat, so dass man sie bei einer künstlichen Einteilung in einer besonderen Klasse untergebracht hat, während sie nach der natürlichen, genetischen Einteilung eine Varietät des Hinduismus ist und bleibt.

Da der Dharma alle Dinge beherrscht, kann der Buddha nur eine Unterabteilung desselben sein, untersteht demselben, ist darin enthalten; bis zu einem gewissen Grade nimmt er dann auch in der Lehre eine untergeordnete Stellung ein; er heisst allerdings die Quelle des Dharma, von ihm stammt der Dharma; doch kann man dies auch so auffassen, dass er der Verkündiger des Manu*) ist, ein Zeuge der constatiert, aber nicht schafft. Aber wird man sagen, wenn der Buddha unter dem Dharma steht, wie kommt es denn, dass er als einer der drei Kleinode nach dem Dharma genannt wird und wie ist es denn möglich, dass er Svayambhû, der Selbstentstandene und Dharmarâja, der Beherrscher des Gesetzes, genannt wird? Um die Antwort auf diese Fragen zu finden, müssen

den. Es ist ein Keim von Wahrheit in der scholastischen Auffassung, insofern der Veda die *çruti* κατ' ἐξοχήν und deshalb für jeden Ârya ein officieller Lehrgegenstand ist; — aber mit der Unterscheidung von Offenbarung und Menschenwerk hat der Unterschied zwischen *çruti* und *smṛiti* nichts gemein. Der Veda selbst ist nicht nur die *çruti*, sondern auch die *smṛiti* κατ' ἐξοχήν und die älteren Schriftsteller nennen ihn denn auch ausdrücklich eine Tradition (*samâmnâyâ*). Umgekehrt heisst das Mahâbhârata nicht nur eine *smṛiti*, sondern auch ein Veda und zwar mit Recht. Die spätere indische Scholastik hatte vergessen, was *çruti* bedeutet; sie glaubte, dass *çru* nur „hören" bedeute, aber es bedeutet auch „lernen", „discere" und das ist gemeint, wenn der Veda *çruti* genannt wird.

*) Manu bedeutet auch unter anderem „Mahner", „moniteur".

wir vor Augen halten, dass die Ausdrücke Buddha, Dharma und Sangha zweierlei Bedeutung haben, eine naturmythische oder, wenn man will, materielle und ausserdem eine geistig-sittliche. In naturmythischem Sinne ist der Buddha das erwachte Licht, der Beginn des Tages, des Jahres u. s. w., persönlich gefasst, der Schöpfer; er ist der Beginn und der Ursprung der sichtbaren Welt, Brahma Svayambhû, dessen Namen zahllos sind. Der Dharma ist die Fortsetzung des Schöpfungswerkes; persönlich: der Sonnen- und Zeitgott in seinem regelmässigen Laufe, Vishṇu.

(**282**) Der Dharma wirkt in der Gegenwart, der Buddha in der Vergangenheit; mit Sangha endlich, der Gemeinschaft der Heiligen, ist das Schattenreich gemeint, wo die frommen und seligen Verstorbenen unter Yama dem Gott des Todes — der nur eine andere Form des Gottes des Lebens*) ist — wohnen. Nun sollen die Seligen im äussersten Westen wohnen, dann wiederum im höchsten Norden; die erstere Vorstellung ist entstanden aus der Thatsache, dass die Sonne im Westen untergeht, die andere aus der Ansicht, dass die Sonne des Nachts sich in derjenigen Richtung befinden muss, welche dem Süden gerade gegenüberliegt, wo sie mitten am Tage steht.**)

---

*) Yama und Manu sind in Wahrheit identisch, daher vertauschen sie in der Mythologie der arischen Völker ihre Rollen. Philosophisch gefasst ist Yama der Gott der Unsterblichkeit, weil der Tod ewig dauert. Dieser altindischen Vorstellung hat die Lehre von der Seelenwanderung Einbruch gethan. Infolge derselben wurde die Unsterblichkeit, die als identisch mit dem Tode gedacht wurde, an Stelle dessen erhoben, was die Buddhisten Nirvâṇa, andere anders nannten; deshalb sind Nirvâṇa und Amṛita, d. h. das Unsterbliche, zwei Namen für ein und dieselbe Sache, den ewigen Tod.

**) Die Versetzung von Yama's Reich nach dem Südende der Erde ist eine Folge der Wahrnehmung, dass die Sonne am 21. December sich im südlichsten Punkte ihrer jährlichen Bahn befindet. Eigentlich ist Yama, der der

Yama, die Zeit, der Tod, vereinigt „alle“, so liest man wiederholentlich in indischen Schriften und streng genommen wird sein Reich, welchen Namen auch immer man ihm gebe*), das dritte der drei Kleinode, der Sangha oder Vereinigung sein; an Stelle des Punktes des Unterganges hat man das Reich der Gestorbenen, der *mukta's* (Erlösten) genommen und da das Wort für „Reich“ auch die gesammten Bewohner andeutet, kann man mit Sangha**) den dritten und letzten Standort des Tagesgottes bezeichnen. Obschon es nur ein und dasselbe glanzreiche Wesen ist, das die drei Schritte thut, so bekommt es doch je nach seinen besonderen Functionen verschiedene Namen. Buddha ist der Wachgewordene und deshalb in erster Linie der Ursprung und Anfang des Dharma, doch auf der anderen Seite kann er auch bei der Fortsetzung seines Werkes denselben Namen weiterführen, umsomehr (283) als buddha auch „der weise“ im Allgemeinen bedeutet. Er hat einen dreifachen Anspruch auf den Titel Dharmarâja, König des Dharma, erstens, weil er der erste, die Spitze des dharma ist***), zweitens, weil er denselben handhabt, drittens, weil er als König Dharma, der Dharmarâjâ vorzugsweise genannt wird, die Toten zu einer heiligen

---

Beherrscher des Südens heisst, identisch mit Kubera, dem Gotte des Reichtums, der im höchsten Norden thront, daher müssen auch bei den Griechen Pluto (Yama) und Plutus, der Gott des Reichtums, (Kubera) Spaltungen ein und derselben Person sein.

*) Bei den Çivaiten ist natürlich Çiva die Zeit, der Herr des Lebens und des Todes.

**) Sangha bedeutet nämlich auch „der Punkt, wo zwei Flächen etc. zusammenstossen.“

***) Als Dharmakâya hat er unter sich zum Dharmasenâpati, Herzog des Dharma, den Çâriputra, den Stern γ des Widders, weil derselbe die Reihe der Nakshatra's beim Beginne des neuen Jahres eröffnete, also an der Spitze des Heeres steht.

Schar Sangha versammelt.*) Yama ist der Buddha bei seinem Untergang.

In enge Verbindung mit der Zerlegung des Sonnenlaufes in Aufgang, Höhepunkt und Untergang, der Zeit, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, des Inhalts der buddhistischen Lehre in drei Kleinode, steht in die der heiligen Litteratur in drei Körbe oder Kisten, Tripiṭaka. Die drei Sammlungen heissen Sutta-, Vinaya und Abhidharma-piṭaka. Die Sutta's**) sind die Ansprachen, Predigten und schöne Aussprüche des Herrn. Der Vinayapiṭaka umfasst die Regeln der Zucht, die Klosterregeln; der Abhidharma ist die Metaphysik.

Wir wissen, dass der Buddha den Abhidharma seiner Mutter im Reiche der Seligen gepredigt hat; ferner steht es bei den Buddhisten officiell fest, dass

---

*) Während es eine dreifache Dharmarâjaschaft gibt, scheint der Ausdruck *cakravartin* nur eine zweifache Auffassung zuzulassen, erstens als derjenige, welcher das Rad zu drehen beginnt (die aufgehende Sonne, der Anfang des Jahrkreises etc.), zweitens als derjenige, der als Souverain, höchster Fürst, herrscht (die Sonne im Meridian, im Punkt der höchsten Declination); auch unser „Raddreher" bezeichnet sowohl denjenigen, welcher der Schar vorausgeht, und welcher das höchste Wort führt.

**) Dies Wort haben die nördlichen Buddhisten und auch die Ceilonesen unrichtig übersetzt mit Sanskrit *Sûtra*, eigentlich Massschnur, und ferner vollkommen gleich dem lateinischen *regula*, eigentlich: Masslinie, Massstab, Regel. Nun entspricht ein prâkrit sutta sowohl einem sanskritischen *sûtra* als auch einem sanskritischen *sûkta*, ein gutes Wort, ein schöner Ausspruch. Da die Sutta's die Aussprüche des Buddha enthalten und zugleich die Verse des Dhammapada die „schöne Sprüche" sind, was sonst *subhâsita* genannt wird, so muss man schliessen, dass mit Suttapiṭaka gemeint ist Sûkta-piṭaka. Dies wird ferner bewiesen durch eine Aeusserung Açoka's: „Alles was der Herr Buddha gesprochen hat, das ist gut gesprochen", *subhâsite*, Sanskr. *subhâshitam* = *sûktam* und nicht = *sûtram*. Sie Cunningham C. Inscr. 97.

„die Sutta's bestimmt sind für alle Menschen, der Vinaya für die Mönche, der Abhidharma für die Götter." Mit „Götter" sind hier die Paradiesbewohner, die Seligen, die Geister gemeint. Der Abhidharma (283) versetzt uns also nach dem Reich des Sonnenunterganges, dient zu unserer Belehrung über das, was wir nach diesem Leben zu erwarten haben. Mit einem Worte, er ist die Lehre von der Zukunft. Der Vinaya lehrt den Menschen, wie er sich zu betragen hat in der Gegenwart; in gewisser Hinsicht gehört der Vinaya also zu dem Sangha, aber der Sangha selbst ist nur eine Fortsetzung der Gemeinschaft der Heiligen in Yama's Reich. Er strebt, das Ideal der Erlösung schon im Leben zu erreichen, und je mehr das Leben einem Scheinleben gleich wird und die Bewegungslosigkeit und Gefühllosigkeit dem Zustande des Todes nahe kommt, um so besser.*) Da nun der Vinaya nicht auch den Sangha selbst zum Gegenstande hat, sondern die Pflichten, den Dharma für die Brüderschaft, kann das Vinaya-piṭaka als der Aufbewahrungsort des Dharma betrachtet werden.

Wie lehrreich auch die Sutta's für die Jetztzeit sind, so sind sie doch an erster Linie Gelegenheitsreden und gehören also zur Vergangenheit. Man wird den Inhalt der drei Schatzkisten folgendermassen beschreiben können. Das Sutta-piṭaka enthält alles, was wir von dem Buddha und der Vergangenheit zu wissen nötig haben, das Vinaya-piṭaka alles, was man als Regel für das Betragen, als geistlichen Dharma in der Gegenwart wahrzunehmen hat, das Abhidharma-piṭaka hat zum Inhalt alles, was man zu wissen nötig hat, um der Seligkeit und Erlösung teilhaftig zu werden, wenn später das Lebenslicht ausgeblasen ist.

---

*) Dieses Streben ist nicht nur buddhistisch, sondern allgemein indisch.

Wenn auch die Symmetrie zwischen der dreiteiligen Wissenschaft von der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und der Gegenstand der Wissenschaft, die Trias*) von Buddha, Dharma und Sangha in mancher Hinsicht nicht vollkommen erscheint, so wird man daraus doch nicht den Schluss ziehen, dass die beiden Reihen in keiner Beziehung zu einander stehen.

Es liegt auf der Hand, anzunehmen, dass (285) Modificationen in die alte Lehre gebracht worden sind, infolge der Entwickelung der Ideen. In der ältesten Form muss die Trias eine wahre Dreiheit gewesen sein. Dieselbe, welche dadurch, dass sie Licht und Ordnung in das Chaos brachte, die Natur aus ihrem Schlaf aufweckt, die Aufgabe des *hotar* erfüllt, ist auch der Vater, der Prajâpati, der intellectuellen ethischen Welt, weil er die denkenden Wesen aus ihrem Schlummer, aus der Bewusstlosigkeit, aus dem Zustande des Nichtwissens zum Leben erweckt, so dass alles, was das menschliche Gehirn erdenkt, in letzter Linie seinem Einflusse zu verdanken ist. Er, der erste und grösste Meister, ist zugleich, wenn er am glänzendsten strahlt, das Sinnbild fleckenloser Reinheit; und wenn er bei anbrechender Nacht von der Erde Abschied nimmt und erlischt, ist er der Ermahner zu treuer Pflichtbetrachtung.**)

---

*) Die Trias, gewöhnlich Triratna genannt, heisst auch Trayî. Dies letzte ist wohlbekannt als Name des dreifältigen Veda *ṛic*, *yajus*, *sâman*. Aus dem Aitareya-brâhmaṇa 5, 32 geht hervor, dass der Schöpfer (Prajâpati) mit *ṛic*, das Werk des Erweckers oder Rufers (*hotar*) erfüllte, mit *yajus* das des Anzünders des Brandopfers, mit *sâman* das des Ausrufers oder Schlusssängers. Der Schöpfer ist, wie man sieht und zum Ueberflusse zu wiederholten Malen ausdrücklich erklärt wird, der Sonnen-, Tag-, Jahres- und Zeitgott. Auch in Yâjñavalkya's Gesetzbuch 3, 122 ist das Wesen oder das Licht der Sonne eingeteilt in Ṛic, Yajus und Sâman.

**) Wenn die Sonne und auch Çiva, der Zeitgott, *trayî*-

Wenn man den Unterschied zwischen Brahma und Buddha mit einem Worte angeben will, wird man sagen können, dass der erstere als derjenige vorgestellt wird, dessen Machtwort das Entstehen und Vergehen der Dinge bewirkt, der letztere als derjenige, dessen mächtiges Wort lehrt, wie die Dinge entstehen und vergehen. Der Kern dieser Ueberzeugung ist in einer berühmten Glaubensformel enthalten, welche beiden Abteilungen der Kirche gemein ist.

Sie ist deutlich aus einem der Dialecte, vielleicht aus dem Pali selbst, ins Sanskrit übersetzt, weshalb wir hier nur den Palitext, der aber auch nicht ganz in Ordnung ist, mitteilen wollen. Die Formel, welche in einen Vers gebracht ist, lautet folgendermassen:

Ye dhammâ hetuppabhavâ,
Tesham̩ hetum̩ Tathâgato âha;
Teshañca yo nirodho,
Evam̩vâdî Mahâsamano.

Es ist darin ein Fehler gegen das Versmass, welcher auch in der Sanskritredaction (286) enthalten ist. Die einfachste Verbesserung ist, *ye* zu streichen. Thut man das, dann lautet die Uebersetzung folgendermassen:

„Die *Dharma's* entstehen aus einer Ursache, ihre Ursache hat der Tathâgata verkündet, sowie deren Unterdrückung (oder Ende), er der Wahrheit redende, grosse Asket."

Behält man aber *ye* bei, dann muss die Ueber-

---

tanu d. h. die Trias zum Körper habend, heisst, dann ist es natürlich, dass er aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht. Auch der Sonnenwagen, d. h. der Sonnenlauf oder wie die Buddhisten zu sagen pflegen, das Rad des Gesetzes ist *trayîmaya*, dreiteilig. Diese Trias ist gleichzeitig der dreiteilige Veda in dem Sinne, den wir in obiger Anmerkung angedeutet haben. Die Buddhisten sagen „die drei Kleinode", wir würden sagen „die drei Glanzpunkte."

setzung lauten: „Von den Dharma's, welche aus einer Ursache entstehen, hat der Tathâgata die Ursache verkündet" etc.

Ob die Formel nicht noch mehr Veränderungen erlitten hat, ehe sie die uns vorliegende Form annahm, wollen wir dahingestellt sein lassen: die Hauptbedeutung ist klar; der Tathâgata lehrt uns, wie alle Dinge einen Anfang und ein Ende haben nach unveränderlichen Gesetzen. Die Dharma's sind also im umfassendsten Sinne von allen Dingen zu verstehen, aber zugleich sind die Worte so gewählt, dass man darunter, wenn man will, die Wirkungen des menschlichen Geistes oder der sittlichen Pflichten verstehen kann. Mit anderen Worten: die Formel ist so eingerichtet, dass sie eine materielle und geistige Auffassung zulässt.

Wie vielumfassend auch diese Formel sei, die theïstischen Nepalesen haben sie durch eine scheinbare Beschränkung noch erweitert; sie haben ihr folgende Wendung gegeben: „Von den Dharma's, welche aus einer Ursache entstehen, ist der Tathâgata die Endursache und das Ende." Man kann mit Sicherheit annehmen, dass diese Lesart eine spätere Veränderung der Textworte des Verses ist, aber es ist nicht zu verkennen, dass die Nepalesen dadurch, dass sie die Aenderung vorgenommen haben, zu dem älteren vorbuddhistischen Standpunkte zurückgekehrt sind. Dass sie es absichtlich gethan haben, geht aus dem Umstande hervor, dass der grosse buddhistische Tempel zu Kathmandu dem Svayambhû-Nâtha „unserem selbstentstandenen Herrn" geweiht ist, der nichts anderes ist, obschon er als ein Anderer bezeichnet wird, als Brahma oder, wie die nördlichen Buddhisten ihn benennen, Âdibuddha.*) Ihre Vorstellung kann an sich betrachtet nicht unrichtig ge-

*) Hodgson *Essays* p 111.

nannt werden, aber sie ist nicht ächt buddhistisch, denn im ächten Buddhismus ist der Buddha nur (287) der Verkünder des Gesetzes. Und wenn man auch sich ohne Mühe zu der älteren Vorstellung erheben kann, dass er derjenige ist, welcher durch sein Wort, d. h. seine Offenbarung, sein Licht, die Ordnung ins Leben ruft, so kann man doch nicht behaupten, dass die bezweckte Vorstellung mit der Lehre der Kirche in Einklang steht.

Was auch die vorbuddhistische Form genannter Formel gewesen sein mag, so wie sie uns vorliegt, kann sie nichts anderes bedeuten als dies: „Die Kenntnis aller Dinge, wie sie sind oder sich im menschlichen Geiste abspiegeln, verdanken wir der Lehre des Buddha.“

KAPITEL II.

Weltsystem, Arten der Wesen, Weltumwälzung.

1) Weltsystem.

Das Weltsystem, wie wir es in buddhistischen Schriften finden, bietet uns, wie das der alten Inder überhaupt, eine bunte Mischung von Wirklichkeit und Erdichtung dar. Hauptsächlich ist dies dem Umstande zuzuschreiben, dass uralte Vorstellungen ihre Autorität neben späteren und mehr wissenschaftlichen bewahrt haben. Einige der alten Vorstellungen scheinen vollkommen richtig zu sein, wenn man sie nur der poetischen Bildersprache entkleidet, andere beruhen auf unvollkommener Beobachtung und beschränkter Erfahrung, andere haben deutlicherweise von Anfang an keinen anderen Zweck gehabt, denn

als Allegorie zu dienen. Wenn die Bildersprache aufhört, sinnreich zu sein, dadurch, dass die Bedeutung der Worte im Laufe der Zeit sich ändert, wird sie flacher aufgefasst und missverstanden. Dadurch wird die Kluft zwischen poetischer und prosaischer Vorstellung eines und desselben Ereignisses allmählich grösser und es entstehen schliesslich zwei ganz verschiedene Vorstellungen. So entwickelte sich z. B. aus der dichterischen Vorstellung, dass ein Fluidum die ganze Erde umgebe, lediglich durch ein Missverständnis die falsche Annahme, dass ein Ocean die Erde wie eine Schlange (**288**) umschlinge: Aus dem älteren himmlischen Varuṇa wurde der jüngere begriffliche, erdumspülende Varuṇa.

Es ist unmöglich, bei der Betrachtung der indischen Ideen über den Bau des Weltalls die Grenze zwischen den rein wissenschaftlichen und den zu mystischen Zwecken umgebildeten Vorstellungen zu ziehen. Von den ersteren vernehmen wir aus der buddhistischen heiligen Schrift wenig, aber es finden sich dennoch genug Andeutungen, dass die Buddhisten mit ihren indischen Landsleuten an dem Fortschritte der Wissenschaft Teil nahmen. So kennen sie die Zeichen des Zodiacus, welche zur Zeit der Stiftung des Sangha in Indien noch unbekannt waren und von den Griechen übernommen sind. Von den Griechen selbst ist in ihren Schriften wiederholentlich die Rede. Die gemeine Kenntnis von durch Wahrnehmung bekannten Thatsachen der Astronomie und Geographie, in schmuckloser Form und allen Indern, seien sie nun Anhänger der Kirche oder nicht, bekannt, hat keinen anderen Zweck, als den jede nützliche Kenntnis haben kann, und tritt daher in der heiligen Schrift in den Hintergrund. Das Gegenteil gilt von der mystisch-didaktischen Umbildung. Der Charakter dieser letzteren besteht darin, dass von der Erde und den Menschen, kurzum von allem, was irdisch und

alltäglich ist, nur beiläufig Erwähnung gethan wird, während die verschiedenen Himmel und Höllen mit der grössten Ausführlichkeit behandelt werden. Die Grundlage der Einteilung des Raumes ist keineswegs ideell, aber die mystische Anwendung, die davon gemacht wird, ist phantastisch oder besser gesagt, hat eine bestimmte philosophisch-moralische Tendenz. Das sogenannte buddhistische Weltsystem (es ist wichtig, dies klarzustellen) ist nichts anderes, als die durch übersinnliche Erkenntnis erlangte Vorstellung von den höheren und niederen Welten im Geiste des indischen philosophischen Zauberers, des Yogin. Der Mönch ist von Fach ein Zauberer im kleinen, wie sein Patron, der Buddha, es im grossen ist! Man muss sich die übernatürliche Erkenntnis von dem Bau des Weltalls zu eigen machen, um imstande zu sein, die Natur zu beherrschen, und Meisterschaft über die Natur führt zu einem doppelten Ziele; man bewirkt dadurch Erlösung für sich selbst und kann Zauberei ausüben gegenüber Anderen. (289)

Zwischen dem System der buddhistischen Mönche und dem der Yogin's besteht kein nennenswerter Unterschied.

Um dieses darzuthun, hätte man nur nötig, beide Systeme in Gestalt zweier Tabellen neben einander zu stellen, und in einem Werke, das sich die Vergleichung der indischen Sekten zur Aufgabe macht, sollten solche Tabellen nicht fehlen. Hier müssen wir uns dessen enthalten und uns damit begnügen, bei passenderer Gelegenheit auf einzelne Punkte der

*) Eine Uebersicht hierüber findet man in dem Commentar, welcher dem Vedavyâsa, d. h. Vishṇu als Sammler der Sagen der Vorzeit zugeschrieben wird, zu Patañjalis Yoga-Lehrbuch 3, 25. Im Text lautet der Ausspruch: „Die Kenntnis der Welten (wird dem Yogin) in Folge vollkommener Concentration des Geistes auf die Sonne“.

Uebereinstimmung mehr im besonderen die Aufmerksamkeit zu richten. Das Weltall*) besteht aus zahllosen Sphären (*cakravâla's*), von denen jede ihre eigene Erde, Sonne, Mond, Himmel und Höllen hat. Der Mittelpunkt einer jeden Erde wird von dem Glanzberg Meru oder Sumeru eingenommen.**) Zwischen den Sphären liegt eine besondere Hölle Lokântarika, die „zwischenweltliche" genannt.***)

Die Erde wird eingeteilt in vier Weltteile: 1) Uttara-Kuru, das Land der Hyperboräer und Seligen im Paradiese, im Norden von Meru; 2) Jambudvîpa oder Indien im Süden; 3) Westlich-Godâna im Westen; 4) der Aufenthalt der östlichen Seligen†) im Osten.

---

*) Die ausführlichste Uebersicht über die mythische Kosmologie der südlichen Buddhisten giebt Hardy *Manual* I, fgg. und in desselben *Legends and Theories of the Buddhists*, p 80 fgg. Bei dem Mangel an genügenden Quellen stützt sich unsere Uebersicht hauptsächlich auf diese Werke.

**) Dieser Berg, d. h. der Horizont, nimmt in der Mythologie dieselbe Stellung ein, wie der Olymp bei den Griechen. Er ist das Götterparadies, eigentlich ist er der nördliche Horizont, später der Nordpol. Deshalb wird auch ausdrücklich gesagt, dass alle Himmelslichter in bestimmten Abständen sich täglich um den Meru drehen.

***) Es ist vollkommen klar, was die wahre Bedeutung einer Hölle ist; es ist, wie nämlich eine Anzahl indischer Worte für Hölle hinreichend deutlich machen, ein Loch, Oeffnung, leerer Raum. Man glaube nicht, dass die Vorstellung ihren Ursprung der Naivetät verdankt, die falsche Vorstellung ist jünger als die richtige. In einer Schrift der nördlichen Buddhisten wird dem Buddha Folgendes in den Mund gelegt: „Die Höllen, o Mañjuçrî, sind erfüllt von unwissenden Menschen, welche in ihrer Thorheit an das glauben, was nicht besteht. Sie sind das Produkt ihrer Einbildung." Siehe Burnouf *Introd.* p 544. Dieses ist nicht ganz richtig; die Erfinder waren keine Phantasten.

†) Pûrva-Videha. *Videha* ist auch der Name einer Provinz in Indien, aber damit hat dieses *Pûrva-Videha* nichts gemein als den Namen. *Videha* ist ein körperloser, seliger Himmelsbewohner, ein „Geist", dasselbe wie *mukta*. Der Ausdruck eignet auch dem Yoga, z. B. Yoga-Sûtra I, 19.

Die Vorstellung im (290) Yoga ist einigermassen abweichend, insofern die Erde, in deren Mitte der goldene Sumeru steht, zwar in vier Viertel, doch zugleich in sieben Weltteile eingeteilt wird. Der Jambu-Baum*) in dem danach genannten Jambudvîpa wird ebenfalls südlich von dem Meru gesetzt.

Die Buddhisten, wenigstens die südlichen, wissen auch, dass, wenn die Sonne im Jambudvîpa aufgeht, es Mittag im Reiche der östlichen Seligen, Sonnenuntergang in Uttara-Kuru und Mitternacht in West-lich-Godâna ist. Den wissenschaftlichen Ausdruck für diese Thatsache der kosmischen Geographie trifft man in allen Lehrbüchern der indischen Astronomen an; sie teilen den Aequator in vier gleiche Teile von je neunzig Graden, den ersten Meridian legen sie durch Ujjayinî, das gegenwärtige Ujein in Jambudvîpa oder Bhârata-varsha. Wo der erste Meridian den Aequator schneidet, liegt ihnen zufolge Lankâ, Ceilon. Neunzig Grad westlich von Ceilon liegt der Weltteil Ketumâla**) mit der Stadt Romaka. In demselben Abstande östlich das Land der Bhadrâçva's mit der Stadt Yava-koṭi oder Yama-koṭi.***) Neunzig Grad

---

*) Derselbe Baum, unter welchem der kleine Wunder wirkende Siddhârtha beim Feste des Pflügens sass.

**) Ketumâla und Godâna müssen synonym sein: *ketu* und *go* bedeuten denn auch beide Lichtstrahl, ein Licht; *mâla* oder *mâlâ* ist Kranz; das kann auch mit *dâna* gemeint sein, denn *dâ* bedeutet binden und *dâma* Band, Kranz. Doch *Godâna* kann auch bedeuten: „Stelle, wo die Lichter abgeschnitten werden", und wenn dies die älteste Auffassung wäre, würde *mâla* nichts anderes sein, als eine dialektische Aussprache von *mâra*, was Tod und zugleich Mâra, die Dämmerung bedeutet; was es auch sei, auf der Karte braucht man nicht nach Godâna zu suchen.

***) Hiermit ist ohne Zweifel ein geographischer Ort gemeint; das Wort bedeutet offenbar „Punkt von Java", vielleicht ist Koetei auf dem östlichen Borneo gemeint. Andere haben an Japan gedacht, was auch nicht unmöglich ist.

westlich von Romaka liegt die Stadt der Glückseligen, die Insulae fortunatae der Römer. Die Uttara-Kuru's sind nach dem Westen verlegt, aber bleiben natürlich immer 180 Grad von Jambudvîpa, weil der Nord- und Südpunkt ebensoweit von einander liegen.*)

Jede Sphäre besteht aus drei über einander liegenden Stockwerken; das unterste heisst Kâmâvacara, d. h. scheinbar: Gebiet der sinnlichen Begierden, aber in Wirklichkeit: Gebiet des Zwielichtes, des ersten Dämmerns; denn *kâma* ist (291) wie wir gesehen haben, in der Kosmogonie dasselbe, wie *râga* resp. *Mâra*. Ueber Kâmâvacara erhebt sich das Gebiet der deutlich sichtbaren Formen, Rûpâvacara, eingeteilt in vier Stufen oder Abschnitte der Meditation (*dhyâna*). Noch höher liegt das Gebiet des Formlosen oder Unsichtbaren, Arûpâvacara. Diese Stockwerke sind an sich selbst nicht illusorisch, es sind mythologisch-poetische Bezeichnungen für Erdfläche, Luft und höheren Himmel, oder, was auf dasselbe hinausläuft, für Fläche des Horizonts, Sterngewölbe und den grenz- und grundlosen Aether. Zeitlich aufgefasst sind es die drei Phasen von Dämmern, Leuchten und Schwinden des Lichts. Die Yogin's kennen die drei Stockwerke oder Phasen unter dem Namen von 1) Mâhendra, d. h. Indra's oder das östliche Gebiet; 2) Prâjâpatya Mahat, d. h. des Schöpfers grosses Gebiet**); 3) Brahma's Janaloka und Tapoloka; Brahma's Satyaloka, d. h. wahrhaftige Welt. Auch im buddhistischen

*) Nach Hardy *Legends* p 99 würden die Vorstellungen der Buddhisten gar sehr kindlich sein; er zeigt selbst an mehreren Stellen, dass er den Unterschied zwischen dichterisch-mythischen und wissenschaftlichen Vorstellungen nicht zu machen weiss, so dass seinen Mitteilungen über diesen Gegenstand nicht zu trauen ist.

**) Gewöhnlicher ist der Name *Maharloka*, welches Glanzwelt bedeutet und also noch deutlicher dem *Rûpâvacara* entspricht.

System bilden das zweite und dritte Stockwerk zusammen den Brahma-Himmel.

Das erste Stockwerk ist die Wohnstätte von sechs Götterklassen*); 1) die vier Könige der Himmelsgegenden, d. h. in Prosa: die vier Hauptpunkte des Horizonts; 2) der dreiunddreissig Deva's; 3) der Yâma's, d. h. der Bewohner von Yama's**) Reich; 4) die Tushita's; 5) der Nirmâṇarati's; 6) der Parinirmita-Vaçavartin's.***)

Wenig abweichend lautet die Aufzählung dieser Dämmerwesen im Yoga; die dreiunddreissig Deva's, die Agnisvâtta's, eine Art von Manenschatten, die Yâmya's, die Tushita's, die Aparinirmita-Vaçavartin's und die Parinirmita-Vaçavartin's. Obschon nicht alle Namen ganz klar sind, so geht doch aus der Aufzählung hervor, dass die den sechs Götterklassen zugewiesenen Orte alle als an oder dicht unter dem Horizont zwischen Nacht und Tag, Finsternis und Licht liegend gedacht werden. (292) Alle diese Wohnsitze werden als Orte der Wonne sowohl von den Buddhisten als den Yogin's geschildert, besonders angenehm ist der Aufenthalt der Tushita's†). Gegenwärtig vergnügt

---

*) Bei den Yogins *devanikâya's*. Ausser diesen Göttern werden im buddhistischen System, als noch zum Kâma-Stockwerk oder Welt gehörend, gerechnet die fünf Stellen für 1) Menschen, 2) böse Geister, 3) Schemen oder Gespenster, 4) Tiere, 5) Höllenwesen. Alles in Allem sind es also elf Arten von Wesen, welche im Reiche von Kâma wohnen.

**) Yama ist eigentlich nicht nur die Abend-, sondern auch die Morgendämmerung; besonders deutlich geht dies aus den iranischen Mythen von König Yima hervor. Bei den Germanen hiess er Tuisco (d. h. Zwilling, was Yama auch bedeutet, und Zwielicht, Zwischenwesen).

***) Wir wissen, dass Mâra der Dämmerling und Finsterling auch Vaçavartin heisst.

†) Das gehört sich so, weil *tushita* vergnügt, zufrieden bedeutet; dies schliesst nicht aus, dass die ältere und wahre Bedeutung eine andere gewesen sei.

sich dort der zukünftige Buddha, der allgütige Bodhisattva Maitreya.*)

Auch der gegenwärtige Buddha verweilte dort, wie wir wissen, unmittelbar vor der Zeit, als er in Gestalt eines weissen Elephanten in den Schooss seiner Mutter drang.

Das zweite Stockwerk Rûpadhâtu oder Rûpâvacara wird in sechzehn Stücke**) eingeteilt. Diese Zahl, welche zweimal die acht Himmelsgegenden enthält, dient zur Andeutung einer ganzen Peripherie. Teilt man den Kreis, welchen die Lichter des Himmels während sechzehn Stunden durchlaufen, in sechzehn Stücke, dann werden ihrer acht bei Tage, die folgenden acht bei Nacht über dem Horizonte stehen. Man kann aber das sichtbare Firmament in sechzehn Segmente einteilen. Das ganze Gebiet umfasst vier Stufen von Dhyâna's***), d. h. Meditation, Orte der Meditation.

Alle Bewohner dieser hohen Regionen stehen nicht mehr unter dem Einflusse von *kâma*, kennen also weder sinnliche Freuden noch Leiden und nach den Yogin's leben sie von *dhyâna*.†)

Die erste Stufe von dhyâna wird eingenommen von

1) den Brahmaparishadya's, denjenigen, die rings um Brahma (hier vermutlich der Polarstern) sitzen.††)

---

*) Alle Bodhisattva's sind gütig und menschenliebend, weil sie alle Varietäten des Mitra, der Morgensonne sind und *mitra* auch Freund bedeutet.

**) Der Rûpabrahmaloka und Arûpabrahmaloka machen zusammen den Brahmaloka aus, die Ausdrücke werden bald weiter, bald enger gefasst.

***) Dhyâna kann in der Kosmogonie ebensowohl Licht als Dämmerung bedeuten.

†) Der Ausdruck ist dhyânâhâra, was in geistlichem Sinne aufgefasst werden kann als „sich auf *dhyâna* verlegend."

††) Bei einigen nördlichen Buddhisten findet man anstatt ihrer die Brahmakâyika's, die zum Leibe Brahma's gehören.

2) Die Brahma-purohita's; sie, die Brahma zum Vorsitzenden haben, oder die Hauptbeamten von Brahma, womit wahrscheinlich die sieben Weisen, die Sterne des grossen Bären, gemeint sind.

3) Die grossen Brahma's; ein Synonymum (293) des letzteren ist Çikhin, das unter anderm Komet, aber auch Feuer bedeuten kann. Europäische Gelehrte pflegen den Ausdruck mit Erzengel zu übersetzen.

Die zweite Stufe von Dhyâna nehmen nach einander ein: 1) die Parîttâbha's, die Götter von beschränktem Lichte; 2) die Apramâṇâbha's, die von unbeschränktem Lichte; 3) die Âbhâsvara's, die mehr oder weniger scheinenden.*)

Zum dritten Dhyâna gehören die Wohnsitze: 1) der Parîtta-çubha's, der Himmelsbewohner von beschränktem Glanze, 2) der Apramâṇa-çubha's von unbegrenztem Glanze, 3) der Çubhakṛitsna's oder ganz und gar glänzenden.**)

Die Götter des vierten Dhyâna sind: 1) die Bṛihatphala's***); 2) die Asañjña-sattva's, sie, für deren

---

Der Lalitav. p 170 hat dagegen Brahmakâyika's und Brahmapârishadya's und das stimmt mit dem System der Yogin's, die in den ersten Brahmahimmeln, Janaloka, setzen: die Brahma-purohita's, die Brahmakâyika's, die Brahmamahâkâyika's und die Unsterblichen. Diese Unsterblichen können nichts anderes sein, als die aus anderen indischen Quellen bekannten Bewohner des Nordpols.

*) In dem Yoga wird diese Abteilung Tapaloka, Glut-himmel, genannt; sie umfasst die Âbhâsvara's, die Mahâbhâsvara's, die einen grossen Glanz haben, die Satyamahâbhâsvara's, die in Wahrheit grossen Glanz verbreiten.

**) Im Pali Subhakiṇṇa, die glänzend gestrahlten oder ausgebreiteten.

***) Im Pali Vehapphala. Ob dies das richtige Aequivalent von Bṛihatphala ist, können wir nicht entscheiden. Das letzte kann nach seiner Etymologie bedeuten: höchst fruchtbar und grossen Lohn habend.

Wesen man keinen Ausdruck hat, fälschlich unbewusste Wesen; 3) die Avṛiha's*); 4) die Atapa's, die ohne Glut sind; 5) die Sudarça's, die gut sichtbaren; 6) die Sudarçana's, die schön von Ansehen sind; 7) die Akanishṭha's, unter denen es keinen jüngsten oder kleinsten gibt.

Die letzten sind die Maruts, die Geister des Unwetters, Sturms und Wetterleuchtens, deren Name Akanishṭha's aus dem Veda bekannt ist. Es steht ausser Zweifel, dass auch die sechs vorhergehenden Gruppen verdunkelte Namen meteorischer Erscheinungen sind. Vollkommen klar ist es, dass die *puṇyaprasava's* dieselben sind, welche in der gewöhnlichen Sprache die *garbha's* der Wolken genannt werden. Die Bṛihatphala's können etwas Aehnliches sein, die Sudarçana's die Blitzkränze etc. Im Yoga entspricht dieser Einteilung nichts, es sei denn, dass man die Bewohner des Maharloka, die Kumuda's, die Ṛibhu's, Pratardana's, Añjanâbha's und Pratîtâbha's vergleichen will. Höher oder tiefer, wie man will, und weiter als Rûpadhâtu liegt (294) die erscheinungslose Welt, der höhere Brahmahimmel. Dieser wird eingeteilt in vier Gebiete: 1) der von Âkâçânantya, der unendliche Raum; 2) der von Vijñânântya, das Ende von Unterscheidung und Begriff; 3) der von Âkiñcanya, das Nichts; 4) der von Naivasañjñanâsañjña, wovon man ebensowenig einen Begriff, als keinen Begriff hat, was unaussprechlich ist. Die Yogin's nennen diesen erscheinungslosen Brahmahimmel den Satyaloka von Brahma und setzen darein ebenfalls vier Gruppen von Göttern, die Acyuta's, die Çuddhanivâsa's, die Satyâbha's und die Sañjñâsañjñin's.

Das Ziel des Weisen muss sein, sich aus den

---

*) Bei den nördlichen etwas anders: 1) die Anabhraka's, die wolkenlosen, 2) die Puṇyaprasava's, deren Geburt heilsam ist, 3) die Bṛihatphala's, 4) die Asañjñisattva's.

niederen, mehr gefärbten, weniger reinen Gebieten im Geiste zu den höheren Regionen des makellosen Aethers und des leeren Raumes zu erheben. Wenn er diese in Wahrheit erreicht hat, wird er auch erlöst sein von dem Weltleben. Weder in diesem Streben, noch in dem mitgeteilten Weltsystem ist irgend etwas specifisch Buddhistisches zu entdecken. Beide sind durch und durch indisch. Weder der Ursprung noch die Anpassung des Systems ist das Werk der Congregation: sie fand dasselbe bei ihrem Auftreten schon vor.*)

---

2) Arten der Wesen.

Die Welten sind von zahllosen Wesen bevölkert, die je nach dem Zustande, worin sie sich in Folge ihrer Verdienste in früheren Existenzen befinden, sich in fünf Klassen einteilen lassen: 1) Götter, 2) Menschen, 3) Schatten Verstorbener oder Gespenster, 4) Tiere, 5) Höllenwesen. Es gibt allerdings noch eine andere, rein mythologische Einteilung der Wesen, beginnend mit den Höchstbegabten an geistigem Vermögen, d. h. an Leuchtkraft und endigend mit solchen, die in vollständiger Finsternis sich befinden. Die grössten Lichtspender sind die Buddha's, die Sonnen; den zweiten Rang nehmen ein die Pratyekabuddha's; den dritten die Arhat's; den vierten die Götter, Deva's; den fünften die Brahma's; den sechsten die Gandharva's, gewisse Lichtgeister, welche die himmlischen Gesangchöre bilden; den siebenten die (295) Garuḍa's, geflügelte Wesen, die bald als fliegende Blitzstrahlen,

*) Man schliesse nicht hieraus, dass es der Kirche vorgeworfen werden muss, dass sie behielt, was gut war oder ihr so schien.

bald als Sonnenadler vorgestellt werden; den achten die Nâga's, Erdgeister, gewöhnlich dargestellt als Menschen mit einer Schlangenkrone auf dem Haupte; den neunten die Yaksha's, eine Art Zwerge oder Elfen, den zehnten die Kumbhâṇḍa's*), Erdmännchen oder Gnome. Sowohl die Yaksha's als die Kumbhâṇḍa's sind Behüter von Schätzen, wie die Elfen und Zwerge der deutschen Mythologie; sie sind bald gut-, bald bösartig.

Den elften Rang nehmen die Asura's oder Dämonen ein, den zwölften die Râkshasa's oder Riesen, Titanen oder Giganten, den dreizehnten die Preta's oder Schatten der Verstorbenen, Gespenster. Endlich kommen im vierzehnten die Bewohner der höllischen Finsternis.

Soweit diese Wesen hinlänglich aus der Mythologie anderer Völker bekannt sind, bedürfen sie keiner näheren Beschreibung; bei den übrigen müssen wir etwas länger verweilen.

Auf den ersten Blick scheinen die Pratyekabuddha's eine Schöpfung des Buddhismus zu sein; das Wort könnte bedeuten: ein besonderer, separater Buddha und wird denn auch officiell so erklärt, obgleich der angegebene Sinn sehr wie Unsinn aussieht. Während die Buddha's ihr Licht auch für andere Wesen scheinen lassen, den Pfad erleuchtend, der zum Nirvâṇa führt, leuchten die Pratyekabuddha's nur für sich selbst und können zwar selbst das Nirvâṇa erreichen, doch entbehren sie gänzlich des Vermögens, auch andere Wesen von den Qualen des Daseins zu erlösen. Auch ist es ein bestimmtes Kennzeichen eines Pratyekabuddha, dass er niemals mit einem Buddha zusammenlebt. Er tritt ausschliesslich in dem Zeitraum auf, welcher zwischen dem

*) Die eigentliche Sanskritform dieses Wortes ist Kûshmâṇḍa.

Nirvâṇa des einen Buddha und der Entstehung des folgenden liegt, d. h. zwischen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang. Der Pratyekabuddha kann deshalb nur des Nachts scheinen, denn am Tage erlischt sein Licht vor dem des einzigen Buddha. Bedenken wir, dass der böse Devadatta nach seinem Untergang am Ende des Monats nach einem Kalpa, d. h. einem Tage als Pratyekabuddha wiedergeboren wird, dann erkennen wir (296) in diesen Personen unsere alten Bekannten, die sechs Irrlehrer, die fünf Planeten und den Mond. Nun ist es auch klar, dass das sehr geistreich erdachte Wort zu trennen ist, nicht in *Pratyeka* und *Buddha*, sondern in *prati* und *ekabuddha*, so dass es bedeutet: Widerpart oder Rivale des einen Buddha. Wir können es also füglich übersetzen mit Antibuddha.

Nach der Sonne und dem Monde mit den Planeten kommen die Sterne; diese werden in der buddhistischen Mythologie angedeutet durch den Titel Arhat, d. h. magister, Magistrat. Nicht unpassend ist die Uebersetzung „Heiliger". Sie breitet einen frommen Glanz über die Figuren der Mönchsmythologie aus und gibt wohl den Eindruck wieder, den das Wort auf das Gemüt der Gläubigen macht. Die Arhat's heissen auch mukta's, Erlöste*) und Arya's, Meister, Ehrwürdige. Es gibt auch irdische Arhat's oder wie die anderen Inder zu sagen pflegen, Ṛishi's, Guru's; dass in der mitgeteilten Aufzählung übermenschliche Arhat's gemeint sind, leuchtet von selbst ein; man braucht dazu die Liste nur durchzugehen, von der der Mensch sorgfältig ausgeschlossen ist.

Alle Arhat's zeichnen sich durch aussergewöhnliche Gaben aus; zunächst besitzen sie eine vierfache

---

*) In der älteren Zeit muss *mukta* auch einfach einen Weisen, Philosophen bedeutet haben, wie schon früher bemerkt wurde.

übersinnliche Begabung*) für den Zweck, die Absicht oder die Sache, für das Gesetz (den *dharma*) oder die Natur der Dinge, (die *dharma's*), für die Exegese, die Wortbildung oder Ableitung, für Geistesgegenwart im Sprechen, in der Disputation.**)

Ausserdem sind sie (297) begabt mit fünf oder sechs Arten höherer Erkenntnis, *abhijñâ*, als da sind 1) Zaubermacht, 2) das himmlische Gehör, wodurch man alle Töne im Weltall vernehmen kann***), 3) das Vermögen zu verstehen, was in eines anderen Gemüte vorgeht, 4) die Kenntnis eines früheren Zustandes, 5) das himmlische Auge, vermittelst dessen man sieht, was auf dem Weltenrund sich ereignet†), und vermittelst dessen man weiss, wie die verschiedenen Wesen in den verschiedenen Welten sterben und wiedergeboren werden.

Die sechste *abhijñâ* ist die Kenntnis, infolge deren der Sündenschmutz vernichtet wird. Eine un-

---

*) Der Ausdruck ist *paṭisambhidâ*, schwer mit Sicherheit zu erklären, da er nur in einer bestimmten Verbindung vorkommt. Etymologisch würde das Wort sowohl „Unterscheidung" als auch „besondere Verbindung" bedeuten können. Die nördlichen Buddhisten haben dafür *pratisaṃvid*, Begriff, was gewiss nicht das ursprüngliche Wort ist, wie schon Childers gefühlt hat (Pali Dict. p 367). Möglicher Weise ist *sambhidâ* aus *sambidhâ* von *saṃvidhyati*, durchschiessen, durchdringen durch Metathesis entstanden. In beiden Fällen würde das zusammengesetzte Wort synonym sein mit *moksha* oder *mukti*, in der älteren Auffassung von gründlicher Erkenntnis, oder von angürten und zugleich in der von Befreiung, von losgelassen werden. Da *mukta* und *yukta* in einer Auffassung zusammenfallen können und *sambheda* = *saṃyoga* ist, kann *paṭisambhedâ* = *pratisaṃyoga* sein.

**) Im Milinda Pañhâ p 340 scheint Fertigkeit in der Dialectik gemeint zu sein.

***) Dasselbe Vermögen erwirbt sich der Yogin. Yoga-Sûtra III, 40.

†) Die Sterne heissen „die Späher des Königs Varuṇa" die tausend Augen des Himmels.

mittelbare Folge der gänzlichen Vernichtung der Sünden ist das Nirvâṇa, und deshalb ist es erklärlich, warum als eines der Kennzeichen des Arhat die Erlangung des Nirvâṇa angeführt wird. Schon in einem der ältesten Bücher der heiligen Schrift*) wird der Arhat angeführt als begabt mit den sechs Abhijñâ's. In der älteren Zeit des Buddhismus wurde die Arhatschaft auch von Frauen erlangt**), was ebenso natürlich ist, als dass es sich später nicht mehr zeigte. Die wahren Arhat's sind die Sterne, besonders die sogenannten Mondhäuser oder Sonnenherbergen und darunter kommen einige weibliche vor wie Revatî, Rohiṇî, Jyeshṭhâ, Citrâ u. s. w. Die Arhat's, welche ehrenhalber so genannt werden, weil sie als Sterne erster Grösse unter den Menschen leuchten, gehören zur vierten und höchsten Stufe der Heiligkeit. Wir werden später über sie in Verbindung mit den Srotaâpanna's, Sakṛidâgâmin's und Anâgâmin's sprechen. Die vier Stufen der Heiligkeit hängen unzweifelhaft zusammen mit ebensoviel Phasen eines Himmelslichtes, aber sind in dem System so vergeistlicht — sit venia verbo — dass es ratsam erscheint, sich an dieser Stelle nicht weiter darüber auszulassen.

(298) Wie deutlich auch die naturmythische Grundlage der Abhijñâ's sei, in ihrer Umbildung kann man sie betrachten als den Ausdruck der übersinnlichen geistlichen Virtuosität, welche die indischen Yogin's und wunderthuenden Mönche sich zuschreiben und für die

*) Cullav. 6, 6. 2.

**) Um das Nirvâṇa zu erlangen, muss man ein Buddha oder Arhat sein. Frauen können keine Buddha's werden, sie werden auch keine Arhat's — auch in der Mythologie. Sie können deshalb nach dem System sich nicht zum Nirvâṇa erheben. Nach dem Vedânta kann eine Frau, ebenso wie ein Mann des Nirvâṇa teilhaftig werden. Daraus folgt, dass die Frau bei den Buddhisten niedriger gestellt wird, als bei den Vedântins. Wie niedrig die Frau gestellt wird, werden wir später sehen.

Frucht tiefer Meditation halten. Die behauptete Meisterschaft über die Natur hat zur Zauberei der Fakir's und zum Schamanismus der Bonzen*) geführt und scheint daher eher den Namen einer niederen, als einer höheren Weisheit zu verdienen; aber anfänglich ist sie weder gemein, noch niedrig, noch populär; sie ist der Ausfluss einer sehr scholastischen mystischen Philosophie.

Die übersinnlichen Eigenschaften des Arhat sichern nicht nur ihm selbst die Erlösung zu, sondern sind auch förderlich für das Heil anderer Geschöpfe; sie sind besonders geeignet, die Ungläubigen und Zweifler von der Wahrheit der Lehre des Tathâgata zu überzeugen und ihre Bekehrung zustande zu bringen.**)

Nach der Art der Aufgabe konnten sie allerdings weniger gut für die sittliche Erziehung des Volkes dienstbar gemacht werden; es ist daher wohl zu begreifen, dass die Congregation für diesen Zweck mehr Nutzen von der bereits in den Volksglauben eingedrungenen Lehre der Höllenqualen gezogen hat.

Die Südlichen kennen acht Haupthöllen, nämlich Sañjîwa, Sanghâta, Kâlasûtra, Raurava, Mahâraurava, Tâpa, Pratâpa und die tiefste und greulichste von allen: Avîci.***)

Alle Höllen, grosse und kleine, betragen 136 an

---

*) Bonze ist das sanskritische *vandya*, hochehrwürdig, ein Titel, der den Mönchen beigelegt wird. Schamane ist das Prâkṛit und Pâli Samaṇo, Sanskrit Çramaṇa, Asket.

**) Die Bekehrungen, welche Buddha, der zugleich der höchste Arhat ist, bewirkte, geschahen, wie die Legende lehrt, alle in einem Momente; von ihm kann man mit Recht sagen: er kam, sah und siegte; eigentliche Predigten oder Homilien hält er nur für bereits Bekehrte, *il prêche les convertis*.

***) Wir haben bereits früher Gelegenheit gehabt, zu bemerken, dass Avîci nichts anderes ist als der Tiefepunkt, das Nadir. Es ist eine dialectische Nebenform von *avâci*, Tiefepunkt, gebildet wie *udîcî*, Höhepunkt oder Norden.

Zahl, ausser der Lokântarika-Hölle oder dem offenen Raume zwischen den Sphären, wo die Schemen umgehen. Die Nördlichen haben acht heisse Höllen, die beinahe denselben Namen tragen, wie die obengenannten, und ferner acht kalte: Arbuda, Nirarbuda, Aṭata, Hahava, Huhava, Utpala, Padma und (299) Mahâpadma.*) Die Beschreibungen und Abbildungen, welche die Buddhisten von ihren Höllen geben, gleichen bis in Einzelnheiten denjenigen, welche im mittelalterlichen Europa gang und gäbe waren, doch mit dem Unterschiede, dass die indischen Höllen mehr den Charakter von Fegefeuern tragen; denn die Höllenstrafen können nach indischer Anschauung nicht ewig dauern.**)

---

3) Bodhisattvaschaft als Vorbereitung zur Buddhaschaft. Legende von Viçvantara.

Die Bewohner der pechfinsteren Höllen nehmen die unterste Stelle im Weltall ein; dagegen sind die Buddha's die höchsten und glanzreichsten Wesen. Noch vor Erlangung der höchsten Höhe hat jeder Buddha viele Existenzen als Bodhisattva***) durch-

---

*) Burnouf *Introd.* p 201. In anderen Quellen findet man noch andere, selbst solche, die Haupthöllen genannt werden, u. a. Agnighaṭa, Çâlmali, Hâha-Tapana, Andhakâle (Mâgadhî für Andhakâra), Çîtodaka, Asiccheda, Çambara, Pretâyana, Pretanagara, Vajraçaila, die alle in dem Kâraṇḍa-Vyûha vorkommen.

**) In Manu 4, 88 und Yâjñavalkya 3, 222 werden alles in allem 21 Höllen aufgezählt, im Yoga dagegen sieben höhere oder im Luftraum befindlich gedachte Höllen: Mahâkâla, Ambarîsha, Raurava, Mahâraurava, Kâlasûtra, Andhatâmisra — einer fehlt — und ebensoviel unterirdische Höllen oder Unterwelten: Mahâtala, Rasâtala, Atala, Sutala, Vitala, Talâtala, Pâtâla.

***) Bodhisattva kann bedeuten „ein erwachendes oder

zumachen; er beginnt von unten an, gerade wie Vishṇu, der auch *adhoksaja* „unsichtbar geboren“, d. h. unter dem Horizonte geboren*), genannt wird. Durch den Schatz von Verdiensten, die er sich früher erworben hat und durch die stufenweise Zunahme an Reinheit und (300) Licht erhebt sich ein Bodhisattva unter stetem Aufsteigen zu der welterlösenden Aufgabe eines Tathâgata's.

Es liegt in dem Wesen eines Bodhisattva, dass er die Menschen liebt, denn der Name der Morgensonne Mitra ist gleichbedeutend mit *mitra***), Freund, Bundesgenosse. Und aus demselben Grunde wissen wir schon, ja man wusste es schon vor ungefähr zweitausend Jahren, dass der Buddha, welchen wir noch zu erwarten haben, Maitreya, Enkel des Mitra heissen

---

erweckendes Wesen“, auch: „er, dessen Wesen in Erwecktsein, Erkenntnis oder Erweckung besteht“. Im Yoga wird Buddhisattva gebraucht, um das Bewusstsein oder den Verstand in der Existenzform, das lebende Bewusstsein, die wirksame Vernunft zu bezeichnen, z. B. im Commentar zum Yoga-Sûtra 2, 18, 3, 18.

*) Auch von dem germanischen Siddhârtha, dem edlen Königsohn Sigfrid, wird im Nibelungenliede gesagt, er „*wuohs in Niderlanden*“. Die Burg, in der er geboren wurde, lag bei Xanten am Rheine, das also Anspruch darauf hat, das westliche Kapilavastu genannt zu werden.

**) Mitra ist bald der Tagesgott, da er neben oder im Gegensatz zu Varuṇa, dem Beherrscher des nächtlichen Himmels, auftritt, bald muss er speziell die Morgensonne sein, da neben ihm und Varuṇa auch Aryaman angerufen wird. Aryaman scheint daher, oberflächlich betrachtet, die Mittagssonne vorzustellen; doch das Wort bedeutet beinahe dasselbe wie *mitra*, nämlich Geselle, Genosse, so dass die Rollen zwischen Mitra und Varuṇa nicht mit Sicherheit verteilt werden können. Fasst man Aryaman als Abendsonne, die Sonne am westlichen Horizonte, dann muss Varuṇa angesehen werden für das höhere Wesen, welches beide umfasst, für den Himmel. In diesem Falle würde Aryaman zusammenfallen mit Yama, dem Beherrscher des Reiches im Westen.

wird. Auch Vishṇu, der nicht allein ist, sondern auch sein wird, ist unter demselben Namen Maitreya bekannt.

In der Bahn eines Bodhisattva unterscheidet man drei Zeitpunkte: erstens den des auftauchenden Gedankens, zweitens des festen Vorsatzes, drittens der Ernennung*), bei der er den ersten Anstrich als bevorstehender Buddha von dem zur Zeit lebenden Buddha erhält. Er muss viele Thaten verrichten, manchen Pflichten genügen, bevor er sein Ziel erreicht. Jemand, der sein Ziel erreicht hat, heisst im Sanskrit Siddhârtha. Es könnte daher scheinen, als ob Çuddhodana's Sohn im voraus so genannt worden sei, doch lässt sich die Sache auch in der Weise erklären, dass die Zeit zwischen der Geburt und Buddhaschaft den Unterschied zwischen dem Erscheinen der ersten Sonnenstrahlen und dem Augenblicke, in den die halbe Scheibe der Sonne über dem Horizont sichtbar wird, vorstellt, oder vielleicht den Anfang des astronomischen und des bürgerlichen Jahres. Der typische Siddhârtha hat 35 Jahre nötig, um ein vollendeter Buddha zu werden. Vergleicht man dies mit der Anzahl der Jâtaka's (301) bei den nördlichen Buddhisten, die 34**) Jâtaka's haben, dann fällt in die Augen, dass die wahre Vorgeschichte des Çâkya-Sprösslings erst mit dem Beginn der Legende ihren

---

*) Vergl. Hardy *Manual* p 88. Die Ausdrücke bei ihm sind manaḥ, praṇidhâna, vâkpraṇidhâna und vivaraṇa, letzteres unterschieden in ein unbegrenztes und ein begrenztes. Aus der Einleitung zu den Jâtaka's würde man eher schliessen, dass die Zeitpunkte sind: 1) der Beschluss (*abhinîhâra*); 2) die Prophezeiung (*vyâkaraṇa*); 3) der festliche Lärm (*halâhala*), womit dem Buddha gehuldigt wird. Bei den nördlichen Buddhisten unterscheidet man vier Zeitpunkte.

**) Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories* LXXXIX und XCVIII. Die alte officielle Zahl ist 34. Was mit der letzten Geburt des Bodhisattva als Çuddhodana's Sohn 35 beträgt.

Anfang nimmt. Die Verlegung seiner Vorbereitungszeit in frühere Perioden, *kalpa's*, wird nur als Mittel gedient haben, um Gelegenheit für erbauliche Erzählungen über seine grossen Thaten von Selbstaufopferung zu finden. Alle diese Thaten vom Prinzen Siddhârtha vollbringen zu lassen, wäre zu viel von der Phantasie verlangt; ausserdem lag in der Vorstellung einer Bodhisattvaschaft in früheren Zeitperioden nicht buchstäblich eine Unwahrheit, denn man muss sich die *kalpa's*, unbestimmte Zeitabschnitte, und *asañkhya's*, unberechenbare Zeiträume, nicht als besonders gross, sondern als unbestimmt und unberechenbar klein vorstellen.

Die Tugenden eines Bodhisattva's bestehen in den zehn Vollkommenheiten oder vollendeten Tugenden, *pâramitâ's* oder *pâramî's*, denen des Mitleids, Sittlichkeit, Verlassens der Welt, Klugheit, Geisteskraft, Geduld, Umsicht, Freundlichkeit und Gleichmut.*)

Jede Vollkommenheit wird wieder in drei Grade eingeteilt: die gewöhnliche, die geringere und die im höchsten Sinne des Wortes. Jeder Bodhisattva übt die Tugenden in allen drei Graden aus; ausserdem muss ein Bodhisattva noch 37 andere Eigenschaften besitzen, welche erforderlich sind, um die Bodhi, die Erwachung oder die Erkenntnis zu erlangen, und darum *bodhipakshika*, d. h. die Erwachung oder Erkenntnis begünstigend, dazu förderlich genannt werden. Diese Eigenschaften, welche sowohl den Bodhisattva's als den Arhat's zukommen, sind in folgenden sieben Kategorien enthalten:

I. Die vier Arten von Bedachtsamkeit oder Gedächtnis: (smṛityupasthâna) in körperlichen Verrichtungen, in Wahrnehmungen, in Gedanken, in Pflichten.

II. Die vier Arten der nötigen Sorgfalt und ge-

---

*) Bei den nördlichen Buddhisten beträgt die Zahl der *pâramitâ's* gewöhnlich sechs.

hörigen Aufmerksamkeit*), (302) um die noch nicht vorhandene Sünde zu erkennen, die bereits vorhandene zu entfernen, zukünftige Verdienste zu erwerben, bestehende Verdienste zu bewahren.

III. Die vier Unterabteilungen der Wundermacht (*riddhi-pâda*): die Begierde, die Anstrengung, der Gedanke, das Sprechen, was zum Verrichten von Wundern erforderlich ist.

IV. Die fünf (geistlichen) Vermögen (*indriya*): Glaube, Geisteskraft, Gedächtnis oder Umsicht, Aufmerksamkeit oder andächtige Meditation und Klugheit. Mit demselben Worte werden auch die fünf Sinnesvermögen angedeutet und nach anderen Quellen auch das Vermögen der Empfindung: Zufriedenheit, Leid, Freude, Betrübtheit und Gleichgültigkeit.

V. Die fünf Kräfte (*bala*), die identisch mit den fünf geistlichen Vermögen sind.**)

*) Pâli *padhâna* in dem schlechten Sanskrit der nördlichen Schriften *prahâṇa*; letzteres, ob richtig oder unrichtig, kann in keinem Falle aus der Pâliform entstanden sein; wohl aber aus einem Prâkṛit *pahâna* = Pâli *padhâna*. Die Redactoren des nördlichen Canon werden geglaubt haben, dass *prahâṇa* zu *pra-hiṇoti* wie *mâna* zu *minoti* gehöre. Selbst wenn sie hierin geirrt haben, gab es eine Entschuldigung für sie, insofern das Adjectiv *prahita* aufmerksam ebensowohl von *pra-hi*, als von *pra-dhâ* abgeleitet werden kann. Für die Richtigkeit des Pâli *padhâna* spricht das Sanskrit *praṇidhâna* und der Ausdruck *samâdhim pradadhau* im Lalitav. p 499. *prahâṇa* im Sinne von fahrenlassen ist, obschon gleichlautend, ein ganz anderes Wort.

**) Der Grund, weshalb die fünf *bala's* nichts anderes als Duplicate der fünf *indriya's* sind, wird wohl der sein, dass in der älteren Sprache beide Worte genau dasselbe bedeuten. Später, als man unter *indriya* specieller Sinnesvermögen, Organe der Sinne und des Handelns verstand, hat man aus einer Kategorie zwei gemacht, ohne die Unterabteilungen der Aufzählung zu verändern. Zieht man die überzähligen fünf von 37 ab, dann bekommt man 32 *Bodhipakshika*-Eigenschaften, vermutlich die ursprüngliche Zahl. Sonst ist die Symmetrie mit den 32 Hauptkennzeichen des

VI. Die sieben Bestandteile der Erkenntnis (*bodhyanga*), Erinnerung oder Vorsicht, Forschungstrieb, Anspannung des Geistes, Zufriedenheit, Sanftmut, Aufmerksamkeit und Gleichmut.*)

VII. Der achtfache edle Pfad oder Pfad der Ârya's.**) (303)

Bei den schweren Verpflichtungen, die auf einem Bodhisattva lasten, geniesst er auch grosse Vorrechte; so ist er beispielsweise davor gesichert, in einer der acht grossen Höllen geboren zu werden — was allerdings von selbst einleuchtet, da die Sonne im Punkte des Aufgangs schon lange am Nadir, der Hölle Avîci, und anderen schrecklichen Orten der Finsternis vorüber ist. Auch wird er nie als Weib geboren — was für Indien vollkommen wahr ist, da alle Worte für Sonne in der indischen Sprache männlichen Geschlechts sind. Ferner wird er nicht in der gestalt- und formenlosen Welt geboren — auch richtig, denn diese Region liegt weiter als die Sonne. Im Ganzen

grossen Wesens aufgehoben; indessen hat auch die nördliche Ueberlieferung dieselbe Unterscheidung.

*) Der Gleichmut oder die Gleichgültigkeit kommt befremdender Weise hinterdrein. Lässt man sie aus der Rechnung weg, so bekommt man sechs *bodhyanga's* nach dem Muster der sechs *yogânga's*: stille sitzen, Einhalten des Atems oder Aufmerksamkeit, sich nicht abziehen lassen, gute Enthaltung, Nachdenken und gänzliches Vertieftsein in seinen Gegenstand. Man erkennt hierin leicht eine scholastische Beschreibung der Erfordernisse eines ordentlichen Schülers, die auf den studirenden oder philosophirenden Yogin übertragen wurden.

Da in den *bodhyanga's* durchaus kein Plan zu entdecken ist, kann man sie mit einiger Berechtigung für eine Modification der *yogânga's* halten. Selbst die Hinzufügung von Gleichgültigkeit wird dann begreiflich: der Schüler darf sich nicht um das kümmern, was seine Aufmerksamkeit ablenkt.

**) Sie oben p 135.

besitzt er dreizehn Vorrechte, alle von demselben Gehalte, wie die schon angegebenen.*)

Ein Bodhisattva, wie hoch er auch stehe und wie nahe er auch dem Punkte der vollständigen Erwachung sei, steht dennoch mehr oder weniger unter dem Einflusse der Leidenschaft; er hat es noch nicht so weit gebracht, dass er alles menschliche Gefühl unterdrückt hat, wie die Buddha's, nein, er ist noch dem Handeln zugänglich und verrichtet selbst grosse, rühmenswerte Thaten der Aufopferung; darum bilden die Geschichten**) der Bodhisattva's und besonders diejenige, in welcher die Vorgeschichte von Gautama-Buddha erzählt wird, einen rührenden Abschnitt der buddhistischen Literatur.

Um ein Beispiel von dieser erbaulichen Novellistik zu geben, lassen wir die Geschichte von Viçvantara***) folgen, wie der zukünftige Siddhârtha während seines vorletzten Erdenlebens, bevor er sein Endziel erreichte, hiess.

Geschichte des Bodhisattva Viçvantara.†)

Im Jambudvîpa der Vorzeit war die Hauptstadt des Çibilandes (304) Jayaturâ; dort regierte der König

*) Ausführlicher in der Einleitung zu den Jâtaka's V. 252 fgg. in Rhys Davids *Buddhist Stories* p 53.

**) Avadâna, wörtlich unser „Stück", und zuweilen in dem Sinne von „starkes Stück" gefasst; häufig werden *Avadâna* und *Jâtaka* für einander gebraucht, ein weiterer Beweis dafür, dass *Jâtaka* nichts anderes bedeutet als Geschichte oder Stück. Wegen des hohen Ansehens des mitzuteilenden Stückes heisst es auch Mahâ-Jâtaka.

***) Pâli Vessantara, woraus die nördlichen Buddhisten verkehrter Weise Viçvantara gemacht haben; es muss *vaiçvântara* lauten. Gleich soll gezeigt werden, dass seine gewöhnliche Sanskritform *vaiçvânara* ist.

†) Nur in der südlichen Recension mitgeteilt und zwar

Sañja*) und seine Lieblingsgattin war Phusatî, die früher Indra zum Gatten**) gehabt hatte und während vier Asankhya's (unberechenbar langen Perioden) und hunderttausend Kalpa's den innigsten Wunsch gehegt hatte, Mutter eines Buddha zu werden.

Zur bestimmten Zeit gebar sie einen Sohn, der Viçvantara genannt wurde nach der Strasse, welche seine Mutter zur Zeit seiner Geburt passirte.***)

---

nach Hardy *Manual* p 116, weil die Quelle uns nicht zugänglich ist, ausgenommen einzelne Stücke in Milinda Pañhâ.

*) Sañja als Vater des Bodhisattva muss ein anderer Name für Çuddhodana = Varuṇa (Çiva) sein, aber der Mond und Çiva (Varuṇa) werden wieder aus verschiedenen Gründen identificirt, u. a. weil beide Soma heissen; weil sie Zeitmesser sind; weil der Mond aus Wasser bestehen soll etc.

**) Die Lieblingsgemahlin des Mondgottes ist Rohiṇî, deshalb ist Phusatî = Rohiṇî und muss das erste synonym oder sinnverwandt mit dem letzten sein. Daraus ist abzuleiten, dass Phusatî, wie *a priori* zu erwarten war, dem Sanskrit Pṛishatî entspricht. Nun ist Rohiṇî nicht nur Aldebaran, sondern auch, im Taittirîya Sanhitâ 4, 4, 10, ein Name für Jyeshṭhâ, und da Jyeshṭhâ den Indra zum Herrn u. Gatten (*pati*) hat, ist es zu erklären, warum Pṛishatî bald die erste Gemahlin des Mondgottes genannt wird, dann wiederum Indra zum *pati* gehabt hat. Statt Jyeshṭhâ steht auch nach einigen Citrâ unter Indra, und *citrâ* und *pṛishatî* bedeuten beide „bunt."

***) Dies klingt dunkel, aber ist es nicht. Die gemeinte Strasse *vîthi* ist die *vaiçvânara vîthi*, welche die drei Sternbilder der beiden Bhadrapadâ's und Revatî umfasst; da diese drei die Reihe schliessen, muss selbstredend der spätere Siddhârtha, mit welchem ein neuer Jahreskreis beginnt, in der *vaiçvânara vîthi* geboren werden. Ob *vessantara*, d. h. *vaiçvântara*, eine Modification von *vaiçvânara* ist oder umgekehrt, ist nicht leicht zu entscheiden; denn *vaiçvânara* ist ein wohlbekanntes Wort, doch daraus folgt noch nicht, dass es in dieser Verbindung ursprünglich ist; indessen ist es nicht unwahrscheinlich, dass *vaiçvântara* nur eine Entstellung infolge einer Etymologie ist. (Anmerk. des Uebersetzers: Uebrigens hat Viçvantara auch eine mit dem Wesen dieser Person in Einklang stehende Etymologie; das Wort kann nämlich gebildet sein wie *çayyâtara*, der-

Von dem Augenblicke an, wo er geboren war — denn er konnte wirklich schon sprechen — gab er Beweise von seiner freundlichen Gesinnung.*)

Als er die bestimmte Zeit erreicht hatte, erhielt er Mâdrî, die schöne Königstochter von Çedi zur Gattin. Ihre Ehe war sehr glücklich und sie hatten zwei Kinder, einen Sohn, Jâlin, und eine Tochter, Kṛishṇâjinâ.**)

(305) Zu dieser Zeit herrschte in Kaliṅga eine Hungersnot, weil der Monsoon ausblieb; als der König des Landes hörte, dass Viçvantara einen „weissen Elephanten"***) besass, welcher imstande wäre, Regen zu verursachen, sandte er acht Brahmanen mit der Bitte, das Tier ihm zu überlassen. Die Abgesandten kamen in Jayaturâ gerade an einem Festtage an, als der Prinz auf seinem weissen Elephanten nach der öffentlichen Wohlthätigkeitshalle ritt, um Almosen auszuteilen. Er bekam sie zu Gesicht und fragte sie, weshalb sie gekommen wären, und als sie ihm ihre Botschaft mitgeteilt hatten, bezeigte er sein Bedauern, dass sie nicht mehr von ihm verlangt hätten, z. B. sein Fleisch oder seine Augen, weil er bereit war, ihnen auch das zu schenken. Ohne Verzug überlieferte er ihnen den Elephanten

---

jenige, welcher die Herberge gibt; *viçvantara* würde dann bedeuten „einer der alles hergibt"; *tarati* bedeutet in beiden Worten „geben".)

*) Sprechen und leuchten werden durch dieselbe Wurzel *bhâ* etc. ausgedrückt. Der Bodhisattva sprach, d. h. leuchtete also sofort und er war auch wirklich freundlich, denn er ist Mitra. Man hätte hinzufügen können, dass er wirklich lachte, wie es von Zoroaster in der That erzählt wird. Denn man kann *mitra* etymologisch so ableiten, dass der Begriff von „lächeln" darin liegt.

**) Bruder und Schwester sind Tag und Nacht; Jâlin oder besser Jvâlin ist der leuchtende; Kṛishṇâjinâ „die in ein schwarzes Gazellenfell gekleidete"; es scheint aber, dass sie in unserer Erzählung mit den Açvin's verwechselt werden.

***) D. h. Wolke.

mit den Worten: „Möge ich hierdurch Buddha werden“. Als die Einwohner sahen, dass der Elephant, von welchem sie so viel Nutzen hatten, weggeführt wurde, eilten sie zu König Sañja, um ihm mit Thränen in den Augen zu klagen, was geschehen war. Sañja gelobte, ihnen Genugthuung zu verschaffen und seinem Sohne eine solche Strafe aufzuerlegen, wie sie verlangen würden. Durch das Entgegenkommen des Fürsten einigermassen zur Vernunft gebracht, erklärten sie sich zufrieden, wenn der Prinz nach dem Berge Vakragiri verbannt würde.*)

Nachdem die Einwohner sich entfernt hatten, sandte Sañja einen seiner Kammerherren zu dem Prinzen, um ihn davon in Kenntnis zu setzen, dass er am folgenden Morgen die Stadt verlassen müsse. Diese Nachricht machte Viçvantara keinen Kummer, nur bat er den Kammerherrn, dem Könige zu melden, dass er am folgenden Morgen Almosen auszuteilen wünschte, um Tags darauf in die Wildnis zu ziehen.**) Nachdem er den Befehl gegeben hatte, seine Diener, Elephanten, Pferde und Wagen in Bereitschaft zu setzen***), ging (306) er zur Mâdrî und bat sie, alle ihre Habe, den mitgebrachten Braut-

*) Dies Ereignis ist ein Gegenstück zu Râma's Verbannung durch seinen Vater. Nun ist Râma der vierunddreissigste Nachkomme Ikshvâku's, vgl. p 310 und Viçvantara die vierunddreissigste Geburt des Bodhisattva; deshalb sind Râma und Viçvantara eigentlich identisch; kein Wunder, dass die Geschichte beider so viele übereinstimmende Züge zeigt.

**) Râma macht sich dagegen sofort bereit, auszuwandern.

***) Abweichend hiervon sagt Râma zur Sîtâ, dass sie all ihre Habe und Kostbarkeiten Bettlern und Mönchen und den Dienern schenken solle; als er zu ihr kam, um ihr die Nachricht von seiner Verbannung mitzuteilen, konnte er „seinen Schmerz nicht bezwingen“; höchst bemerkenswert ist es, dass der Commentator zu Râmâyaṇa 2, 26, 7 sein möglichstes thut, um die Worte wegzuerklären, offenbar weil nach seiner Ansicht es unpassend ist, dass Râma, welcher dort mit Vishṇu, dem höchsten Wesen, identisch

schatz, zusammen zu bringen. Im Laufe des Gespräches stellte der Prinz das Verdienstliche, Almosen zu schenken, ins rechte Licht und sie erklärte ihm, seine Ansicht vollständig zu teilen.*) Darauf machte er sie mit dem bekannt, was die Bürger verlangt hatten, und bat sie, im Genuss der Vorzüge ihrer Stellung zu bleiben und sich mit der Aufsicht über ihre Kinder zu beschäftigen. Als sie dieses hörte, erklärte sie, lieber mit ihm in den Tod gehen zu wollen, als ohne ihn zu leben.**) Die Königin, welche inzwischen auch die Nachricht von der bevorstehenden Verbannung des Prinzen vernommen hatte***), machte einen vergeblichen Versuch, ihren Gemahl von seinem Beschlusse abzubringen. Durch ihren Schmerz bewegt, gelobte er ihr, ihren Sohn zurückzurufen, wenn er einige Zeit in der Wildnis geweilt hätte.

Am folgenden Tage, nachdem die verschiedenen Schätze, von jedem 100 Stück, zusammengebracht waren, gab Viçvantara den Befehl, die Bettler zusammen zu rufen und verteilte unter sie alles, was zusammengebracht war: Elephanten, Pferde, Tiere, Büffel, Kühe, Mägde, Jünglinge, Mädchen und Knaben, ausserdem Geld, Silber, allerlei Juwelen und Perlen†).

---

ist, so menschlich fühlt. Der Bodhisattva entspricht dem Ideal des frömmelnden Commentators.

*) In der Hauptsache Râmâyaṇa II, 30. Der Ton im Gedichte ist weltlicher und gleichzeitig ernster.

**) Hiermit stimmt die schöne Rede der Sîtâ im Râmâyaṇa II, 27. Sîtâ ist die fruchtbare Erde, auch Mâdrî muss es als Gattin des Bodhisattva sein; da nun Viçvantara und Siddhârtha zwei verschiedene Namen derselben Person sind, müssen auch die Frauen identisch sein. In der That wird Mâdrî ausdrücklich mit Yaçodharâ identificirt, von welcher letzteren wir schon aus anderen Angaben wissen, dass sie die Erde war.

***) Im Râmâyaṇa vernimmt Kauçalyâ, Râma's Mutter, die Nachricht aus dem Munde ihres Sohnes selbst.

†) Râma und Sîtâ verteilen ihre Habe und Kostbarkeiten Râmâyaṇa II, 32.

Als die Thüren der Schatzkammer geöffnet wurden, drängte sich die Schar der Bettler gierig hinein, wie Bienen, die nach einem Strauche (307) fliegen, dessen Blumen sich eben öffnen.*)

Einige nahmen seidene Stoffe, Kränze und Gewänder, andere wählten Leibesschmuck, Ringe oder Kronen; hierauf verschenkte auch Mâdrî ihre Kleider, Juwelen und andere Kostbarkeiten.

Als die Gatten zu ihren Eltern gingen, um Abschied zu nehmen**), machte die Königin noch einen Versuch, Mâdrî zu überreden, bei ihr zu bleiben, weil sie in der Wildnis so viel Ungemach zu erdulden haben würde. Aber die Prinzessin antwortete, dass sie lieber mit ihrem Ehegemahl in der Wildnis leben wolle, als ohne ihn in der Hauptstadt. Der Prinz selbst schilderte ihr die Gefahren, die ihrer von wilden Tieren und Schlangen warteten, aber sie erklärte, dass sie sich dadurch nicht abschrecken liesse.***) Da sprach er seinen Wunsch aus, dass sie jetzt die beiden Kinder zurücklassen solle, die statt üppige Ruhebetten zu haben, auf dem harten Felsboden würden schlafen†) müssen und anstatt schmackhafte Nahrung zu bekommen, von Früchten würden leben††) müssen. Aber

---

*) Auch hier, wie so häufig sonst, liegt in dem Vergleiche der eigentlich gemeinte Gegenstand; in Wahrheit sind die Bienen die Hauptsache; der Auszug in die Wildnis, der Vivâsa, fällt also in den Anfang des Frühlings. Im Râmâyaṇa dauert die Verbannung 14 Jahre, vermutlich die Hälfte der Mondhäuser (27 oder 28) also ein *ayana*, Halbjahr. Daher der Titel „Râma's Ayana“.

**) Der Abschiedsbesuch im Râmâyaṇa II, 34.

***) Hiermit stimmt teilweise wörtlich Râmâyaṇa II, 28, 19 fg. überein.

†) Râmâyaṇa II, 28, 11. Doch mit dem Unterschiede, dass da nicht von den zwei Kindern die Rede ist, denn dieselben werden erst viel später nach der Rückkehr von Râma und Sîtâ aus der Verbannung und nach der Einnahme von Lankâ geboren.

††) Râmâyaṇa, a. a. O. 12.

sie antwortete, dass sie gerade so gut ihre Kinder bei sich haben wollte, wie ihren Gemahl. Die Hofleute und andere Anwesende weinten laut wie ein Wald von Salbäumen, der von einem ungestümen Winde getroffen wird. Die Edelleute liessen dann den Wagen*) vorfahren und Mâdrî stieg auf denselben mit ihrer Tochter im Arm und ihrem Sohne an der Hand.

Nachdem Viçvantara seine Eltern ehrerbietig begrüsst hatte, liess er die Hofleute sich entfernen und gab den Einwohnern guten Rat.**) Darauf verliess er (308) die Stadt und zog gen Norden.***) Die Königin schickte ihm 1000 mit allerlei kostbaren und nützlichen Dingen befrachtete Wagen; aber das Ehepar verschenkte alles als Almosen.

Nicht lange nach ihrer Abreise kamen zwei Brahmanen in die Stadt, um nach Viçvantara zu fragen, und als sie erfuhren, dass er in die Wildnis gezogen sei, erkundigten sie sich, ob er etwas mitgenommen hätte. Sie erhielten den Bescheid, dass er nichts mehr als einen Wagen mitgenommen habe.

Da folgten sie ihm und baten ihn, anzuhalten und

---

*) Vergl. Râmâyaṇa 2, 40, 11.

**) Die Ansprache Râma's an die Bürger, die ihm das Geleite gaben, findet sich Râmâyaṇa II, 40.

***) Râma dagegen zieht nach Süden. Unsere Geschichte bleibt sich gleich, denn dieselbe ereignet sich im Frühling und dann geht die Sonne nach Norden. Râma's Zug muss entweder am 21. Juni oder am Herbstaequinoctium beginnen. Die Uebereinstimmung zwischen den angegebenen Punkten in den beiden Berichten ist so gross, dass sie nicht dem Zufall zugesprochen werden kann. Dass die eine Erzählung die Züge von der andern entlehnt habe, kann bezweifelt werden; wir halten es vielmehr für wahrscheinlich, dass beide aus einer gemeinschaftlichen älteren Quelle geschöpft haben; indessen wäre es voreilig, hierüber etwas Bestimmteres auszusagen, bevor man den Urtext von Viçvantara's Geschichte in beiden Recensionen kennt; denn es kommt eben auf kleine, geringfügige Züge an, welche in der Uebersetzung verwischt sind.

die Pferde, welche den Wagen zogen, ihnen abzutreten. Unverzüglich wurde ihre Bitte bewilligt, aber Indra, welcher merkte, was geschehen war, schickte ihm vier Engel in Gestalt von Pferden, welche sich selbst vor den Wagen spannten und denselben zogen.*) Unterwegs rief ein anderer Brahmane: „Herr! ich bin alt, schwach und müde, gieb mir deinen Wagen!“ Und der Prinz trat seinen Wagen ebenso bereitwillig ab, wie früher die Pferde. Der Prinz trug darauf seinen Sohn und die Prinzessin ihre Tochter, und obschon sie viel von den rauhen Wegen zu leiden hatten, war ihr Gemüt bei dem Gedanken an die Liebesgaben, die sie ausgeteilt hatten, von Zufriedenheit erfüllt. Stets weiter wandernd erreichten sie endlich einen Ort im Reiche von Cedi, von wo Mâdrî ihrem Vater Nachricht gab**), um ihn von ihrer Ankunft in Kenntnis zu setzen. Der König eilte mit 60 000 Prinzen nach der Stelle und war nicht wenig verwundert über das, was er erblickte. Er fragte, ob Sañja krank wäre; dann ob irgend ein Unglück sich ereignet habe, und wo sie ihr Gefolge und die Wagen gelassen hätten. Viçvantara teilte (309) den Grund mit, weshalb sie die Stadt verlassen hätten. Der König von Cedi lud ihn darauf ein, anstatt seiner zu regieren, und als dieses wohlwollende Anerbieten ausgeschlagen wurde, liess der König die Stelle, wo sie sich befanden, in Stand setzen und ausschmücken und überredete sie, dort eine Woche zu verweilen.***) Während dieser Zeit wurde ihnen eine herzliche Aufnahme zu teil, aber nach Verlauf der Woche setzten sie ihren Zug nach Vakragiri fort. Auf Befehl Indra's

---

*) Das Fuhrwerk Indra's und der Açvin's heisst im Veda *svayukti*, „das sich von selbst anspannt“.

**) Durch wen, wird nicht mitgeteilt.

***) Alles geschieht in der Mythologie in einem Zeitpunkte.

machte Viçvakarman, der Künstler*) der Götter, zwei Hallen, die eine für Viçvantara, die andere für Mâdrî und ihre beiden Kinder. Sie kleideten sich nach der Weise von Asketen und pflogen keinen Umgang mit einander, ausser dass die Kinder nach der Halle ihres Vaters gingen, wenn ihre Mutter im Walde war, um Früchte zu suchen.

Nachdem sie dort sieben Monate in dieser Weise gewohnt hatten, ereignete sich Folgendes. Da war ein gewisser alter Brahmane, Jûjaka genannt, der seit seinem 18. Jahre das Leben eines Bettlers geführt hatte; er hatte allmählich 100 Goldstücke erspart, die er einem andern armen Brahmanen zur Aufbewahrung anvertraute; doch als er sie wieder zurückverlangte, sagte der Brahmane, dass er alles zu seinen eigenen Bedürfnissen ausgegeben hätte, so dass er ihm nichts anderes geben könne als seine Tochter Amittatâpa.**) Da Jûjaka wohl einsah, dass er nichts besseres bekommen würde, gab er sich mit dem Wenigen, was ihm angeboten wurde, zufrieden***) und nahm das Mädchen zur Frau. Dies erweckte die Eifersucht der übrigen Frauen, die die neue Rivalin bitter verfolgten, besonders als sie eines Tages ausging, um Wasser zu holen. Sie wurde ihrerseits ärgerlich und missvergnügt, aber Jûjaka versprach ihr, um sie zu beruhigen (310), fürder selbst das nötige Brennholz zu holen

*) Viçvakarman ist der Baumeister und Künstler des Himmels: wir haben ihn auch als Friseur kennen gelernt. Dies erklärt sich dadurch, dass das Wort für Friseur und Barbier *kalpaka* auch Verfertiger (von irgend etwas) bedeutet. In der griechischen, römischen und deutschen Mythologie ist die entsprechende Person ein Schmied.

**) Wenn Hardy diesen Namen nicht falsch geschrieben hat, muss die Sanskritform Amitratâpa sein.

***) Nach der Schätzung des Erzählers ist eine Frau offenbar bedeutend weniger wert als 100 Goldstücke, es sei denn, dass Hardy die Worte des Textes unrichtig wiedergegeben hat.

und alle häusliche Arbeit zu thun, während sie ihre Bequemlichkeit hatte.

Amittatâpa teilte ihm darauf mit, das der wohlthätige Viçvantara sich beim Berge Vakragiri aufhielte und dass, wenn sich Jûjaka zu ihm begäbe, er sicher von dem Prinzen einen Knecht bekommen würde, um sie zu bedienen. Der Brahmane machte einige Einwände, weil der Weg zu weit und er selbst alt und schwach sei, aber als sie auf ihrem Drängen bestand und ihn mit Vorwürfen überhäufte, fügte er sich in sein Los und trat die Reise ab. Zuerst ging er nach Jayaturâ*) und fragte nach Viçvantara. Die Bürger, wutentbrannt, dass man noch kommen dürfte, um Almosen von dem Prinzen zu verlangen, fielen über ihn mit Stöcken und Knitteln her und vertrieben ihn aus der Stadt. Fliehend und ungewiss, wohin seine Schritte zu lenken, wurde er von Göttern**) glücklich auf die Richtung von Vakragiri gebracht. Unweit seines Bestimmungsortes wurde er von den Wachen, die der König von Cedi um den hölzernen Palast gestellt hatte, gesehen. Er würde ohne Zweifel getötet worden sein, wenn er nicht eine Lüge ausgesonnen und gesagt hätte, dass er von Viçvantara's königlichen Eltern komme, um sich nach dessen Wohlbefinden zu erkundigen. Weiter auf dem Wege traf er den Asketen Acyuta, der nahe beim Felsenberge Vipula seinen Aufenthalt hatte. Diesem erzählte er, dass er der Lehrer des Prinzen in dessen Jugend gewesen wäre. Es war nun Mittag geworden, und da er ver-

---

*) Dies würde ungereimt sein, wenn wir es nicht mit einer Mythe zu thun hätten. Die Frau hatte ja doch gesagt, dass der Prinz sich bei Vakragiri aufhielte. Aehnlich mit dieser Erzählung ist die Ankunft des Brahmanen Piṅgala Gârgya bei Râma, um zu betteln, ebenfalls auf Anstiften seiner Ehehälfte; siehe Râmâyaṇa II, 32, 29.

**) Das Wort für „Götter" *deva* bedeutet im Indischen auch „Sinnenwerkzeug, Sinn".

mutete, dass der Königssohn abwesend sei, um Früchte zu suchen, und dass Mâdrî allein zu Haus sitzen würde, welche wahrscheinlicher Weise die Bewilligung seiner Bitte verhindern würde*), beschloss er bis zum nächsten Morgen sich in einer nahegelegenen Höhle aufzuhalten.

In derselben Nacht hatte die Prinzessin einen argen Traum und beim Anbruche des Tages ging sie nach der Hütte ihres Ehegemahls, um ihn wegen der Deutung (311) ihres Traumes zu befragen. Der Prinz fragte, weshalb sie zu der ungelegenen Zeit gekommen wäre, und sie erzählte ihm, dass sie durch einen Traum geängstigt worden sei, worin sie einen schwarzen Mann gesehen hätte, der ihr beide Arme abhieb und das Herz herausriss. Weit entfernt, entsetzt zu sein, war Viçvantara sehr vergnügt, weil er einsah, dass die Zeit gekommen sei, die Vollkommenheiten in der Tugend zu verwirklichen. Er sagte ihr allerdings nichts weiter, als dass sie früher schmackhafte Nahrung gegessen und auf weichen Betten geschlafen hätte, jetzt aber nichts besseres als Früchte zu essen bekäme und genötigt wäre, auf harten Brettern zu schlafen. Mit diesem Winke liess er sie ziehen.

Zu gewohnter Stunde brachte die Mutter die Kinder zu ihrem Vater und ging selbst in den Wald. Als der Prinz den Brahmanen kommen sah, befahl er dem Jâlin, dem alten Manne entgegen zu gehen und dessen Wasserkrug zu tragen. Nachdem der Brahmane einige Früchte, die ihm vorgesetzt wurden, gegessen hatte, richtete Viçvantara die Frage an ihn, aus welchem Grunde er gekommen wäre. Der Alte antwortete, dass er gekommen in der Absicht wäre,

*) Die Erzählung ist hier so ungeschickt abgefasst, dass die Schuld vermutlich dem englischen Uebersetzer beizulegen sein wird.

die beiden Kinder sich zu erbitten. Als der Prinz diese Bitte hörte, war er entzückt und erklärte dem Brahmanen, dass er der beste Freund wäre, den er je getroffen hätte; denn andere hätten ihm nie die Gelegenheit gegeben, etwas Wertvolleres als den Elefanten oder den Wagen zu verschenken. Indessen war die Mutter abwesend, und da sie ein Recht darauf hatte, die Kinder noch einmal vor ihrem Weggehen zu sehen, musste der Gast bis zum folgenden Tage warten. Jûjaka erklärte, dass er nicht so lange bleiben könnte, und dass er, wenn er die Kinder jetzt nicht bekommen könnte, ohne sie abziehen müsste. „Bringe sie zu meinen Eltern", sagte Viçvantara, „und du kannst versichert sein, reichlich belohnt zu werden." „„Nein"", erwiderte der Brahmane, „„wenn ich sie in die Hauptstadt brächte, würde es mich das Leben kosten, wenn es bekannt würde, auf welche Weise ich sie bekommen habe; werde also sogleich schlüssig, ob du sie abtreten willst, oder nicht!"" Jâlin und Kṛishṇâjinâ, die dieses Gespräch hörten, wurden so ängstlich, dass sie sich auf die Flucht begaben und sich unter den Blättern eines Lotus versteckten, der in einem benachbarten Teiche wuchs. Viçvantara hatte nun beschlossen, die Kinder ohne Verzug (312) abzutreten und rief sie. Aber vergebens; sie liessen sich nicht sehen. Hierauf begann der Alte, ihm Vorwürfe zu machen und sagte, dass er im ganzen Lande keinen so grossen Lügner kennte; denn die Kinder wären offenbar mit Absicht weggeschickt. Um ausfindig zu machen, wohin sie geflohen wären, ging der Prinz selbst nach dem Walde und rief, als er zu dem Weiher gekommen war, seinen Sohn Jâlin. Kaum hatte der Knabe seines Vaters Stimme gehört, so sagte er: „Der Brahmane mag mich mitnehmen, ich bin bereit, sein Diener zu werden; ich kann es nicht über mich bringen, hier zu bleiben und das Rufen des Vaters zu hören." Damit riss er das Blatt,

unter dem er sich versteckt hatte, entzwei, sprang hervor und lief laut rufend auf seinen Vater zu. Viçvantara fragte ihn, wo seine Schwester wäre, und als Jâlin ihm erzählte, dass sie mit ihm geflohen wäre und sich versteckt hätte, rief der Prinz sie, worauf sie ebenso wie ihr Bruder unter dem Lotus hervorkroch und Thränen vergiessend *) die Füsse ihres Vaters umklammerte. Viçvantara, der sehr wohl einsah, dass er niemals Buddha werden könnte, ohne die Kinder preiszugeben und demzufolge nicht im Stande sein würde, die Wesen von den Leiden des Daseins zu erlösen, ermannte sich, brachte Jâlin und Kṛishṇâjinâ wieder mit sich nach seiner Hütte und schenkte sie dem Brahmanen, indem er dabei Wasser über dessen Hände ausgoss und sagte: „Möge ich hierdurch der Allwissende werden".

Der Brahmane nahm die Kinder mit, doch strauchelte er beim Herabsteigen eines Hügels und blieb in diesem Zustande mit dem Gesichte auf der Erde liegen. Die Kleinen benutzten die Gelegenheit, um zu entfliehen und zu ihrem Vater zurückzukehren, legten die Hände auf seine Füsse und erinnerten ihn unter Thränen an den Traum ihrer Mutter. Jâlin sagte, dass sie so sehr wünschten, ihre Mutter noch einmal vor ihrem Weggehen zu sehen, und bat, dass, wenn ihr Vater sie notwendigerweise einem Brahmanen geben müsste, er sie einem weniger Hässlichen als dem abgelebten Greise geben möchte; auch bemerkte er, es wäre besser, nur ihn zu verschenken und Kṛishṇâjinâ bei ihrer Mutter zu lassen, da sie doch zart und schwach (313) und zur Arbeit untauglich wäre. Der Vater bewahrte das Schweigen, und als Jâlin ihn frug, warum er nicht antwortete, nahte Jûjaka blutend und wie ein Scharfrichter aussehend, der eben einen Missethäter hingerichtet. Die Kinder schauderten vor

*) Mit Thränen wird der Tau gemeint sein.

Schreck bei seinem Anblick. Da der hartherzige Alte nicht imstande war, beide Kinder zugleich festzuhalten, weil Kṛishṇâjinâ fortlief, wenn er Jâlin fasste, und umgekehrt, band er sie mit einer Weidenrute zusammen und trieb sie unter Stockschlägen fort. Traurig sahen sie ihren Vater an, als ob sie ihm sagen wollten, dass das Blut ihren Rücken hinabflösse, und dass sie unerträgliche Schmerzen litten. Viçvantara dachte: „Wenn meine Kinder dies schon vor meinen Augen dulden müssen, was werden sie erst zu ertragen haben, wenn sie weit weg sind! Wie werden sie im Stande sein, über Berge, Dornen und Steine fortzukommen? Wer wird sie nähren, wenn sie hungrig sind? Wer wird ihre Schmerzen lindern, wenn ihnen die Füsse geschwollen sind, und wenn sie in schneidend kalten Winden sind, wer wird sie erwärmen? Wird die Mutter, die beide in ihrem Schoosse getragen hat, nicht betrübt sein, wenn sie am Abend nach Hause kommt und gewahr wird, dass sie fortgegangen sind?" Von solchen Gedanken erfüllt, beschloss er, den Brahmanen fortzujagen und die Kinder wieder zu sich zu nehmen. Als dieselben an den schattigen Plätzen vorbeikamen, wo sie zusammen zu spielen pflegten, und der Grotte, in der sie so häufig zum Zeitvertreib Figuren aus Lehm gemacht hatten, und an den am Rande des Wassers wachsenden Bäumen, riefen sie wehmütig aus: „Lebet wohl, Bäume, die ihr in schönem Blumenschmuck prangt und du, Weiher, in dessen Wasser wir geplätschert, und ihr, Vögel, die ihr eure schönsten Lieder für uns gesungen habt, und ihr, Sylphiden, die ihr vor uns getanzt und in die Hände geklatscht habt, sagt unserer Mutter, dass wir euch unsern Abschiedsgruss darbringen!*) Ihr Genien

*) Dieser ganze Abschied ist einer von den Gemeinplätzen, die man vornehmlich in den Dramen findet. Er ist durchaus unbuddhistisch.

und ihr Tiere, mit denen wir gespielt haben, verkündet unserer Mutter, in welchem Zustande wir hier des Weges gehen!"

Unterdessen stand Mâdrî im Begriffe heimzukehren; um ihre (314) Heimkunft zu verzögern, sandte Indra vier Engel in Gestalt von wilden Tieren. Während sie einherging und ihre Gedanken noch immer bei ihrem Traume weilten, sah sie die Tiere, erschrak heftig und machte sich Sorge wegen der Kinder, die ihr wahrscheinlich entgegenkommen würden und also Gefahr liefen, zerrissen zu werden. Sie näherte sich allmählich der Hütte, doch hörte sie keine Stimmen. Ein ängstliches Vorgefühl bemächtigte sich ihrer und sie begann zu vermuten, dass die Kinder in ihrem Schlafe von einem Adler oder einem bösen Geiste geraubt oder sonstwie von ihren Verwandten fortgeführt wären. In der Hütte angekommen, fragte sie ihren Gatten, wo die Kinder wären, doch er gab keine Antwort. Das Stillschweigen befremdete sie umsomehr, als sie merkte, dass er nicht wie gewöhnlich Brennholz und Wasser geholt hatte. Um sie auf die unangenehmen Neuigkeiten vorzubereiten, begann er damit, ihr zu erzählen, dass Jâlin und Kṛishṇâjinâ ausgegangen wären, als sie länger als gewöhnlich auf sich warten liessen. Nach dieser Mitteilung eilte die Mutter zurück in den Wald und durchsuchte jeden Ort, wo die Kleinen zu spielen gewohnt waren. Als alle ihre Anstrengungen vergeblich blieben, fiel sie in Ohnmacht. Ueber ihre lange Abwesenheit beunruhigt, folgte ihr Gatte ihr, um zuzusehen, wo sie sich aufhielte, und fand sie in bewusstlosem Zustande. Er spritzte Wasser in ihr Gesicht und sie kam wieder zu sich. Ihre erste Frage war: „Wo sind die Kinder?" Der Prinz erzählte ihr nun, dass er sie einem alten Brahmanen geschenkt hätte, um den zur Erlangung der Buddhaschaft nötigen Erfordernissen zu genügen, und Mâdrî antwortete: „Die Buddhaschaft ist mehr

wert als 100 000 Kinder". Und während sie sich innig über das Verdienst freute, das aus dieser Liebesgabe hervorgehen würde, wünschte sie, dass es allen Geschöpfen zugute kommen sollte.

Als Indra gewahr wurde, dass Viçvantara seine eigenen Kinder weggegeben habe, nahm er, um zu verhindern, dass irgend jemand die Prinzessin auf dieselbe Weise wegholte, die Gestalt eines alten Brahmanen an und begab sich nach Vakragiri. Der Prinz sah ihn und fragte ihn nach dem Zwecke seines Kommens, worauf Indra zur Antwort gab: „Ich bin jetzt alt und gebrechlich und habe Niemand, mir beizustehen; deshalb komme ich, um deine Gemahlin mir zur (315) Sklavin auszubitten." Der Prinz sah bedeutsam Mâdrî an und sie, die seine Gedanken erriet, erklärte sich bereit, dem geäusserten Wunsche folge zu leisten. Die Folge war, dass sie der Prinz dem vermeintlichen Brahmanen auslieferte, damit diese Wohlthat ihm zum Erlangen der Buddhaschaft förderlich sein möchte. In dem Augenblicke, in dem der Brahmane sie empfing, sagte er: „die Prinzessin gehört jetzt mir, was einem anderen gehört, darfst du nicht verschenken; bewahre sie also bis zu meiner Rückkehr!" Hierauf nahm Indra seine eigene Gestalt an und gab dem Viçvantara zu erkennen, dass sich alle Götter und Erzengel über die Wohlthätigkeit des Prinzen gefreut hätten, und mit der Versicherung, dass er zweifelsohne die Buddhaschaft erreichen würde, teilte er ihm zugleich mit, dass nach einer Woche seine Verwandten mit den beiden Kindern herbeikommen und dass er in den Besitz der Herrschaft gelangen würde. Die Erde hatte bei jeder Gabe, die angenommen wurde, gebebt und der Meru und die übrigen Berge hatten krachend ihre Zustimmung zu erkennen gegeben.*)

*) Kurze Zeit vor dem Nirvâṇa setzte der Herr dem Ânanda auseinander, dass es acht Ursachen für Erdbeben

Unterdessen hatte Jûjaka die Kinder noch vor Anbruch der Nacht sechzig Meilen weit geführt und unter einem Baume untergebracht, der sich mit seinen Zweigen wie ein Gewölbe über ihnen ausbreitete. Die Götter kamen zu den Kindern in Gestalt ihrer Eltern und versahen sie mit allem Nötigen. Der Brahmane wurde dadurch mit Achtung erfüllt (316) und am folgenden Tage brachte er sie in das Haus ihrer Grosseltern. In der vorausgehenden Nacht hatte der König Sañja einen Traum gehabt, in dem er sah, wie ein Mann ihm zwei Wasserlilien brachte; er rief vedakundige Brahmanen herbei, dass sie ihm den Traum deuteten; diese prophezeiten ihm, dass bald zwei Kinder kommen würden, was ihm eine Quelle grosser Freuden sein würde. Während sie so sprachen, kam der Brahmane mit Jâlin und Kṛishṇâjinâ herbei. Der König fragte, woher sie kämen. Der Alte stand im Begriffe, eine Lüge aus dem Aermel zu schütteln aus

gäbe; das erste Erdbeben würde hervorgebracht, wenn Stürme das Wasser, auf dem die Erde ruht, in Bewegung setzen; von dem Wasser wird die Erschütterung der Erde mitgeteilt. Das zweite wird durch die Zauberkraft von Brahmanen und Asketen oder auch Engeln hervorgebracht; das dritte findet statt, wenn der Bodhisattva aus dem Himmel der Tushita's in den Schoss seiner Mutter hinabsteigt; ein solches Ereignis wird, beiläufig bemerkt, keineswegs als etwas einmaliges oder seltenes vorgestellt; mit Recht, es findet periodisch, jedes Jahr statt. Das vierte Erdbeben findet zur Zeit der Geburt statt; das fünfte beim Erreichen der vollkommenen Erkenntnis; das sechste, wenn das höchste *dharmacakra* in Bewegung gesetzt wird; das siebente, wenn der Tathâgata sich von dem Wunsche, länger zu leben, freigemacht hat; das achte beim definitiven Nirvâṇa. Alle diese Erdbeben werden als gewöhnliche Naturerscheinungen betrachtet. Die sechs letzten sind jedoch keine wirklichen Erdbeben, sondern Veränderungen der Stellung der Erde, bezüglich der Sonne. Ueber das neunte Erbeben der Erde, welches auf Veranlassung von Viçvantara's Freigebigkeit stattfand, wird ausführlich gesprochen in Milinda Pañhâ p 119 fgg.

Furcht, dass es ihm schlecht bekommen würde, wenn die Wahrheit ans Licht käme; aber er wurde noch zeitig durch eine göttliche Eingebung vom Lügen abgehalten, so dass er antwortete: „Sie sind mir als Liebesgabe von Viçvantara geschenkt worden". Als Sañja entdeckte, dass der Knabe und das Mädchen seine Enkel wären, nahm er hoch erfreut den ersteren auf das eine Knie und die letztere auf das andere. Dann liess er viele Geschenke dem Brahmanen geben, der aber infolge von übermässigem Essen gegen Mitternacht starb.*) Am folgenden Tage wurde seine Leiche auf einem kostbaren Scheiterhaufen verbrannt. König Sañja zog ohne Verzug mit den Kindern und einem grossen Gefolge von Adligen und Bürgern nach Vakragiri, um Viçvantara mit Gepränge einzuholen. Dieser hörte alsbald den Lärm des nahenden Zuges und sandte die Prinzessin nach dem Gipfel des Berges, um zu sehen, was vorging. Sie entledigte sich ihres Auftrages und kam mit der Nachricht zurück, dass ihre Verwandten im Anzuge seien; nicht ohne Kummer erkannte der Prinz unter den Elefanten auch denjenigen, den er seiner Zeit dem Könige von Kaliṅga geschenkt hatte. Aber als man ihm erzählte, dass das Volk von Kaliṅga den Elefanten freiwillig zurückgegeben hatte, weil nun Ueberfluss im Lande herrschte, fühlte er sich beruhigt. König Sañja, seine Gemahlin Phusatî, Prinz Viçvantara und seine Gattin nebst (317) ihren beiden Kindern zogen nun, von einer

*) Essen, von Himmelskörpern gesagt, bedeutet, wie wir gesehen haben, einen Teil der Bahn zurücklegen. Der alte Brahmane, der, am Ende seiner Bahn angelangt, untergeht, wird später mit Devadatta, dem Monde, identificirt. Dieses stimmt nicht besonders gut mit seiner Todesstunde. Wir halten es für wahrscheinlicher, dass er das abgelaufene Jahr oder der Winter, Râvaṇa, ist. Wenn das richtig ist, ist er in gewisser Beziehung derselbe, wie Buddha bei seinem Nirvâṇa. Derselbe starb auch in Folge seines Essens.

grossen Menge Volkes aus Jayaturâ und Cedi begleitet, von dem Berge Vakragiri nach der Hauptstadt. Der Prinz bekam die Herrschaft, und nachdem er in Gemässheit mit den zehn Vorschriften der Könige regiert hatte, starb er, um im Himmel der Tushita's wiedergeboren zu werden.

Der Brahmane Jûjaka wurde später Devadatta, Amittatâpa, die ketzerische Nonne Ciñcâ*); der Brahmane Acyuta wurde der Presbyter Çâriputra**); Indra wurde der Presbyter Anuruddha***); König Sañja wurde Çuddhodana; Phusatî Mahâmâyâ; Mâdrî Yaçodharâ, Jâlin wurde Râhula†); Kṛishṇâjinâ die Nonne Utpalavarṇâ und Viçvantara wurde Gautama Buddha.

So endigt die Erzählung, welche ein Jâtaka genannt wird, gerade wie beispielsweise die oben mitgeteilte Fabel von dem bösen Kranich; doch wird es niemand entgehen, dass zwischen den beiden Erzählungen wenig Uebereinstimmung im Wesen besteht. Unsere Geschichte ist ein Naturmythus, der mit einigen romanhaften Einzelheiten ausgeschmückt und mit Sentimentalität gewürzt ist. Die Fabel dagegen ist eine erdichtete Erzählung, der die Beobachtung der Gewohnheiten der Tierwelt zu Grunde liegt. Die erste dient zur Erbauung, die Herzen zu rühren, die andere, um uns eine Lehre einzuprägen, um auf den Verstand zu wirken.

Die Geschichte des Bodhisattva Viçvantara gehört zu einer gewissen Klasse von erbaulichen Erzählungen, welche, ohne einen besonderen Namen zu führen, sich

*) Das Abendrot.

**) Acyuta als Beiname eines der Açvin's ist uns von früher her nicht bekannt; um so besser als Name Vishṇu's.

***) Auch von dieser Identification ist der Grund unklar; sie scheint uns verdächtig.

†) Sehr apokryph.

doch von andern unterscheidet; wir werden sie Bodhisattva-Legenden nennen. In jeder derselben wird eine der Vollkommenheiten in der Tugend, der *pâramitâ's*, des Bodhisattva verherrlicht und zwar in einem der drei Grade, in welchem eine Vollkommenheit ausgeübt werden kann. (318) So besteht zum Beispiel die einfache vollkommene Tugend der Wohlthätigkeit in dem Aufopfern von Gliedmassen, die geringere Art derselben im Verschenken von Gütern und der höchste Grad in der Aufopferung des Lebens.*)

Da es zehn vollkommene Tugenden gibt und jede wieder in drei Grade eingeteilt wird, genügen 30 Bodhisattva-Legenden, um die Grösse dessen, der einstmals Gautama Buddha werden soll, in jeder Unterabteilung der zehn *pâramitâ's* ins richtige Licht zu stellen.**)

*) Wie wenig dieses Alles mit der Tugend zu thun hat, geht daraus hervor, dass dieselbe vollkommene Aufopferung zum Scheine ausgeübt wird, z. B. von dem Riesenkönige Râvaṇa, dem Winterriesen, der, was die Aufopferung des Körpers angeht, noch grösseres, als der Bodhisattva leistete. Denn er schnitt seine eigenen zehn Hälse — er besass nämlich derselben so viele — mit der grössten Kaltblütigkeit durch; das kann kein Bodhissatva mit dem besten Willen von der Welt ihm nachthun, weil er nur einen Hals hat. Bei der zunehmenden Entwickelung hat man in solche Naturmythen einen geistigen, sittlichen Sinn gelegt. Auch die Bodhisattva's sind allmählich immer mehr vermenschlicht worden; indessen sind sie mehr äusserlich, als innerlich zu Menschen umgebildet; ein menschliches Gemüt kommt ihnen niemals zu. Von Selbstaufopferung, wie wir dieselbe auffassen, hat der Bodhisattva keinen Begriff; er schenkt seine Kinder dem ersten besten Bettler, wie man ein Paar alte Kleider oder Pfennige weggiebt: nein, er opfert die Kleinen auf, um die Welt mit seiner Buddhaschaft glücklich zu machen, durchaus nach dem bekannten Grundsatze: Der Zweck heiligt die Mittel. Die Trugschlüsse, die angewandt werden, um gerade zu machen was krumm ist, findet man in Mil. P. p 279.

**) Dies schliesst nicht aus, dass es ein Dogma ist, dass alle Bodhisattva's ihre Frau und Kinder verschenken; dar-

4) Arten und Namen der Buddha's und Bodhisattva's.

Ein Bodhisattva ist ganz allgemein gefasst, ein unvollkommener Buddha, und da es nun verschiedene Arten von Buddha's gibt, nämlich der einzige, allerhöchste Tathâgata, der Sonnengott, in seinen Offenbarungen seit undenklichen Zeiten, und die anderen, geringeren Lichtspender, die bald Irrlehrer, bald Antibuddha's genannt werden (um von den menschlichen *buddha's* nicht zu sprechen), so gibt es auch verschiedene Bodhisattva's. Nichts ist klarer, als dass all diese leuchtenden, glanzvollen Wesen die Titel Arhat, mukta und dergleichen gemein haben. Die wahre Natur dieser Wesen findet man kurz, aber ausreichend und unzweideutig genug im Anfange eines (319) berühmten Werkes der nördlichen Buddhisten, des Mahâvastu*), angedeutet, der in der Uebersetzung also lautet:

„Verehrung dem ehrwürdigen, grossen Buddha, allen Buddha's, vergangenen, künftigen und gegenwärtigen, dem Mahâvastu; dies sind die von Anbeginn an festgestellten Formen des Bodhisattvawandels (oder des Laufes, der Bahn der Bodhisattva's). Wie viel? vier: Der ursprüngliche Wandel, der Wandel nach

aus geht hervor, dass sie eigentlich alle eins sind. M. P. p 274.

*) Das heisst „die grosse Geschichte". Der Text lautet: *Om namaḥ Çrî-Mahâbuddhâya, atîtânâgatapratyutpannebhyas, sarvabuddhebhyaḥ; mahâvastune. Âdibandhânî 'mâni Bodhisattvânâm Bodhisattvacaryâṇi. Katamâni? catvâri: Prakṛiticaryâ, praṇidhânacaryâ, anulomacaryâ, anivartanacaryâ. Namo 'parâjitadhvajâya Tathâgatâyâ 'rhate samyaksambuddhâya yasyâ 'ntike 'nenai'va bhagavatâ Çâkyamuninâ prathamaṃ kuçalamûlâny avaropitâni râjñâ cakravartibhûtenâ "dau prakṛiticaryâyâm pravartamânena.*

festem Plane, der gradläufige Wandel und der nicht rückläufige Wandel. Verehrung ihm, dessen Fahne unbesieglich ist, dem Tathâgata, dem Arhat, dem vollendet Weisen (und gänzlich Erwachten), in dessen Nähe unser Herr Çâkyamuni zuerst die Wurzeln des Heils gepflanzt hat, da er als Çakravartin im Anbeginne auf der ursprünglichen Bahn (und der natürlichen Bahn) sich bewegte.“ Hieraus folgt unwidersprechlich, wie man auch über die grössere und geringere Rechtgläubigkeit denken mag, dass der allerhöchste Buddha ein anderes Wesen ist, als die niedrigeren Buddha's; dass die letzteren unzählbar oder wenigstens zahlreicher sind, nicht nur in der Vergangenheit und Zukunft, sondern auch jetzt. Deshalb sind die Buddha's, die Planeten und Sterne, mit einem Worte die Arhat's, die Weisen, die Mukta's, die Ṛishi's, die himmlischen Seher. Ferner geht hervor, dass Çâkyamuni von dem höchsten Buddha unterschieden, aber nicht geschieden wird; er ist ein Avatâra, eine Erscheinungsform jenes Einen, jenes Âdibuddha, gleichgültig, ob man denselben persönlich oder als ein naturmythisches Wesen auffasst. Endlich sind die Bodhisattva's im allgemeinen die Himmelslichter, deren Lauf in vier Perioden, *caryâ* oder *câra*, eingeteilt wird. Die genaue Bestimmung der Perioden ist schwer, weil die fünf Planeten andere Erscheinungen zeigen als die Fixsterne, und der Mond wiederum andere; jeder Versuch, die Verschiedenheiten zu beseitigen, muss Verwirrung in die Präcisirung dieser vier Perioden (320) bringen. Aber so viel ist sicher und unverkennbar, dass die vier Perioden auf einer astronomischen Einteilung beruhen und nicht darauf Anspruch machen, wenigstens in der citirten Stelle, als ebensoviele Wendepunkte in dem geistig-sittlichen Leben eines Menschen betrachtet zu werden. Dass die kirchliche Lehre keine Mühe gespart hat, eine mystisch-moralische Bedeutung in die Stadien, welche

zum Erlöschen*) dienen, zu legen, soll natürlich nicht geleugnet werden. Die vier Stadien scheinen dieselben zu sein, die man mit anderem Namen als die vier Stufen der Heiligkeit bezeichnet, die eines Srotaâpanna, eines Sakṛidâgâmin, eines Anâgâmin und eines Arhat oder Mukta.**) Die Buddha's im höchsten Sinne des Wortes sind die Erscheinungsformen des Tages- und Zeitgottes, welche nach der kirchlichen Lehre mehr oder weniger vermenschlicht, als oberste Lehrer auftreten. Von diesen Tathâgata's kennen die Südlichen 24***) beim Namen, nämlich: Dîpaṃkara (d. h. Lichtspender), Kondañña (Sanskr. Kauṇḍinya), Mangala, Sumanas, Raivata, Çobhita, Anavamadarçin, Padma, Nârada, Padmottara, Sumedha, Sujâta, Priyadarçin, Arthadarçin, Dharmadarçin, Siddhârtha, Tishya, Pushya, Vipaçyin, Çikhin, Vessabhû, Kakusandha, Koṇâgamana†), Kassapa, (Sanskr. Kâçyapa oder Kaçyapa). Nach der authentischsten Quelle, dem Buddhavaṃsa††) wird von denselben ausdrücklich folgendes gesagt:

*) Niryâṇa, das zugleich Nirvâṇa bedeutet.

**) Auch im Yoga werden die nach Heiligkeit und Erlösung Strebenden in vier Klassen oder Rangstufen eingeteilt; wir werden später darauf zurückkommen.

***) Eigentlich noch mehr, denn sie lassen dem Dîpaṃkara noch voraufgehen Taṇhaṃkara, Medhaṃkara und Saraṇaṃkara. Die Aufzählung beginnt jedoch mit Dîpaṃkara, weil zu dessen Zeit der Gautama Buddha als Brahmane geboren wurde und von ihm die bestimmte Prophezeiung seiner zukünftigen Buddhaschaft ausging.

†) Die drei letzten heissen bei den Nördlichen Viçvabhû, Krakuchanda — unrichtig, weil auf den Reliefs von Bharhut der Name Kakusa[n]dha geschrieben wird — und Kanakamuni, aber in Bharut Kanagamana. Aber auch das Pali Konagamana scheint eine Modification einer älteren Form zu sein, was auch aus dem Berichte folgt, dass Konagamana so genannt wurde, weil bei seiner Geburt ein Regen von Gold (*kanaka* und nicht *konaka*) fiel. Hardy *Manual* p 69.

††) Citirt in der Einleitung zu den Jâtaka's v. 251.

„Diese waren die vollendeten Buddha's, frei von Leidenschaft, eifrig, (321) aufgeleuchtet wie die Sonne, und die grosse Finsternis vertreibend. Nachdem sie wie Feuerkugeln geleuchtet haben, sind sie mit ihren Schülern erloschen."

In Charakter und Eigenschaften stimmen alle diese personificirten 24 Sonnen- oder Jahreskreise begreiflicherweise mit einander überein, nur in unbedeutenden Einzelnheiten weichen sie von einander ab. Einzelne derselben erreichten das gesegnete Alter von 100 000 Jahren, andere bringen es nicht weiter als bis 20 000; auch sind sie verschieden an Körpergrösse: der grösste mass 90 Fuss, der kleinste nicht mehr als zwanzig. Jeder derselben hatte seinen eignen Baum der Erkenntnis, der des Dîpaṃkara z. B. war der Pipal (Ficus religiosa)*); der des Mangala, Sumanas, Raivata und Çobhita der Eisenholzbaum, des Vipaçyin die Bignonia; der des Vessabhû der Sâlbaum; des Kakusandha der Sirisa; der des Konâgamana der Udumbara (Ficus glomerata). In der That finden wir von den vier letzten die Bäume mit Angabe der Namen genannter Buddha's abgebildet auf den Basreliefs von Bharhut und aus diesem Umstande geht hervor, dass die Mehrzahl der Tathâgata's schon im dritten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung einen Bestandteil der Lehre ausmachte.**) Ob die officielle Zahl schon damals auf 24 angesetzt war, lässt sich vorläufig bei dem Mangel an genaueren Angaben nicht ausmachen; die Zahl sieht einigermassen verdächtig aus, weil die Hindu's 12 Âditya's oder Sonnenformen anerkennen und es daher nicht unmöglich wäre, dass man die doppelte Anzahl gewählt habe,

*) Auch Gautama's Baum war der Pipal.

**) Es wäre nicht der Mühe wert gewesen, dies zu bemerken, wenn man nicht diese Buddha's für ein Gebilde der Phantasie gehalten hätte.

um doch mehr als die Ungläubigen zu haben. In dieser Vermutung werden wir bestärkt, dass einem der Buddha's der Name Tishya beigelegt wird; seinem Nachfolger der von Pushya, trotzdem, dass beide Worte dasselbe bedeuten.*)

Die nördlichen Schriften erwähnen noch mehr Buddha's, aber wenn man die Namen vergleicht, dann merkt man, dass die zwei Listen hinsichtlich der sieben letzten Tathâgata's incl. Çâkya vollständig übereinstimmen.**) (322) Fünf von den sieben werden auf den Sculpturen von Bharhut bei der Abbildung ihres Baumes der Erkenntnis genannt; von den achtzehn übrigen findet man dagegen keine Spur, was man wohl nicht dem Zufall zuschreiben darf.

Die sieben erwähnten Tathâgata's sind bei den Nördlichen bekannt unter der allgemeinen Bezeichnung von Mânushi-Buddha's, von menschlichem Geschlechte. Vipaçyin, Çikhin und Viçvabhû werden in das goldene Zeitalter versetzt, Kakuchanda und Kanakamuni in das silberne, Kaçyapa in das kupferne und Çâkya in das jetzige, eiserne Zeitalter.***) Die Einzelnheiten, die

*) Auch die Nördlichen machen aus Tishya und Pushya zwei verschiedene Personen. Hodgson *Essays* 3, 30.

**) Im *Lotus* p 122 werden die sieben Buddha's erwähnt, von denen Vipaçyin der erste und Çâkyamuni der letzte ist. Aus demselben Werke erfahren wir, dass es sechszehn Tathâgata's gibt, zwei in jeder Himmelsgegend, Akshobhya und Merukûṭa, d. h. Gipfel des Meruberges im Osten, Siṃhaghosha und Siṃhadhvaja im SO.; Âkâçapratishṭhita und Nityaparivṛita im Süden; Indradhvaja und Brahmadhvaja im SW.; Amitâbha und Sarvalokadhâtûpadravodvegapratyuttîrṇa im W.; Sarvalokabhayastambhitatvavidhvaṃsanakara und Çâkyamuni im NO. Der letzte ist zugleich in der Mitte des Weltalls, wird also mit Brahma als Polarstern und, geistig aufgefasst, mit dem Mittelpunkte des Mikrokosmos identificirt.

***) Man muss wissen, dass die Dauer dieser vier grossen Zeiträume die Proportion von 4 : 3 : 2 : 1 zeigt; das eiserne Zeitalter Kaliyuga bildet die Einheit von 432 000 Jahren

von Vipaçyin und den folgenden mitgeteilt werden, beweisen, dass die Ueberlieferungen in beiden Abteilungen der Kirche aus einer Quelle abgeleitet sind; die gegenseitigen Abweichungen sind leicht erklärlich, als aus falschen Lesarten entstandene Verderbnisse. Da es nicht unwichtig ist, das Verhältnis der nördlichen und südlichen Ueberlieferung in dieser Hinsicht kennen zu lernen, teilen wir folgende Angaben mit*): 1) Vipaçyin ist nach der südlichen Ueberlieferung in Bandhumatî geboren, im Hause des Königs Bandhumat; nach der nördlichen in Bindumatî, im Hause des Königs Bindumat; 2) Çikhin geboren zu Aruṇavatî hat zum Vater Aruṇa; die anderen sagen im Urṇa-Land; 3) Vessabhû (Viçvabhû) geboren in Anopama im Hause des Supratîta, nach den anderen (323) in Anupama in der Familie eines Adligen; 4) Kakusandha, geboren zu Kshema, hat zum Vater Agnidatta, oder in Kschemavatî von einem brahmanischen Vater; 5) Konâgamana (Kanakamuni) geboren zu Çobhavatî von dem Brahmanen Yajñadatta oder zu Çubhavatî in der Familie eines Brahmanen; 6) Kaçyapa, geboren zu Benares, hat zum Vater den Brahmanen Brahmadatta. Die nördliche Ueberlieferung lässt ihn eben dort auch als Sohn eines Brahmanen geboren werden.

Die Uebereinstimmung zwischen diesen Angaben ist beziehungsweise so gross, dass die Geschichte der sieben letzten Buddha's zweifelsohne zu den ältesten

---

oder nur 1200 göttlichen Jahren. Das will sagen: eigentlich deutet Kaliyuga 12 Monate = 1 Jahr an! Jeden Tag wird die Welt neu geschaffen, die Schöpfung heisst ein *kalpa*; man sollte vier Buddha's im goldenen Zeitalter erwarten, drei im folgenden, zwei im dritten, einen im vierten; denn ein *buddha* lebt ein Jahr; ein *yuga*, eigentlich ein Paar, also Tag und Nacht, kann mit *kalpa* zusammenfallen, doch auch mehr oder weniger conventionell hiervon unterschieden werden.

*) Jâtaka 41 (Rhys Davids p 48); Hodgson *Ess.* p 47.

Bestandteilen der kirchlichen Lehre gehört.*) Als unterschieden von den obengenannten sieben Mânushibuddha's erkennt die nördliche Abteilung der Kirche fünf sogenannte Dhyâni-buddha's an**), deren Namen lauten: Vairocana, Akshobhya, Ratnasambhava, Amitâbha und Amoghasiddha***). Die Bestimmung ihres Wesens ist schwierig, da verschiedene Vorstellungen unter einander geworfen zu sein scheinen. Sie werden betrachtet als indirecte Schöpfer, nie als erste Ursache der Welt; insofern stimmen sie überein mit den Manu's der Hindu's: personificirten Dämmerungen, Erzvätern oder, was beinahe auf dasselbe hinausläuft, den Begründer eines neuen Zeitraumes. Auch möge bemerkt werden, dass das Wort *manu* unter anderen Bedeutungen die von „denkend, ein denkendes Wesen" besitzt und *dhyânin* „reflectirend", „Grübler", synonym damit ist. Nach der streng atheistischen Schule entsprechen die fünf Dhyâni-Buddha's den fünf Elementen, den fünf Sinnen und den durch dieselben wahrgenommenen Eigenschaften.†) Ob diese mehr ideale Auffassung, obwohl zweifelsohne ebenfalls richtig, die einzige oder älteste ist, können wir nicht entscheiden. Welche diese auch gewesen sein mag, die Fünf (324) wird wohl nur dem Namen nach von den fünf Indra's (*Pancendra*), deren Sta-

---

*) Wir halten unsererseits dafür, dass die Listen von Lehrern, wie dieselben im Buddhavaṃsa vorkommen, der Hauptsache nach aus der Zeit vor der Einsetzung des Mönchsordens datiren.

**) Man kann diesen Ausdruck mit Buddha's der Reflexion übersetzen.

***) Die Reihenfolge wird verschieden angegeben, ebenfalls ihre Zahl, insofern zuweilen sechs angenommen werden; der sechste heisst Vajrasattva. Hodgson *Essays* p 93 fgg. und 28.

†) Burnouf, *Introd.* p 118. Hodgson, *Essays* p 77. In diesem Falle sind die Dhyâni-Buddha's, was wir Ideale oder Buddha's in der Idee nennen würden.

tuen wir in einer älteren Inschrift *) erwähnt finden, verschieden sein. Auch die fünf Kuçika's, welche in der Eidformel der Kawi-Urkunden**) angerufen werden, kann man damit identificiren, da *indra* und *kuçika* synonyme Ausdrücke sind. Ferner liegt die Vermutung nahe, dass diese fünf in Verbindung stehen mit den fünf Antlitzen oder Mündern des Schöpfers oder Zeitgottes.***) In jedem Falle stellen sie vor oder beherrschen sie die fünf Zeiträume und, in mehr mystischer Auffassung, die fünf Sinne; denn der wahre Schöpfer der Welt, der Dinge, der Erscheinungen ist ja nach den Idealisten unser eigener Geist.

Eine Eigentümlichkeit der Dhyâni-Buddha's ist es, dass sie früher nie Bodhisattva's gewesen sind, aber im Gegenteil jeder einen eigenen Bodhisattva zum Sohne hat. Auch dies spricht dafür, dass man sie als Begründer eines Zeitraumes betrachtet hat, als Gautama's. Die Namen dieser Söhne sind nacheinander: Samantabhadra, Vajrapâṇi, Ratnapâṇi, Padmapâṇi und Viçvapâṇi. Padmapâṇi ist bekannter unter der Benennung von Avalokiteçvara, und da er eine bedeutende Stellung in der nördlichen Kirche einnimmt, wollen wir etwas länger bei ihm verweilen.

Der Name Avalokiteçvara bedeutet der Herr, den man anschaut. Dies genügt schon für sich, um uns die Vermutung nahe zu legen, dass er das personificirte göttliche Regiment der Gegenwart ist, mit anderen Worten, er ist der lebendige Gott, in Wahrheit eins

---

*) Von Kuhaon: Journal Royal Asiatic Society Bengal VII, 37 und Indian Antiquary 1881 p 125, wo Bhagvânlâl Pandit darlegt, dass die fünf Indra's oder Âdikartars jainistisch sind; — Amitâbha ist als Herr der Toten Yama, also auch Saturn.

**) U. a. Kawi-Oorkonden p 17 (in Cohen Stuarts transscription.

***) Im Sanskrit pañcamukha, pañcavaktra, pañcânana und andere synonyme Ausdrücke.

mit dem Buddha, doch auch wieder in Gedanken zu unterscheiden, weil der Tathâgata die Vergangenheit repräsentirt. Avalokiteçvara ist deshalb derjenige, an den die nördlichen Buddhisten ihre Gebete richten, von dem sie thätiges Eingreifen in Not und Bedrängnis erwarten: er ist ihr Vishṇu und zwar im engeren Sinne der Vishṇu, welcher die Welt erhält. Da das Heute der Sohn (325) des Gestern ist, heisst er der Sohn eines Buddha, einer früheren Offenbarung des Lichtes, des Morgenrotes oder des Wesens, welches als Beherrscher desselben betrachtet wird. Er ist der Tagesgott, zugleich und hauptsächlich als geistiges Wesen aufgefasst, im ganzen Glanze seiner vollen Wirksamkeit strahlend. Man kann ihn auch als den Dharma in Person, in lebendigem Leibe sozusagen betrachten. Er ist das concrete Gegenstück zu dem abstracten Dharmakâya, als welcher der Tathâgata fortbestehen soll. Insofern Avalokiteçvara ein anderer Name für Vishṇu ist, erklärt es sich leicht, weshalb beide den Namen Padmapâṇi gemein haben.*) Die Verehrung von Avalokiteçvara war schon im vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in China verbreitet, wie wir aus der Geschichte des chinesischen Pilgrims Fa-Hian, der gegen 400 n. Chr. Indien besuchte, erfahren. Auf der Rückreise von Ceilon nach seinem Vaterlande wurde das indische Kauffahrteischiff, auf dem sich Fa-Hian befand, von einem heftigen Sturme überfallen, so dass man einen Teil der Ladung über Bord warf. Der Pilgrim stand Todesängste aus, dass man auch die heiligen Bücher und Bilder, die er sich mit so viel Mühe in Indien verschafft hatte, unbarmherzig in das Meer werfen würde, denn die Mann-

*) Hübsch ist die Anspielung auf das Wesen des Avalokiteçvara in Kâraṇḍa-vyûha 43: „und da verschwand A. wie eine glühende Feuerkugel im Luftraum". Noch deutlicher ist 38: „da liess A., das grosse Wesen, Strahlen von allerlei Farben von sich ausgehen".

schaft bestand aus ungläubigen, heidnischen Indern. In der Not seines Herzens rief der fromme Chinese den Avalokiteçvara an und verehrte die buddhistischen Heiligen China's mit den Worten: „Ich bin so weit gereist des Dharma wegen; lasst durch eure geistige Kraft das Wasser weichen und lasst uns eine sichere Stelle erreichen!"*) Etwas mehr als zwei Jahrhunderte später, als Hiuen-Thsang Indien bereiste, stand dort im Lande Avalokiteçvara noch in hohem Ansehen. Seine Bildsäulen fand man überall, auch in Magadha, dem heiligen Lande, und zwar dicht bei der Stelle, wo der Baum der Erkenntnis stand; bei der Erwähnung einer dieser Bildsäulen erzählt der Pilgrim eine hübsche Ueberlieferung, deren Bedeutung (326) er aber selbst nicht verstanden zu haben scheint.**) Er sagt: „Nach der Tradition wird, wenn der Körper dieses Bodhisattva in den Grund gesunken und unsichtbar geworden sein wird, das Gesetz des Buddha gänzlich erlöschen." Vollkommen richtig: sobald das Licht des sichtbaren Sonnengottes hinter dem Horizonte verschwindet, wird der Dharma, die Aufgabe des Tages, zu Ende und die feurige Scheibe für den Augenblick erloschen sein, bis der neue Buddha geboren wird, bis Maitreya, der Morgen, kommt.

Es ist unbekannt, wann die Verehrung des grossen Bodhisattva aufgekommen ist; es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie schon bestand, als die Lehre im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in China eingeführt wurde, jedenfalls vor 300 n. Chr., denn er kommt im Saddharma-Puṇḍarîka vor, welches Werk in das Chinesische übersetzt ist, u. A. von Chu-Fa-Hu während der westlichen Tsin-Dynastie (265—313 n. Chr.)***) Da die Südlichen ihn nicht kennen, wenig-

*) Groeneveldt, *Verhandelingen Bataviaasch Genootschap* XXXIX, 6.

**) Stan. Julien. *Hist. de la vie de H. T.* 141.

***) Beal, *Buddhist Tripiṭaka* p 14.

stens nicht als eine Persönlichkeit und unter diesem Namen, kann man annehmen, dass er erst nach Açoka feste Züge angenommen hat. Der Keim dieses Begriffes liegt in der buddhistischen Mythologie; auch die Entwickelung desselben steht im Einklang mit den Grundprincipien, insofern er nie als höchstes Wesen betrachtet wird. Er ist ein Teil des höchsten Wesens, der Teil, der sich ausschliesslich um das Gegenwärtige bekümmert und darüber zu gebieten hat. Er wird nicht einmal ein Gott, ein *deva*, sondern ein *ârya*, ein Meister, ein Heiliger genannt.

Nach Avalokiteçvara folgt der Bodhisattva Mañjuçrî oder Mañjughosha.*) Der erste Name bedeutet „er, dessen Glanz lieblich ist", der zweite „er, dessen Ton lieblich ist". Aus allem, was über ihn erzählt wird, geht deutlich hervor, dass er das Sinnbild der Weisheit oder, mythologisch ausgedrückt, der Gott der Weisheit ist. Was er ursprünglich ist, lässt sich nicht leicht bestimmen; wir befinden uns bezüglich seiner in derselben (327) Schwierigkeit, wie bei Ânanda. Er kommt vor als der Guru in erster Linie und deshalb scheint er dasselbe Wesen zu sein, wie Bṛihaspati, ebenfalls Guru genannt, der sowohl als Planet Jupiter und als Gott der Rede, als Verkündiger der Weisheit auftritt. Bṛihaspati's Stimme ist der Donner, die allerdings nicht immer als Stentorstimme uns in die Ohren schallt, sondern auch als sanftes Gerolle. So lässt sich der Name des Mañjughosha leicht erklären; wenn nun Bṛihaspati und Mañjuçrî identisch sind, dann kann man auch im voraus annehmen, dass sein weibliches Pendant (es widerspricht dem mönchischen System, von seiner Gattin zu sprechen) die

*) Er führt noch andere Namen, wie Mañjunâtha „der liebliche Herr", Mañjusvara, was synonym mit Mañjughosha ist, Mañjudeva „der liebliche *deva*" etc. Eine ausführliche Abhandlung über ihn findet sich bei Burnouf, *Lotus* p 498.

Göttin der Weisheit Sarasvatî ist. Diese Vermutung wird durch die Thatsache bestätigt, dass Mañjuçrî's Complement die weibliche Göttin Sarasvatî ist.*)

Ausser mit Bṛihaspati, der eigentlich nicht zur buddhistischen Mythologie gehört, glauben wir Mañjuçrî mit Ânanda identificiren zu dürfen; zwar ist Grund vorhanden, anzunehmen, dass Ânanda eher dem Merkur entspricht, aber wie wir früher zu bemerken Gelegenheit hatten, herrscht einige Verwirrung zwischen den Rollen des Merkur und Jupiter.**) Dass verschiedene Ansichten darüber bestehen, ist um so eher möglich, als der Planet Merkur bei den Indern selbst *budha* oder *jña*, „der Weise", genannt wird; ein unerklärlicher Name, wenn man die Rolle beachtet, die dieser Planet oder seine Gottheit bei ihnen spielt, aber sehr begreiflich, wenn wir im Auge behalten, dass er bei Babyloniern, Griechen, Aegyptern gerade in erster Linie der Gott der Wissenschaften und der Erfinder der Künste ist. Weshalb bei den Indern Bṛihaspati in so hervorragendem Maasse als der Guru der Götter vorkommt, lässt sich teilweise aus dem Umstande erklären, dass er der unzertrennliche Gefährte des Blitzgottes Indra ist. Er ist (328) Indra's Ratgeber, die Donnerstimme, das Orakel. Diejenigen dagegen, welche nicht Indra als höchsten Himmelsherrscher anerkannten, sondern den Sonnengott, konnten diesem füglich nicht Bṛihaspati als steten Begleiter, als Mitberater beigeben. Der Rat-

*) Wassiljew Buddh. p 135.

**) In einer Stelle bei Hardy *Manual* p 366 schimmert noch deutlich durch, dass die von ihm benutzte Quelle Ânanda für Jupiter hielt. Dort findet sich nämlich die Angabe über den Herrn: „Als er mit seinem Gefährten Ânanda ausging, glich er dem vom Planeten Guru begleiteten Vollmonde". Dass der Mond an Stelle der Sonne genannt wird, erklärt sich daraus, dass beide Zeitmesser sind. So bezeichnet auch *soma*, der Mond, zugleich Vishṇu und Çiva.

geber unter den Planeten war speciell Merkur, weil dieser stets in der Nähe der Sonne ist. Insofern der Buddha dem Sonnen- und Jahresgott, nicht dem Indra entspricht, ist es passend, dass sein steter Gefährte Merkur ist. Die vorausgesetzte Meinungsverschiedenheit ist vielleicht einer der Gründe gewesen, welche einen Teil der Kirche bewogen haben, neben Ânanda noch Mañjughosha zu stellen.*) Es ist daher nicht zu verwundern, dass Letzterer in den Darstellungen des Buddha die Stelle des Ânanda einnimmt; eine Andeutung, dass man die Gleichheit oder gleiche Befugnis von Ânanda und Mañjuçrî nicht leugnen wollte, liegt unseres Ermessens in der Wahl des Namens, denn bei *mañju*, lieblich, muss man von selbst an *ânanda*, Freude, denken.**)

Mañjughosha muss noch mehr gewesen sein als der Patron oder Genius der Weisheit; denn einer seiner steten Titel ist Kumâra. Kumâra oder Skanda ist, wie wir oben gesehen haben, das beginnende Jahr, und also der junge Frühling für diejenigen, die das Jahr im März beginnen liessen. Aus der umgebildeten Schöpfungsgeschichte im Anfange des Mahâvagga kann man sehen, wie das Erwachen des Tages, der Anfang des Jahrkreises und das Erwachen des menschlichen Geistes miteinander in Verbindung gebracht wurden. So lässt es sich erklären, wie der neuge-

---

*) Aus *Lotus* p 131 wissen wir, dass Ânanda's Zeitraum Manojñaçabdâbhigarjita, d. h. erfüllt von lieblich klingendem Donner heissen soll. Manojñaçabda und Mañjughosha bedeuten dasselbe. Da Niemand hierin den Donner verkennen kann, so folgt aus dieser Vorstellung, dass Ânanda ein anderer Name für die personificirte Donnerstimme Bṛihaspati ist.

**) Nicht selten kommen Ânanda und Mañjuçrî als verschiedene Personen gemeinschaftlich vor, aber darauf wollen wir uns nicht berufen, um zu erweisen, dass beide in Wahrheit nicht identisch sind, obschon sie in Gedanken unterschieden werden.

borene Frühling, das junge Jahr, der junge Sonnengott und Lebensspender und die Quelle aller Erkenntnis schliesslich zusammenfallen, wie Apollo bei den Griechen alle diese Rollen in sich vereinigt. Die Verehrung der Mañjuçrî ist, so weit wir sie verfolgen können, ebenso (329) alt und allgemein bei den nördlichen Buddhisten, wie die des Avalokiteçvara. Ja bis in den ostindischen Archipel, wo ein Zweig der nördlichen Kirche blühte, war seine Verehrung gedrungen. Er ist der Patron der Gelehrten und bewies als solcher dem Hiuen-Thsang seine Teilname. Er erschien ihm in einem Traume, und seiner Function als Orakel getreu, that er bei einer denkwürdigen Gelegenheit eine Prophezeiung, deren Details den kommenden Geschlechtern in dem Reisebericht des chinesischen Reisenden überliefert sind.*)

---

5) Untergang und Erneuerung der Welt. Zeiträume.

Nach der allgemeinen indischen Vorstellung ist die Welt dem Untergange und der Erneuerung oder Schöpfung unterworfen. Das ist nichts anderes als bildliche Sprache, um die grosse aber allgemein bekannte Wahrheit auszusprechen, dass die Sonne jeden Abend untergeht und jeden Morgen wieder aufgeht. Die grossen Zeiträume, die zwischen Untergang und Erneuerung oder zwischen zwei Schöpfungen, d. h. zwei Morgenzeiten, liegen, die *kalpa's*, sind also zurückzuführen auf die Dauer eines Tages, sei es von 12 oder von 24 Stunden.**)

Die Buddhisten kennen auch diese mythologischen

*) Stanislaus Julien. *Hist. de la vie de H. T.* p 214.

**) Eine gute Uebersicht der kosmogonischen Mythen der Inder findet der Leser in J. Muir *Original Sanskrit texts* I.² p 43—160.

Ausdrücke für Tag und Nacht, unterscheiden aber drei Arten von *kalpa*, nämlich grosse Kalpa's, unberechenbare oder unbenannte Kalpa's und Zwischenkalpa's. Nach der Theorie der Südlichen*) wird jeder grosse Kalpa in vier unberechenbare oder unbenannte eingeteilt, welche heissen: Saṃvarta**), Fortsetzung von Saṃvarta, Vivarta***) und Fortsetzung derselben.

In dem ersten findet der Untergang statt, im zweiten dauert der Zustand (330) des Chaos fort, im dritten wird die Welt erneuert und der vierte ist die Fortsetzung des Vorhergehenden. Ein unberechenbarer Kalpa enthält wiederum zwanzig Zwischenkalpa's.†) In einer solchen Zwischenzeit findet eine regelmässige Verminderung der Lebensdauer der Menschen und eine darauf folgende Verlängerung statt. Die kürzeste Lebensdauer ist 10 Jahre, die längste ein Asaṅkhya „unbestimmt grosse Zahl". Was das längere und kürzere Leben der Menschen eigentlich bedeute, ist nicht schwer zu erraten, wenn man beachtet, dass einzelne Worte für Mann, Mensch, auch einen Schatten oder, in mythologischer Ausdrucksweise, Höllenwesen††) bedeuten, und dass überdies der Zeiger

*) Childers *Pali Dict.* s. v. *kappo*; Hardy *Manual* p 7.

**) D. h. Zusammenrollung, nämlich des Strahlnetzes, welches der Tagesgott entrollt oder ausgebreitet hat. Man vergleiche u. a. Ṛigveda 2, 38, 4.

***) D. h. Entrollung.

†) Ein grosser Kalpa enthält also 80 Zwischenkalpa's, mit anderen Worten: Die Sonne erlebt in einem Tage 80 solcher Perioden, resp. der Tathâgata erreicht das Nirvâṇa wenn er 80 Jahre alt ist.

††) Im Sanskrit *Manu*, *nara*, *naraka*. Dass diese etymologische Identität zwischen Mann, Mensch, Person und Schimmer, Schein, Erscheinungsform, Gestalt, Individuum uralt ist, geht u. a. aus dem Umstande hervor, dass im Altnordischen *halir* sowohl „Helden, Mähner" bedeutet, als „Schatten, Höllenbewohner". Das nordische Wort ist etymologisch = Sanskrit *kali*.

an der Sonnenuhr im Indischen „Mann“ genannt wird. Von Sonnenaufgang bis zum Mittag nimmt der Schatten regelmässig ab, um darauf ebenso regelmässig an Länge zuzunehmen.

Ein Zwischenkalpa ist deshalb in der Sprache der gewöhnlichen Sterblichen der vierte Teil eines Tages. Er lässt eine weitere Teilung in acht *yuga's**) zu, die in aufsteigender Linie Kali, Dvâpara, Tretâ und Kṛita, und in absteigender Kṛita, Tretâ, Dvâpara und Kali genannt werden. Hieraus folgt, dass Kali die Zeit des frühen Morgens ist; die Dauer wechselt natürlich ab, je nach der Jahreszeit und der geographischen Breite, ebenso wie die Dauer des Tages und der Nacht. Gerade darum heisst das Viertel die bestimmte Einheit eines grossen Kalpa, ein unberechenbarer, unbenannter, daher unbestimmter Kalpa. Denn der helle Tag ist bald ein längerer, bald ein kürzerer Abschnitt**) des Tages.

Wenn die Sonne um 6 Uhr aufgeht, wird der Kali bis $7^1/_2$ dauern nach unserer Einteilung des Tages, der Dvâpara bis 9 Uhr, der Tretâ bis $10^1/_2$ und (331) der Kṛita bis zum Mittag. Von 12 Uhr bis $1^1/_2$ ist wieder Kṛita, von $1^1/_2$ bis 3 Uhr Tretâ etc. Die vier *yuga's* bilden in aufsteigender Linie die Reihe *utsarpiṇî*, d. h. aufsteigen**), in absteigender die Reihe *avasarpiṇî*. Diese beiden Reihen sind auch noch anderen Indern bekannt und spielen namentlich bei den Jaina's eine grosse Rolle. Dieselben teilen die Reihe aber nicht in vier, sondern in sechs Stücke, denen sie den Namen „Radspeichen“ geben.†) Der

*) Eigentlich auch ein unbestimmter Zeitraum. Rhetorisch würde man es mit Aeon übersetzen können.

**) Das Wort *kalpa* bedeutet auch „Abschnitt“.

***) *utsarpaṇa* ist das Aufsteigen (der Sonne).

†) Jede Speiche entspricht also unserer Stunde. Wahrscheinlich haben die Jaina's diese Einteilung gewählt, weil man die Einteilung des Tages dann auch auf das Jahr an-

Grund, weshalb die officielle indische Zeitrechnung mit dem Kṛitayuga, also mit dem vollen Mittag beginnt, ist unbekannt. Man hat noch nicht einmal danach gesucht; denn man hat in der mythologischen Chronologie einfach Erdichtung zu sehen geglaubt, Ausgeburten einer krankhaften Phantasie. Es ist ja auch bequemer, dasjenige, was man nicht versteht, Unsinn, Träumerei etc. zu nennen, als es zu erklären.

Es wird ferner ein Unterschied gemacht zwischen leeren und nicht leeren Kalpa's. Nur in den letzten werden Buddha's geboren und je nachdem 1, 2, 3 oder 4 Buddha's in einem solchen nicht leeren Kalpa erscheinen, werden sie in fünf Arten, die letzte *bhadra* genannt, eingeteilt. Hier hat *kalpa* eine andere Bedeutung als oben und zwar die astrologische von Horoscop, das erste Haus, auch *lagna* genannt. Der *bhadra kalpa* ist also eine Constellation von fünf Planeten resp. von *graha's*, wozu ausser den eigentlichen Planeten von den Indern auch die Sonne und der Mond gerechnet werden. Der vorausgehende Kalpa ist eine Constellation von vier *graha's* etc.; scheinbar naiv ist die Lehre, dass „der *bhadra kalpa* nur nach Verlauf einer sehr langen Zeit wiederkehrt." *)

Die Lehre der nördlichen Buddhisten stimmt mit der ihrer südlichen Brüder vollständig überein; auch sie teilen einen grossen Kalpa, d. h. Tag, in achtzig kleinere, von welchen letzteren jeder die kolossale Zahl (332) von 1 680 000 Jahren **) umfasst. Die Jahre müssen sehr kleine Zeitpunkte vorstellen, selbst wenn man die Nullen weglässt; welche gemeint sind, ist nicht leicht zu entdecken, da die Messung der

---

wenden kann. Die aufsteigende Periode entspricht dann dem halbjährigen Sonnenlauf vom Winter- bis zum Sommersolstitium, das Absteigen dauert vom 21. Juni bis zum 21. December.

*) Hardy *Manual* p 8.

**) Burnouf, *Lotus* p 324.

kleineren Zeitteile bei den Indern zu viel Verschiedenheiten bietet und ausserdem nicht vollständig bekannt ist.

Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, dass die entsetzlich langen Zeiträume von Tertien, Sekunden u. s. w. für den Uneingeweihten lange Perioden von Jahren vorstellen, und dass die gemeine Auffassung allmählich immer mehr selbst bei gebildeten Leuten durchdrang, so dass schliesslich der Schlüssel zu dem Geheimnis verloren ging oder wenigstens in einem immer kleiner werdenden Kreise bewahrt blieb. So ist es überall und mit aller Bildersprache ergangen.

KAPITEL III.

Abhidharma.

Im vorausgehenden Kapitel haben wir uns mit den mystisch-mythologischen Begriffen der Buddhisten bezüglich des Makrokosmus bekannt gemacht; wir werden jetzt ihre philosophischen Theorien über den Mikrokosmus behandeln. Die Forschung nach des Menschen Wesen und Bestimmung, nach der höchsten Weisheit, die zur vollkommenen Erlösung führt und zu dem Wege, derselben teilhaftig zu werden, bildet den eigentlichen Inhalt des Abhidharma.

Der Ursprung dieses terminus technicus wird von den Lehrern der Kirche verschieden erklärt; einige sehen darin „den dicht dabei stehenden Dharma", andere den „höheren*) Dharma". Es sind noch andere Erklärungen möglich, aber wir können sie auf sich beruhen lassen, weil man füglich das Wort mit Metaphysik übersetzen kann.

Der Abhidharma enthält die Lehre vom Leben

*) *abhi* bedeutet sowol „bei" als „über".

und Tod und von den Ursachen beider. Ohne eine solche Theorie würde der Buddhismus nicht nur (333) kein Buddhismus sein, sondern nicht einmal eine Heilslehre. Und doch, wenn er auf irgend etwas Anspruch macht, ist es darauf, ein unfehlbares Heilmittel gegen alle denkbaren Leiden zu sein; wenn irgend etwas von Anfang an im Schosse der Kirche gelebt hat, dann ist es die Ueberzeugung, dass man nur durch Kenntnis von metaphysischen Grundwahrheiten die Erlösung erlangen kann. Ohne den Abhidharma hat die Kirche keine Bedeutung und keinen Zweck. Denn man beachte wohl, dass die indischen Weisen schon lange vor der Stiftung des Ordens nicht nach Tugend (es sei denn als Vorbereitung), sondern nach höherer Weisheit und Erlösung strebten. Mit der Behauptung, dass der Abhidharma ebenso alt ist als der Saṅgha, soll nicht gesagt sein, dass alle canonischen Schriften, welche zum dritten Piṭaka gehören, aus den ersten Zeiten der Kirche datiren. Vermutlich ist darunter kein einziges Buch, dem man ein so hohes Alter zuschreiben kann, wenigstens in der Form, in der wir es besitzen. Aber das ist eine ganz andere Frage und zwar eine solche, welche man nicht auf gut Glück hin zu lösen versuchen kann, ehe mehr Werke über den Abhidharma im Urtexte herausgegeben sein werden.*) Abgesehen von dem Mangel an hinlänglicher Information bietet der Gegenstand an sich selbst eine Menge Schwierigkeiten. Wer Bücher für die Götter, d. h. die philosophischen Geistlichen, schreibt, läuft leicht Gefahr, sich so aus-

---

*) Eine ziemlich vollständige Uebersicht über das philosophische System der vier Hauptschulen unter den nördlichen findet sich im Sarvadarçana-Saṃgraha. Sehr bedeutende, aber unzusammenhängende Beiträge zur Metaphysik der Südlichen enthalten die Milinda Pañhâ. Sonst beruht unsere Kenntnis des Gegenstandes auf Uebersetzungen und Mitteilungen aus zweiter und dritter Hand.

zudrücken, dass der gewöhnliche Menschenverstand ihn nicht begreift, oder vielmehr, er wird es eben darauf anlegen, nicht verstanden zu werden.*)

(334) Trotz des vielen Dunkeln und Complicirten im Abhidharma erkennt man doch darin ohne Mühe eine Verschmelzung und Verbindung von Bestandteilen, die aus allerlei heterogenen älteren Systemen entlehnt sind. Ein Teil ist dem älteren Vedânta entlehnt, wie wir denselben in einigen Brâhmaṇa's und Upanishad's antreffen; ein anderer dem Yoga, ein dritter zeigt in der Terminologie und Methode unverkennbare Aehnlichkeit mit der Medicin. Dem Vedânta hat die buddhistische Metaphysik die Theorie von Name-und-Form zu verdanken. Mit dem Yoga hat sie die Vorschriften gemein, die man bei philosophischen Betrachtungen befolgen muss, um sich in höhere mystische Sphären zu erheben. Der Medicin hat sie die Diagnose der Leiden dieser Welt abgelernt, während die Lehre von den fünf Skandha's in ihrer Art eine Zergliederungskunde oder, wenn man will, eine Auflösung der Lebenskraft in Factoren ist.

Alle diese Bestandteile, sowie die von allen indischen Secten angenommene Lehre von der Wiedergeburt und Seelenwanderung**) fanden eine Stelle in der buddhistischen Heilslehre.

*) Auf den Abhidharma im Allgemeinen ist anwendbar, was im Saddharma-Puṇḍarîka der Herr von einer gewissen Frage sagt: „Die Wissenschaft ist schwer zu begreifen, wenn die Thoren sie plötzlich hörten, würden sie verwirrt werden, in ihrer grossen Thorheit sofort rasen und tollen; ich spreche je nach eines jeden Fassungsvermögen. Mit Hülfe doppelsinniger Bedeutungen mache ich die Theorie (die Lehre) zurecht (in Ordnung)." Hier bedeutet „nach eines jeden Auffassungsvermögen sprechen" natürlich, solche Worte wählen, dass jeder das Seinige daraus entnehmen kann.

**) Wenigstens als Losung galt diese Lehre, wir sind aber nicht überzeugt, dass die gewöhnliche Vorstellung auch die der Yogins in den höheren Graden war.

Es liegt in der Natur der Sache, dass die Wiedersprüche immer mehr ans Licht kamen, und auch, dass die Kirchenlehrer sich bemühten, eine immer grössere Einheit und Consequenz in das System zu bringen. Wenn die Entwickelung der Ideen in allen Schulen gleichen Schritt gehalten hätte, würde man überall dieselbe Umbildung der vorbuddhistischen Bestandteile antreffen. Dies ist aber keineswegs der Fall. Um nun ausfindig zu machen, welche metaphysischen Theorien in der ältesten Kirche gegolten haben, können wir vor der Hand nichts anderes thun, als die übereinstimmenden und abweichenden Punkte, so weit dies jetzt möglich ist, hervorzuheben; das, was dem Norden und Süden gemein ist, werden wir als ein ursprüngliches Lehrstück der gesammten Kirche betrachten können.

---

(335) 1) Name-und-Form.

Die Inder, wie andere Völker des Altertums, verstehen unter Schöpfung der Welt den Aufgang des Lichtes. Im Anfange, in der Nacht, ist Alles ein Chaos, eine verwirrte Masse, worin die Dinge sich nicht von einander unterscheiden; aber sobald das Licht sich zeigt, beginnt Ordnung in dieses Chaos zu kommen, deutlich abgerundete Gestalten zeigen sich, die Gegenstände sondern sich von einander ab. Was ist nun die Ursache, dass die Gestalten, die Dinge als solche sich offenbaren? Was ist das, was sie schafft? Man kann antworten, dass es zwei in einander greifende Ursachen gibt, denen zufolge die Welt sich offenbart: das himmlische Licht und der menschliche Geist, das innere Licht. Ohne das erste würde das letztere wirkungslos bleiben. Ohne das letztere würden die Dinge nicht als Einheiten wahrgenommen werden können; es sind also in gewissem Sinne zwei Schöpfer,

aber man kann auch, um die Sache tiefsinniger zu machen, behaupten, dass der wahre Schöpfer der menschliche Geist sei. Denn wenn auch der Stoff der Dinge unabhängig vom wahrnehmenden Geiste besteht, der letztere verleiht ihnen doch ihre besondere Form, gestaltet, schafft sie, — wohlzuverstehen für sich. Doch dieser letzte wird weggedeutet und bequemlichkeitshalber lässt man auch den Stoff ruhen. Da die Ueberzeugung, dass es einen Stoff geben muss, sich schwerlich aus dem Wege räumen lässt, wird man, wenn man einmal angenommen hat, dass der menschliche Geist der wahre Schöpfer der Dinge als solcher, als Erscheinungsform ist, bestrebt sein, die beiden Wahrheiten mit einander in Uebereinstimmung zu setzen. Man kann glauben, dies dadurch zu erreichen, dass man allem wahrgenommenen und wahrnehmbaren eine relative Wahrheit beilegt; was wir wahrnehmen, ist wirklich so für uns, aber denken wir uns selbst und die Wahrnehmung weg, dann bleiben die Dinge als abgesonderte Gegenstände nicht mehr, sondern sie kehren zurück in den Zustand des Chaos. Nach der höchsten absoluten Wahrheit wird es dann nichts geben, als das Chaos. Hieraus entwickelt sich von selbst die Lehre, dass alles in der höchsten Wahrheit eitel Nichts ist, aber dass in relativem Sinne, vom Standpunkte des Menschen aus betrachtet, es gesonderte (336) Dinge, Gestalten gibt, die der Mensch mit Hülfe besonderer Laute, mit Worten von einander unterscheidet. Vergleichungsweise kann man die wahrnehmbare Welt, die Erscheinungen für eine Verblendung, einen Schein, eine Sinnestäuschung erklären.

Wenn wir uns diese Gedanken, die im späteren Vedânta zu einem abgerundeten Ganzen ausgebildet sind, vor Augen halten, werden wir begreifen, warum und inwiefern die Welt der Erscheinungen schon in den Brâhmaṇa's identificirt wird mit Form, d. h. alles

was sichtbar ist, und Name, d. h. alles was benennbar ist. So finden wir z. B. Folgendes*):

„Damals (vor der Schöpfung) war *dies* (das Weltall, die Dinge) ununterschieden; durch Name und Form wurde *dies* unterschieden; darum wird auch jetzt noch *dies* durch Name und Form unterschieden.“

Dieselbe Schrift**) enthält auch folgende Betrachtungen: „Form ist (dasselbe wie die) Vorstellung: (*mano**** *vai rûpam*). Denn mit der Vorstellung erkennt man das, was sichtbar ist; Name ist (dasselbe wie Sprache (oder Wort *vâg vai nâma*); denn mit der Sprache nennt man den Namen. So weit sich Name und Form erstrecken, soweit erstreckt sich dies alles.“ In Verbindung hiermit muss gebracht werden, was im Vorhergehenden von dem Schöpfungswerk des *brahman* gesagt wird: „Im Anfange war dies (als) *brahman*; das schuf die Götter; nach Erschaffung der Götter liess es dieselben hoch in diesen Welten eine Stelle einnehmen: agni (das Feuer) in dieser Welt (Erde), vâyu (die Luft, den Wind) in der Atmosphäre und die Sonne an dem Himmel.“ Was eigentlich das *brahman* hier ist, wird einigermassen dunkel gelassen; in jedem Falle ist es die höchste Vernunft, oder was auf dasselbe hinausläuft, das schöpferische Licht. Im Verfolg wird gesagt: „Darauf erreichte das *brahman* die höhere Seite; nachdem es dieselbe erreicht hatte, überlegte es: wie doch werde ich diese Welten einzeln durchdringen (oder begreifen)? Da durchdrang (oder begriff) es sie einzeln (337) mit diesen beiden, mit Form und mit Name.“ Wo hat man sich nun den Sitz der höchsten Vernunft zu denken? Nach der mythologischen Auffassung sicher wohl in der höchsten Lichtquelle, aber

*) Çatapatha-brâhmaṇa 14, 4, 2, 15.
**) 11, 2, 3, 6.
***) *manas* ist Sinn, Gemüt, Gedanke, Vorstellung.

nach der philosophischen in dem Menschen selbst; der menschliche Geist ist ja der wahre Schöpfer der Dinge als solcher. Die Consequenz der Lehre führt zu dem Schlusse: es gibt keine höhere Vernunft, als der menschliche Geist; es gibt keinen Gott, als unsern Verstand.*)

In demselben Werke begegnen wir auch der Lehre, dass diese Welt begriffen ist in Name, Form und Handlung.**) „Dies (was da ist) ist dreiteilig, Name, Form und Handlung." Die Grundlage der Namen ist die Sprache, denn aus ihr entstehen alle Namen; die Grundlage der Formen ist das Auge, die der Handlungen die Seele (*âtman*, unser Innerstes, die Persönlichkeit). Die Dreiheit als Einheit gefasst, fällt mit der Seele zusammen, und die Seele als eine enthält die Dreiheit.

„Dies ist also das stets Lebende***), das unter dem Seienden verborgen ist." Das stets Lebende ist der Lebensgeist (der Atem, das Leben). Das Seiende ist Name und Form; unter diesem ist der Lebensgeist verborgen."

Fällt die Seele, die Persönlichkeit mit Name, Form und Handlung zusammen, und sind in diesen dreien alle Dinge begriffen, dann umfasst die Person, das

---

*) Daher kommt es, dass die Anhänger des Vedânta trotz der verschiedenen Ansichten in anderer Beziehung an dem Grundsatze festhalten, dass das *brahman* und die menschliche Seele identisch sind. Im Taittirîya Brâhmaṇa 2, 2, 9, 10 heisst es: „aus dem nichts Seienden wurde die Vorstellung (*manas*) geschaffen, die Vorstellung schuf den Schöpfer, der Schöpfer schuf die Geschöpfe." Hier sind die zwei Vorstellungen von himmlischem Lichte und innerem Lichte auch sehr geistreich mit einander verflochten.

**) Çat. Br. 14, 4, 4, 3.

***) Das Original hat *amṛita*, d. h. „unsterblich" und „nicht tot". Die Unsterblichkeit der Seele nach der im Texte durchschimmernden Ansicht besteht darin, dass die Seele oder der Lebensgeist wirksam, nicht unthätig ist.

Subject, der Wahrnehmer auch alle Dinge. Deutlich genug lässt denn auch Yâjñavalkya*) erkennen, dass der *âtman*, d. h. bei ihm: das Subject, alles ist. Dadurch, dass man sich selbst kennt, kennt man alles. Alle Veda's, alle Wissenschaften sind ein Ausfluss oder, wie er es nennt, eine Ausatmung (338) des Selbst oder des Geistes. Zwischen dieser Art von Idealismus und der Leugnung der Aussenwelt liegt nur ein Schritt. Durch Name und Form stellt sich jedes Ding als solches, als Individuum dar. Darum erhält das zusammengesetzte Wort *nâmarûpam* Name-und-Form, den Sinn oder die Bedeutung von Individualität. So finden wir den Ausdruck gebraucht in den Upanishads.**) „Wie die Flüsse, wenn sie in den Ocean fliessen, Name und Form verlieren und verschwinden, so geht der Weise, wenn er seine Individualität verloren, im allerhöchsten himmlischen Geiste auf."

Dieser Ausdruck *nâmarûpam* ist in die buddhistische Philosophie übergegangen. Anfänglich muss man damit die Bedeutung von Individualität verbunden haben, von sachlichen und persönlichen Individuen; denn in der Reihe von Ursachen und Folgen wird *nâmarûpam* aufgeführt als dasjenige, was den klaren Begriff, das Denken hervorbringt. Aber aus derselben Reihe geht auch hervor, dass man die sachlichen *nâmarûpam's* wegdachte, denn in dem unmittelbar folgenden Gliede werden die Sinneswerkzeuge oder Sitze der Sinne aus dem *nâmarûpam* abgeleitet. Man kann die Einschränkung dieses Begriffs mit derjenigen vergleichen, welche unsere Ausdrücke „Individuum und Organismus" erlitten haben. Gewöhnlich werden ja dieselben nur auf Menschen angewandt.

Wenn es darauf ankommt, in weniger allgemeinen

*) Çat. br. 14, 5, 4.
**) Muṇḍaka Up. 3, 2, 8.

Ausdrücken zu sagen, welchen Begriff die buddhistischen Kirchenlehrer mit *nâmarûpam* verstanden, stossen wir auf allerlei Schwierigkeiten, z. B. diese, dass über den Umfang des Begriffes verschiedene Ansichten herrschten. Beginnen wir mit den Nördlichen, um zu erforschen, was sie unter *nâmarûpam* verstehen, besonders in der Reihe von Ursachen und Folgen (*nidâna's*).

Die bekannte Reihe wird aufgefasst als eine Entwickelungsgeschichte des Menschen in zwölf Acten, eine Geschichte, die *ab ovo* oder eigentlich noch früher beginnt und mit Alter und Tod endigt.*) Alles geht in (339) letzter Instanz zurück auf: 1) Unwissenheit erklärt als bestehend in dem Wahne, dass das Vorübergehende bleibend sei. Aus der Unwissenheit folgern 2) Stimmungen**) wie Zuneigung, Abneigung, Thorheit und Verblendung. Hieraus entsteht 3) das erste Bewusstsein des noch im Mutterschosse Befindlichen: aus dem subjectiven Bewusstsein entsteht 4) Name-und-Form, mit welchem Worte, kurz gesagt, der Zustand des Embryo gemeint ist.***) Unter Name versteht man die vier Elemente, Erde etc., unter Form, was an der Erde hell oder dunkel ist.†) Dann

*) Siehe Govindânanda's Glosse zu Çankara's Commentar von Vedânta-Sûtra 2, 2. 31. Vergl. Hodgson *Ess.* p 79, wo ein und dieselbe Schule, die der Kârmika's zwei von einander gänzlich abweichende Anwendungen der Reihe macht; eine einfachere Vorstellung, deren Zusammenhang mit der Naturmythe noch deutlicher ist, findet man im *Lotus* p 109.

**) So oder mit Geisteszuständ ist *Saṃskâra* an dieser Stelle zu übersetzen, in Anbetracht der beigefügten Worte. Mehr hierüber später bei der Behandlung der Skandha's.

***) Hodgson a. a. O. hat in der Hauptsache dasselbe: „thence proceeds an organised and definite, but archetypal body, the seat of that consciousness.

†) Etwas verschieden die südlichen Buddhisten, insofern sie unter Name die äusseren Dinge zusammenfassen und unter Form die inneren. Bigandet, 1, 93.

kommen 5) die sechs Sinnesorgane, die nach einander das Bewusstsein, die vier Elemente und die Form zum Gegenstand ihrer Wirksamkeit haben. Durch wechselseitige Verbindung zwischen Name-und-Form und den Sinnesorganen entsteht 6) die Berührung. Daraus folgt 7) Empfindung, angenehm, unangenehm oder keins von beiden. Daraus entsteht 8) sinnliche Begierde und aus ihr 9) Streben.*) Hieraus 10) Werden oder Zustand, dann 11) Geburt, d. h. körperliche Geburt, oder was auf dasselbe hinausläuft, die Vereinigung der fünf Skandha's, aus denen der Organismus besteht.**) Der 12. terminus ist Alter und Tod, Trauer, Jammer, Leid und Kummer.

Weniger deutlich geht aus der folgenden Erklärung der Reihe hervor, was mit *nâmarûpam* gemeint ist.***) „Aus falscher Erkenntnis entstehen (trügerische) (340) Eindrücke; hieraus allgemeine Begriffe, dann *nâmarûpam*.†) Daraus die sechs Sinnesorgane (oder das Gebiet ihrer Wirksamkeit); daraus Berührung, daraus Gefühl und Wahrnehmung, daraus Begierde, daraus Empfängnis, daraus Geburt, daraus

---

*) Hodgson a. a. O. hat „leibliche Empfängnis"; doch steht dies im Widerspruch zu dem Vorausgehenden; die Empfängnis hat früher stattgefunden. Indessen verbinden auch die Südlichen zuweilen denselben Sinn damit. So sagt Bigandet 1, 93: „Upâdâna, the attachment, or the conception. It is that state in which the desire adheres to something, assumes a shape. It is, in fact, the being conceived. From the state of conception the being passes into that of existence." Genug. Hardy, *Manual* p 394, übersetzt den Ausdruck mit „Anhänglichkeit an die Objecte".

**) An Stelle von „Geburt" hat Hodgson „verschiedene Geschlechter und Arten." *jâti* bedeutet nämlich Geburt und Geschlecht.

***) Bei Hodgson a. a. O.

†) Hodgson erklärt dies mit „Eigenart". Vermutlich hatte das Original ein Wort, das Individualität, ein besonderes Wesen, bedeutet.

die Unterschiede von Familie und Art unter den lebenden Wesen, daraus Zerfall und Tod."

Bei den Südlichen wird Name-und-Form meistens so gebraucht, dass man es annähernderweise mit etwas Individuelles, ein Individuum, Geist und Körper übersetzen kann. Da nun, wie wir gleich sehen werden, der ganze Mensch aus einer Verbindung der fünf Skandha's besteht, fällt Name-und-Form mit den letzteren zusammen. Einer der Skandha's ist der von Form, welcher die Bestandteile und Eigenschaften des Leibes umfasst. Nach Abzug der Form bleibt also als gleichwertig mit den vier auf den Geist bezüglichen Skandha's übrig der Begriff Name. Gewöhnlich aber wird Name-und-Form nur mit vier oder fünf Skandha's gleichgestellt und schliesst man das fünfte, das *vijñâna*, d. h. das Bewusstsein, aus, weil in der Reihe von Ursachen und Folgen Name-und-Form aus dem Bewusstsein entsteht, dies also nicht in sich schliessen kann.*)

Zuweilen wird Name-und-Form scheinbar materialistisch eine Zusammensetzung aus den vier Elementen genannt.**) So sagte einmal der Buddha: „Denke in erster Linie nach über diesen Hauptpunkt, dass dasjenige, was wir das Selbst oder das Ich zu nennen pflegen, nichts ist, als Name-und-Form, das heisst, eine Zusammensetzung der vier Elemente, welche unaufhörlich Veränderungen erleidet unter dem Einflusse des *karma* (d. h. der Summe früherer Handlungen). Die wahren Gläubigen wissen sehr wohl, dass das, was gewöhnlich ein Mann, eine Frau, Augen, Mund genannt wird, fälschliche Unterscheidungen sind,

*) Childers *Pali Dict.* p 258. Es ist klar, dass die Theorie von Name-und-Form und die von 5 Skandha's aus verschiedenen Quellen geflossen sind und trotz aller Sophismen nicht in gegenseitige Uebereinstimmung gebracht werden können.

**) Die Buddhisten zählen bald 4, bald 5 Elemente.

die für den Weisen aufhören, der in dem allen nichts sieht (341) als Name-und-Form, das Resultat von *karma* und *viveka* (Unterscheidung, d. h. der ersten und zweiten Ursache)."*)

Um den wahren Wert des Begriffes Name-und-Form zu erfassen, können wir nichts Besseres thun, als zu der Reihe von Ursachen und Folgen zurückzugehen und uns vor Augen zu halten, dass es eine entferntere Folge der Unwissenheit oder falschen Erkenntnis ist. Denken wir die Unwissenheit weg, so verschwindet Name-und-Form zugleich. Für die Wissenden giebt es nicht Name-und-Form, keine Individuen. Auch der Vedânta leugnet die Individualität der Dinge, lebender und lebloser, und kommt dazu, das wirkliche Bestehen der Erscheinungen zu leugnen; die wahrnehmbare Welt hat nicht mehr Realität, als ein Traum, eine Einbildung, eine Sinnestäuschung, ein Schein. Nur das *brahman*, das unendliche Wesen, besteht wirklich, aber das Unendliche kann aufgefasst werden als die Unendlichkeit, und diese ist nichts anderes, als der unendliche leere Raum und die ewige Zeit. Und das Unendliche in Raum und Zeit, das sozusagen alles hervorbringt, führt denselben Namen, wie die Null, es ist *kha*. Die Null, das Nichts, die reine Abstraction ist das *çûnyam* und es ist mehr eine Verschiedenheit der Worte, als der Vorstellung, wenn man sagt: „*sarvaṃ çûnyam*, alles ist leer, nichts" oder: „das All ist das *brahman*.**) In einem Worte, der philosophische Idealismus der Buddhisten und der der Vedântin's hat denselben Ursprung.

*) Bigandet, 2, 224. Man sieht, dass *karma* hier die Stelle von Unwissenheit einnimmt.

**) Nach den Prinzipien des Vedânta kann man auch, von dem Satze ausgehend, dass nur die Vernunft, die Intelligenz im Subject wahres Dasein hat, schliessen auf das Dasein von Vernunft in jedem Subject. Die Summe aller

2) Die fünf Skandha's.

Die äusseren und inneren Eigenschaften des Menschen oder, anders ausgedrückt, seine Eigenschaften und Vermögen als handelndes, fühlendes und denkendes Wesen werden in fünf Hauptgruppen (*skandha*) geordnet. (342) Man kann dieselben nicht vergleichen mit den Kategorien der occidentalischen Philosophie und der indischen Logik; es sind einfach Rubriken, die zum Anordnen der Eigenschaften und Verrichtungen des Organismus dienen.

Die fünf Hauptgruppen sind: 1) *rûpa*, Gestalt, Form; 2) *vedanâ*, sinnliche Empfindung; 3) *sañjñâ*, Wahrnehmung; 4) die *saṃskâra's*, Vorstellungen, Gebilde der Einbildung, Eindrücke, Stimmungen; 5) *vijñâna*, klarer Begriff, Unterscheidungsvermögen, Urteil, Verstand. Die Nördlichen haben folgende Anordnung: *rûpa*, *vijñâna*, *vedanâ*, *sañjñâ*, *saṃskâra's*. Dass mit dieser Abweichung auch einige Verschiedenheit in der Auffassung der Ausdrücke Hand in Hand geht, werden wir später sehen.*)

I. Rûpa. Form.

Diese Hauptgruppe enthält Alles, was sich auf den Körper in engerem Sinne bezieht, und zählt 28

Intelligenzen bleibt Intelligenz und insofern ist das Individuum, in welchem nur die Vernunft wahres Dasein hat, eins mit der Gesamtheit der Individuen. Die Vernunft ist Gott. Da die Summe der Individuen unendlich ist, kann auch Gott, die Vernunft im Allgemeinen, Unendlichkeit genannt werden.

*) Die hauptsächlichsten für diesen Gegenstand zu Rate gezogenen Werke sind: Hardy *Manual* 399 ff.; Childers *Pali Dict.*; Sarvadarçana-Saṃgraha 20; Govindânanda in Vedânta-Sûtra 2, 2, 40; Colebrooke *Essays*, p 253. (Misc. Ess. 393.)

Unterabteilungen: die Elemente 1) Erde, 2) Wasser, 3) Feuer, 4) Wind; diese bilden die materiellen Bestandteile; die folgenden heissen alle abgeleitete oder abhängige: 5) das Auge, 6) das Ohr, 7) die Nase, 8) die Zunge, 9) der Leib, 10) Gestalt, 11) Klang, 12) Geruch, 13) Geschmack, 14) das Fühlbare, 15) Weiblichkeit, 16) Männlichkeit, 17) Lebenskraft, 18) das Herz, 19) das Element Raum*), 20) körperliche Geberden, 21) Sprache, 22) Leichtigkeit, 23) Zartheit, 24) Geschicklichkeit zum Handeln, 25) Erhöhung oder Dicke, 26) Ausgedehntheit oder Dauer, 27) Abnehmen, 28) Vergänglichkeit.**)

Alle diese Artikel lassen eine weitere Untereinteilung zu. So gehören (343) zu Nummer 1) 20 Körperteile, die aus Erde gebildet sind: Haare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Adern, Knochen, Mark etc. Aus dem Element Wasser — Nummer 2) — sind 12 Bestandteile des Körpers gebildet: Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiss etc. Nummer 3) ist in vierfacher Form im Körper enthalten: als Feuer, welches den Körper gegen Verfaulen schützt, wie Salz das Verderben des Fleisches verhindert, als aus Kummer entstandenes Feuer, das den Körper schwinden macht, als ob er verbrannt würde, als das Feuer, welches Verfall und Schwäche bewirkt, als das Verdauungsfeuer im Magen. Bei Nummer 4) Wind, werden sechs Arten von Wind im Körper unterschieden.***)

*) Das Wort für Element, *dhâtu*, wird in mehr als einer Bedeutung gebraucht als Grundstoff: Erde, Wasser, Feuer und Wind; als Grundlage, als Grundprinzip; allerlei Immaterielles, wie Vernichtung *nirvâṇa* heissen auch *dhâtu*; es ist kurzum alles, was im Wechsel der Erscheinungen ewig und unveränderlich dasselbe bleibt; ein Axiom lautet zwar: „Alles ist unbeständig oder vergänglich", aber von diesem Alles muss das Beständige, Unvergängliche abgesondert werden.

**) Die Liste bei Childers s. v. *rûpa* lässt Nummer 14 aus, hat dafür am Ende als Nummer 28 Nahrungsaufnahme.

***) Sonst nahmen die Inder sowohl in medicinischen

Dies wird genügen, um die Behauptung zu rechtfertigen, dass die Lehre von den fünf Skandha's auch eine Art Physiologie enthält. Zur Kennzeichnung des Charakters dieser Philosophie kann noch folgende, mehr oder weniger poetisch gefärbte Theorie dienen:

„Der Körper wird durch die Erde, aus der er zusammengesetzt ist, hart, als ob er von einer Schlange mit trocknem Munde gebissen wäre, durch das Wasser verwest er, als ob er von einer Schlange mit fauligem Munde gebissen wäre, durch das Feuer wird er verbrannt, wie gebissen von einer Schlange mit feurigem Munde, und durch den Wind wird er auseinandergerissen, als wenn er gebissen wäre von einer Schlange mit einem Munde gleich einer Lanzette."

Bei den Nördlichen umfasst die Hauptgruppe Form im allgemeinen ausgedrückt, die Sinnesorgane nebst ihren Objecten in Beziehung auf die wahrnehmende Person, mit anderen Worten: die Sinneswerkzeuge und ihre Objecte, wie sich dieselben im Geiste abspiegeln, die Dinge subjectiv gefasst.

II. Die sinnliche Empfindung oder Regung.

Sinnliche Empfindung oder Regung ist dreifach; angenehm, unangenehm oder keins von beiden; je nach den verschiedenen Organen unterscheidet man sechs Arten von Empfindung: diejenige welche entsteht durch die Thätigkeit 1) des Auges, (344) 2) des Ohres, 3) der Nase, 4) der Zunge, 5) des Körpers (der Haut), 6) des innern Sinnes oder Gemütes. Die Regungen können auch moralischer Natur sein; es gibt gute, böse und indifferente Regungen. Zuweilen wird die Zahl der Regungen angesetzt auf 108.*) Es

als auch anderen Werken 5 Winde an, z. B. Suçruta I 250; Caraka p 71.

*) Mil. Pañhâ, p 46.

gibt nämlich sechs angenehme Empfindungen, die mit dem häuslichen Leben, sechs, die mit dem Verlassen der Welt verbunden sind; es gibt auch sechs unangenehme Empfindungen, welche sich an das häusliche Leben und ebenso viele, die sich an das Verlassen der Welt knüpfen. Ebenso giebt es sechs Arten von Gleichgültigkeit bezüglich des häuslichen Lebens und ebenso viele in Verbindung mit dem Verlassen der Welt; das macht 36. Beachtet man nun noch, dass es 36 verschiedene vergangene Empfindungen gibt, 36 zukünftige und ebensoviel gegenwärtige, dann kommt die Gesamtzahl von 108, zufällig eine heilige Zahl, heraus.

Bei den Nördlichen umfasst dieselbe Hauptgruppe im allgemeinen alle angenehmen, unangenehmen und gleichgültigen Empfindungen; freudiges, schmerzliches oder gleichgültiges Gefühl. Sie lassen jedoch die Gruppe von *vijñâna* vorausgehen, und fassen letzteres als Verstand, Bewusstsein.

III. Wahrnehmung.

Diese Hauptgruppe ist sechsteilig. Mit dem Auge nimmt man an einem Gegenstande eine bestimmte Farbe wahr, mit dem Ohre nimmt man beim Hören irgend eines Tones wahr, von was für einem Gegenstande, z. B. einer Trommel, einer Flöte er ausgeht; mit der Nase nehmen wir wahr, ob etwas wohlriechend oder das Gegenteil ist, mit der Zunge, wie etwas schmeckt, bitter, süss, sauer, salzig, herb oder scharf; mit Hilfe des Tastsinns merken wir, ob ein Ding angenehm oder unangenehm anzufühlen ist. Durch den inneren Sinn merken wir, wie etwas nach seiner Art ist oder sein muss. Die Wahrnehmung, welche vermittelst jedes dieser Sinneswerkzeuge zu unserm Bewusstsein gebracht wird, heisst *sañjñâ;* auch gebraucht man denselben Ausdruck da, wo wir Begriff sagen würden.

So gibt es beim Weisen einen Begriff von der Unbeständigkeit der Dinge, (345) einen anderen von dem Unwesentlichen, Unheiligen, Elenden; ferner die Idee, dass man das Unrechte lassen, sein Herz von ihm abziehen und alle Regungen unterdrücken muss. Bald werden sieben, bald neun oder zehn Arten von richtiger Wahrnehmung aufgezählt.

Etwas abweichend ist die Definition, welche bei den nördlichen Buddhisten angetroffen wird und darauf hinausläuft, dass die *sañjñâ's* die Vorstellungen sind, die in und beim Anhören bestimmter Ausdrücke wie Kuh, Pferd und dergl. oder beim Sehen von gewissen Merkmalen oder Zeichen entstehen. Die Ursache der Verschiedenheit ist nicht weit zu suchen; das Wort lässt nämlich mehr als eine Auffassung zu, nämlich Einverständnis, Bewusstsein, klare Vorstellung, Zeichen, Benennung, Name, Erkenntnis der Dinge nach ihrem Namen.

IV. Vorstellungen, Eindrücke, Stimmungen.

Ehe wir die Begriffe, die in dieser Hauptgruppe angeordnet sind, kennen lernen, wird es vielleicht nicht überflüssig sein, beim Sprachgebrauch des vielumfassenden Wortes *saṃskâra* stehen zu bleiben, wonach diese Abteilung benannt ist.

Saṃskâra ist die Form, die man durch künstlerische Bearbeitung einem Stoffe gibt und auch die künstlerische Bearbeitung selbst. Sowohl die Form, welche der Töpfer dem knetbaren Thone mitteilt, als auch die Eindrücke, die man in Wachs oder andere weiche Stoffe macht, werden so genannt. Auf den Geist übertragen ist es die Wirkung der Einbildung oder das Resultat hiervon. Auch versteht man darunter die Anlage von jemandes Geist oder Charakter. Gebraucht man es im Plural, dann bezeichnet man damit zunächst die durch frühere Verrichtungen her-

vorgebrachten Zustände und auch die durch Einwirkung von aussen entstandenen Eindrücke und Vorstellungen. Im Yoga ist es ein sehr gewöhnlicher Ausdruck, und versteht man darunter jede durch frühere Zustände bewirkte Vorstellung oder Wahrnehmung, welche im Geiste schläft, doch nach Wunsch wachgerufen werden kann. Dahin gehören die Eindrücke, die dem Gedächtnis und den falschen Instincten ihre Entstehung zu verdanken haben, und ferner jemandes sittlicher Zustand, der eine Folge (**346**) seiner Tugenden oder Laster in der Vergangenheit ist.*) Sehen wir nun zu, welche Begriffe — 52 an Zahl — die Lehrer der südlichen Kirche unter diese Hauptrubrik bringen.

1) Berührung, 2) erste Wahrnehmung, Gefühl**), 3) Begriff, Zustand, dass man etwas merkt (*sañjñâ*). Es wird bestimmt als das Unterscheiden von verschiedenen Farben und Gestalten und erläutert durch den Vergleich mit der Thätigkeit eines Zimmermannes, der das Holz mit einem Zeichen versieht, um zu wissen, wie er es behauen oder bearbeiten muss. Dieser Vergleich trifft nicht zu, denn das Zeichen ist nicht dasselbe, wie das Machen eines Zeichens. Man hat merken, gewahr werden, verwechselt mit Merkmal, versehen mit einem Merkmal; ausserdem ist *sañjñâ* auch nicht die Handlung, sondern der resultirende Zustand.

Als 4) kommt Gedanke; von demselben wird gesagt, dass er schneller wirke, als die übrigen *saṃskâra's*. Die Art und Weise, auf die er wirkt, heisst Berührung, obschon kein wirklicher Contact stattfindet. Wenn z. B. jemand auf ebenem Boden einen anderen auf der Spitze eines Baumes oder am Ende eines der Aeste sieht, fühlt er Angst und schlagen

*) Anm. zu Yoga-Sûtra III, 18.

**) Ausführlicher werden Nr. 1 und 2 in Mil. P. p 60 behandelt, womit Hardy *Manual* p 404 übereinstimmt.

ihm die Knie zusammen. In gleicher Weise berührt das Auge nicht den gesehenen Gegenstand, noch das Ohr das tönende Instrument und es entstehen dennoch Sehen und Hören. In keinem dieser Beispiele findet wirkliche Berührung statt. Das wichtigste Vermögen, von dem der Gedanke abhängt, ist der innere Sinn, das Gemüt. Hieraus entsteht der Wille, welcher nicht blos auf den Wollenden, sondern auch auf andere Einfluss haben kann; z. B. jemand bereitet Gift, trinkt selbst von dem Gifte und gibt auch anderen von dem Gifte zu trinken; dann wird er sowohl sich selbst, als auch anderen Leid zufügen. Ein anderes Beispiel: jemand fasst den Beschluss, einen Mord zu begehen; dann wird er wegen dieses Verbrechens in der Hölle wiedergeboren werden. Ueberredet er andere, dasselbe Verbrechen zu thun, dann werden diese dieselbe Strafe empfangen. Ebenso kann jemand den Beschluss fassen, sich Verdienste (347) zu erwerben, und der guten Werke wegen, die er gethan hat, wird er dann in einem der Himmel wieder geboren werden. Ueberredet er Andere, dasselbe zu thun, dann wird ihnen auch derselbe Lohn zuteil.*)

Nun folgen**) 5) Beherzigung, 6) Aufmerksamkeit, 7) Lebenskraft, welche beschrieben wird als das Lebensprincip, das die unsichtbaren oder idealen Eigenschaften und Vermögen nährt, wie das Wasser den Lotus. Ferner werden genannt 8) Zweifeln, Raten (*vitarka*) und 9) Ueberlegung, raisonnement (*vicâra*). Das Kennzeichen des ersten ist, wie uns an einer Stelle***) erklärt wird, dass es etwas hinzufügt, wie z. B. ein Zimmermann ein von ihm bearbeitetes Stück Holz an bestimmter Stelle einfügt. Man kann es

---

*) Mil. P. p 61. Hardy *Manual* p. 406.

**) Die Listen bei Childers und Hardy weichen in der Reihenfolge etwas von einander ab.

***) Mil. P. p 62.

vergleichen mit einem Schlage auf einen metallenen Gong, während das zweite der Nachhall ist. Wie wenig befriedigend die Definition auch ist, so ersieht man aus dem beigefügten Vergleich, dass der Autor des angeführten Werkes das im Sinne gehabt hat, was in unserer Uebersetzung ausgedrückt liegt.*)

Als 10) folgt Geisteskraft, Kraftanstrengung, das Gegenteil von Trägheit; das charakteristische dieses *saṃskâra* ist, Halt zu geben, wie eine Stütze verhindert es die Vernichtung des moralischen Verdienstes; wenn ein Haus nach einer Seite überhängt, soll man es ja stützen, damit es nicht einstürzt. Der 11. Begriff ist Ernst, Energie. Darauf folgt 12) Beharren und 13) Lust. Ein hoher Grad von Beharren ist Verzückung, die imstande ist, einen in die Wolken zu erheben. Als ein Resultat der Sucht, der scholastischen Philosophie eine erbauliche und fromme Färbung zu geben, kann man es betrachten, dass der eben gebrauchte bildliche Ausdruck in (348) flachem Sinne aufgefasst worden ist, was mit der Erfindung und Anwendung von frommen Legenden Hand in Hand ging. Eine dieser Erzählungen möge hier aufgenommen werden. Der Mönch Tishya hatte nämlich die Gewohnheit, dem Reliquienschreine seine Verehrung darzubringen. Bei irgend einem Feste blickte er nach der Stelle, wo die vornehmsten Reliquien niedergelegt waren, und dachte bei sich selbst: „Wie viel Mönche und religiöse Personen sind hier in früheren Zeiten versammelt gewesen, um ihre Verehrung dar-

---

*) Häufig wird das erste in dem allgemeineren Sinne von „Gedanke“ gebraucht; auch in Yoga-Sûtra I, 17 stehen *vitarka* und *vicâra* neben einander und wird das erstere erklärt als „grobes Raten“ und letzteres als „genaueres Eingehen“. Doch im I. 43 bedeutet *savitarka* „mit Unsicherheit, Zweifel behaftet“, in II. 33 ist *vitarka* ein „auftauchender Gedanke“, z. B., werde ich etwas thun oder nicht thun, „Plan“.

zubringen!" Während er hierüber nachdachte, teilte sich ihm die Kraft der Verzückung mit, wodurch er in den Stand gesetzt wurde, sich in die Luft zu erheben und nach der geweihten Stelle zu gehen. Ausser Beharren bedeutet Nr. 12 auch „Liebe" und ist dann das Gegenteil von Böswilligkeit oder dem Wunsche, ändern ein Leid zuzufügen.

Die 14. Stelle wird eingenommen von dem Glauben, ruhigem Vertrauen. Dies ist eine besonders rühmenswerte Eigenschaft, sie wirkt ebenso reinigend und heiligend, als erhebend. Auch 15) Gedächtnis, Vorsicht ist eine empfehlenswerte Eigenschaft, die einen zurückhält, Böses zu thun, und ihn zum Guten antreibt. Man kann sie mit einem treuen Minister vergleichen, der je nach den Umständen den König zurückhält und antreibt, indem er ihm guten Rat und die nötigen Aufklärungen gibt.

Weiter werden aufgezählt 16) Scham, 17) Furcht, 18) Uneigennützigkeit, 19) Wohlwollen; dann folgt noch 20) Klugheit, Weisheit. Sie ist es, die die Unwissenheit vertreibt und offenbart, was gut und was nicht gut ist, wie eine brennende Lampe die Gegenstände, welche im Dunkeln verborgen bleiben würden, sichtbar macht. Das Gegenteil ist Unwissenheit. Man muss einen Unterschied machen zwischen Wahrnehmung, Verstand und Weisheit. Durch das erste werden wir die verschiedenen Farben der Gegenstände gewahr, doch es genügt nicht, um uns ihre Unbeständigkeit aufzudecken; mit dem Verstande erkennen wir sowohl die Farben, als auch die Unbeständigkeit der Dinge, aber er reicht nicht aus, uns den Weg zur Seligkeit zu weisen, während die Weisheit uns alle drei, Farben, Unbeständigkeit und die Wege kennen lehrt. Eine Art von Weisheit besitzen nur die Pratyekabuddha's und der höchste Buddha, nämlich diejenige, durch die man die vier Grundwahrheiten entdeckt.

(349) Auf Weisheit folgt 21) Unparteilichkeit; dann olgen von 22—33 in der Liste sechs Eigenschaften des Körpers, die auch auf den Geist Anwendung finden, nämlich: Ruhe, Gewandtheit, Geschicklichkeit, Uebung, Geradheit und Rechtschaffenheit.

Mitleid und Teilnahme an dem Glücke eines anderen nehmen die 34. und 35. Stelle ein. Anstand in Worten, in Thaten, in der Lebenswiese sind 36 bis 38.

Was nun weiter folgt, sind schlechte Eigenschaften oder Fehler: 39) Habsucht, 40) Hass, 41) Verblendung, 42) falsche Einsicht, falscher Glaube, definirt als der Unglaube, welcher das Bestehen dieser Welt und der kommenden leugnet. Es ist die Hauptquelle aller Sünde. 43) Aufgeblasenheit, 44) Schamlosigkeit, 45) Vermessenheit, 46) Zweifelsucht, 47) Dünkel, 48) Neid, 49) Missgunst, 50) Verdriesslichkeit, 51) Schwermut und 52) Trägheit.

Wenn man obige Liste durchgeht, wird man bemerken, dass sie Zustände, namentlich geistige und sittliche, und zeitliche Eigenschaften enthält. Von Charakterzügen oder Anlagen kann man vom buddhistischen Standpunkte aus nicht sprechen.

Auch die Nördlichen haben in dieser Hauptgruppe allerlei zeitliche Zustände und Stimmungen des Geistes und des Gemütes, wie Zuneigung, Abneigung, Furcht, Freude, Schmerz etc. Stolz, Dünkel, Verblendung, Tugend und Untugend, grössere und kleinere Sünden.

Zwischen den *saṃskâra's* der Yogin's und denen der Buddhisten ist keine ursprüngliche Verschiedenheit zu entdecken. Was die letzteren haben, ist nur eine Erweiterung dessen, was sich weniger entwickelt bei den ersteren findet.

V. Verstand.

Diese Hauptabteilung umfasst nicht weniger als 89 Nummern, die sechs ersten sind ebensoviel Namen für die Thätigkeiten des Unterscheidungsvermögens, des Verstandes, bei der Wahrnehmung durch das Auge, Gehör und die vier übrigen Sinneswerkzeuge incl. den inneren Sinn. (350) Ausser der Thätigkeit bezeichnet dasselbe Wort auch das Resultat, die auf genannte Weise gewonnene Erkenntnis. Zur Erklärung der Verbindung zwischen den sechs Sinnesvermögen und dem Verstande werden einige nicht unwichtige Einzelheiten mitgeteilt. Von dem Auge wird gesagt, dass es eine Kugel von dunkler und einen Kreis von weisser Farbe hat. Wie ein Tropfen Oel auf dem obersten von sieben über einander gelegten baumwollenen Tuchen schnell durch alle sieben hindurchdringt, so geht auch das Licht, welches ins Auge fällt, durch alle sieben concentrischen Lagen des leiblichen Auges.*)

Zu der Zusammensetzung des Auges tragen die vier Elemente bei, aber sein hauptsächlichstes Vermögen ist das Erkenntnisvermögen, der Verstand, wie der Fürst das Haupt seiner Untergebenen ist.

Nicht das Auge sieht, denn es hat kein Bewusstsein, ebenso wenig sieht der Verstand oder der Geist das Bild, denn er hat kein Auge. Wenn der Verstand sähe, so würde er auch das Bild innerhalb einer Mauer sehen. Er würde bis in das Innerste eines undurchsichtigen dunkeln Körpers eindringen; doch das ist nicht der Fall, erst wenn das Auge und das Bild mit einander in Contact kommen, sieht man. Dazu ist nötig, dass Licht vom Auge komme. Weil das Licht nicht vom Innern einer Mauer kommt,

*) Wohl zu unterscheiden von dem himmlischen Auge.

kann man nicht sehen, was drinnen ist. Von einigen Substanzen, wie Krystall und Edelstein, strahlt Licht aus, so dass man sehen kann, was in ihnen ist.*) Wenn ein Gegenstand gesehen wird, geschieht es nicht allein durch das Auge und ebenso wenig allein durch den Verstand. Das, was sieht, ist eigentlich das Sehvermögen, obgleich wir im alltäglichen Leben sagen, dass das Auge sieht. Alle übrigen Nummern bilden ein Register von guten oder heiligen, schlechten oder sündhaften und gleichgiltigen Gedanken, Gesinnungen und Begriffen (351) (*citta's*). Das gute, heilige, sündlose Denken (*kuçala-vijñâna*) enthält 21 Arten von guten Gedanken, die auf eine der höheren Sphären oder eine überirdische, geistige Sphäre gerichtet sind und danach eingeteilt werden, sowie nach den verschiedenen Umständen, womit die frommen Gedanken verbunden sind. Nach dieser Einteilung beziehen sich acht Begriffe auf das Luftgebiet der Wünsche (*kâmâvacara*), fünf auf das der Formen (*rûpâvacara*), vier auf das formenlose (*arûpâvacara*), und vier auf das noch höhere überirdische und rein geistige, d. h. eingebildete Gebiet (*lokottara*). Die Art und Bedeutung dieser ethisch-mystischen Begriffe kann nicht besser ans Licht gestellt werden, als dadurch, dass wir ein Citat aus einer heiligen Pâlischrift**) folgen lassen.

---

*) So Hardy, *Manual* p 419. Es fragt sich, ob die Stelle genau übersetzt ist. Der Commentator zum Nyâya-Sûtra III. 1, 38 stellt die Sache so dar, dass Glas, dünne Glimmerblättchen und Krystall das Licht durchlassen, nicht verhindern, wie z. B. eine Mauer. Etwas vorher hat er gesagt, dass die Wahrnehmung zustande kommt infolge einer Verbindung zwischen dem Gesichtsstrahl und dem Gegenstande, und dass dieser Strahl etwas, was durch eine Mauer, einen Schirm etc. etc. verdeckt ist, nicht deutlich machen kann.

**) Mitgeteilt im Pali. Dict. p 577 von Childers, der ausdrücklich hervorhebt, dass das Stück eine gute Probe

„Das auf das Luftgebiet der Wünsche gerichtete Denken ist achtfältig, da man es einteilen kann, je nachdem es in Verbindung steht mit Freudigkeit, Gleichgültigkeit, Wissen und Antrieb, nämlich: in Denken begleitet von Freudigkeit und verbunden mit Wissen, und zwar entweder spontan oder künstlich entstanden und ebenso nicht verbunden mit Wissen; und Denken begleitet von Gleichgültigkeit und verbunden mit Wissen und zwar spontan oder nicht spontan; und ebenso nicht verbunden mit Wissen. Denn wenn jemand Almosen gibt und andere gute Werke thut, nicht gleichgültig oder von einem anderen angetrieben, sondern freudig, um den Empfänger der Gabe zu erfreuen, dann hat er einen spontanen Gedanken, begleitet von Freudigkeit und verbunden mit Wissen. Dagegen, wenn jemand in der angegebenen Weise freudig, aus Gewohnheit der Freigebigkeit oder aus einem anderen Grunde, obschon mit wahrhaft guter Einsicht und innigem Glauben, aber gleichgültig oder von einem anderen angetrieben, handelt, dann wird derselbe Gedanke bei ihm „künstlich" genannt. Ferner, wenn junge Mönche durch das ihnen von ihren Verwandten gegebene gute Beispiel (352) mit Freudigkeit, doch aber unbedacht, weggeben, was sie gerade in Händen haben, oder fromme Verehrung beweisen, dann entsteht der dritte Gedanke. Und wenn sie dasselbe thun, weil sie von ihren Verwandten angetrieben werden, zu schenken oder fromme Verehrung zu beweisen, dann hat der vierte Gedanke statt. Endlich, wenn jemand in den anderen vier möglichen Fällen

---

von der praktischen Anwendung der buddhistischen Metaphysik und „von dem Leben ist, welches die heiligen Schriften, die man oberflächlich für Listen trockener termini technici würde halten können, durchdringt". Es ist sicherlich wahr, dass gerade in den Einzelheiten, in der Art und Weise, wie jeder Artikel ausgearbeitet ist, das Bedeutende steckt.

ohne Freudigkeit zu Werke geht, welchem Grunde auch immer der Mangel an Freudigkeit zuzuschreiben sei, dann entstehen die vier Gedanken, begleitet von Gleichgültigkeit. Und also ist das auf das Luftgebiet der Wünsche gerichtete reine und heilige Denken achtfältig.“

Es gibt zwölf sündhafte Gedanken, von denen acht von Eigennutz, zwei von Zorn, zwei von Verblendung begleitet sind.

Noch grösser ist die Anzahl der gleichgültigen Gedanken oder Gesinnungen, die weder gut noch böse sind. Sieben Arten derselben führen zu schlimmen Folgen, acht zu guten, acht zu dem Luftgebiet der Wünsche unter bestimmten Umständen, fünf zu dem der Formen, vier zu dem Formlosen, vier zu dem Ueberirdischen oder rein Geistigen. Endlich gibt es eine Anzahl von gleichgültigen Gedanken, welche zu Handlungen führen, die jenachdem Geburt in den verschiedenen ätherischen Regionen zur Folge haben.

Bei den Nördlichen umfasst diese Hauptgruppe den Verstand, den einige mit Geist, Seele oder Selbstbewusstsein (*âtman*) identificiren, ferner die Thätigkeit des selbstbewussten Verstandes oder des Denkprocesses, den Strom von Gedanken und Gesinnungen. Die ganze Gruppe wird von ihnen zusammengefasst unter dem Namen *citta*, Intelligenz, Geist, Selbstbewusstsein oder auch *âtman*, während die vier übrigen Gruppen *caitta*, d. h. intellectuell, geistiger Natur und zum Geist gehörend genannt werden. Die ganze Zusammenstellung ist *âdhyâtmika*, psychisch oder vielmehr auf das Subject bezüglich, im Gegensatz zu *bhautika* materiell. Vom streng monistisch-buddhistischen Standpunkte aus betrachtet, ist die Seele, *âtman*, ein Ausdruck für die ganze Person, für alle seine körperlichen, geistigen und sittlichen Eigenschaften und Vermögen. Wenn wir dieses vor Augen halten, können wir die Lehre von den fünf Skandha's ebensogut

Psychologie (353) als Physiologie benennen. Nun ist der Buddhismus nicht einfach ein philosophisches System, sondern eine philosophische Kirchengemeinschaft; daher kommt es, dass die Psychologie, wie wir aus dem Vorhergehenden gesehen haben, in nicht geringem Masse eine sittliche und erbauliche Tendenz gegeben wird. Denkt man sich dieselbe weg, dann bleibt ein System übrig, das in keinem Falle Anspruch auf Idealismus machen kann im Gegensatz zu der Lehre von Name-und-Form, die ihren höchst idealistischen Ursprung nirgends verleugnet.

Wenn wir auch keinen inneren Zusammenhang zwischen der psychologischen und phänomenologischen Abteilung der Metaphysik entdecken können, so sind wir doch der Ansicht, dass beide von Anfang an einen Teil des kirchlichen Systems gebildet haben. Von letzterer, der Phänomenologie, kann man behaupten, dass sie älter ist als der Buddhismus, also von ihm übernommen wurde, und was letzteres betrifft, so berechtigt die Uebereinstimmung zwischen Nördlichen und Südlichen zu dem Schlusse, dass sie ebensowenig eine spätere Zuthat ist, als die anderen.

Es steht ausser Zweifel, dass beide Hauptstücke des Abhidharma fortwährend erweitert und vertieft worden sind, und dass die Gestalt, in der sie auf uns gekommen sind, in vieler Hinsicht Veränderungen erlitten hat; aber die Hauptzüge und die Terminologie müssen schon bei der Einrichtung der Brüderschaft bestanden haben.*)

*) Wir glauben die Richtigkeit der Ansicht von Wassiljew *Buddh.* p 91 dass die frühesten buddhistischen Werke nur roh in der Form gewesen sein können, weil sie nicht schriftlich abgefasst waren, in Zweifel ziehen zu müssen. Das Beispiel des Veda belehrt uns, dass der Gebrauch der Schrift nicht zur Hervorbringung und Ueberlieferung von formell ausgebildeten Geistesproducten nötig ist.

3) Persönlichkeit.

Der Inbegriff der fünf Skandha's bildet die Persönlichkeit.*) Empirisch gesprochen ist es die Persönlichkeit, aber idealistisch betrachtet sind die Verbindung der (354) Skandha's und die Person wiederum nicht dasselbe. Da alles Concrete sich unaufhaltsam verändert, nichts ausser den Elementen und abstracten Grundprincipien in zwei auf einander folgenden Zeitpunkten dasselbe bleibt, ist auch die Person nichts anderes, als eine Summe von auf einander folgenden, einander nicht gleichen Zuständen, zwischen denen keine andere Verbindung besteht, als dass sie auf einander folgen. Um eine Idee von der Art und Weise zu geben, wie diese Sätze bewiesen werden, wollen wir einen abgekürzten Auszug von einigen Seiten aus einer der berühmtesten Schriften der südlichen Buddhisten geben, die schon zu verschiedenen Malen im Vorausgehenden beiläufig citirt worden ist, und den Titel hat: „Die Fragen des Milinda".

Im Anfange des Gespräches zwischen dem griechischen König Milinda (Menander von Baktrien) und dem Kirchenvater Nâgasena**) fragt der erstere: „Wie ist dein Name, ehrwürdiger Herr?" Nâgasena antwortete: „„Ich heisse Nâgasena, so nennen mich meine Genossen, und diesen Namen haben mir meine Eltern gegeben, aber es ist nichts anderes als ein Name, ein Begriff, eine Benennung, eine Andeutung, ein conventioneller Ausdruck; eine Individualität***) ist

---

*) Dieselbe fällt zusammen mit *âtman*, obgleich dieses Wort im engeren Sinne bei den Nördlichen mit *citta* oder *vijñâna* identificirt wird, wie wir eben gesehen haben.

**) Mil. P. p 25.

***) *Puggala*, Sanskrit *pudgala*, ist bald ein Atom, eine Monade, ein Individuum, bald eine als Einheit gedachte, besondere Vereinigung von Atomen. In gewöhnlichem Sinne von Person, Individuum gebraucht Nâgasena das

darin nicht enthalten."" Der König bemerkt: „Wenn sich das so verhält, wer ist es denn, der dir Almosen u. s. w. gibt? wer verwendet sie? Wer hält die sittlichen Gebote? Wer verlegt sich auf Meditation? Wer realisirt die vier Grade der Heiligkeit, deren Genuss und das Nirvâṇa? Wer tötet? Wer stiehlt? Wer ist unzüchtig? Wer lügt? Wer trinkt geistige Getränke? Also gibt es kein Gut, kein Schlecht; besteht nicht derjenige, der gute oder böse Werke thut oder thun lässt, gibt es keine Vergeltung von Gut und Böse; wenn jemand dich tötet, begeht er keinen Mord. (355) Diejenigen, die dich unterrichtet haben, existiren nicht, deine Priesterweihe existirt nicht; wer ist dann Nâgasena? Sind die Haupthaare Nâgasena?" — „„Nein, König!"" — „Vielleicht die Hauthaare?" — „„Auch nicht."" — „Sind die Nägel, die Zähne, die Haut es?" — Die Antwort lautete verneinend. „Ist einer der fünf Skandha's Nâgasena? Sind sie alle fünf zusammen Nâgasena?"*) — „„Nein."" — „Ist etwas anderes als diese fünf Nâgasena? Dann sehe ich, so viel ich auch frage, Nâgasena nicht, dann ist Nâgasena nur ein Klang, es gibt keinen Nâgasena!"

Wort z. B. Mil. P. p 61. Der scharfsinnige Unterschied muss vielleicht darin gesucht werden, dass er hier das Bestehen von Person in dem Namen leugnet. Weniger scharfsinnig als bequem ist es in der Metaphysik, mit einem Worte mehr als eine Bedeutung zu verbinden, am liebsten ohne nähere Bestimmung, welche Bedeutung man in einem gegebenen Falle meint. Dann kann man besser mit den Worten spielen.

*) Das klingt, als ob man sagte, dass ein Ganzes nicht gleich der Summe der Teile sei, aber man darf nicht vergessen, dass die buddhistische Metaphysik rein idealistisch ist. Hierin zeichnet sich die Lehre der indischen Materialisten vorteilhaft durch Klarheit aus: „Die Seele (oder Persönlichkeit, *âtman*) ist nichts anderes, als ein durch Intelligenz unterschiedener Körper". Dabei berufen sie sich auf eine Aeusserung Yâjñavalkya's, die oben p 6 mitgeteilt ist.

Um die falschen Begriffe des Königs*) zu bekämpfen, richtet der Doktor Gegenfragen an ihn, etwa in der Manier des Sokrates.**) Er beginnt ungefähr so: „Bist du zu Fusse hierhin gekommen, König, oder in einem Wagen?“ — „„In einem Wagen.““ „Wenn das so ist, so sage mir, ist die Deichsel der Wagen?“ — „„Nein.““ „Ist die Axe es?“ — „„Nein.““ „Die Räder, der Kasten, das Joch, die Zügel, die Peitsche?“ — „„Nein.““ „Ist das alles zusammen der Wagen?“ — „„Auch nicht.““***) „Ist denn etwas anderes ausser diesem der Wagen?“ — „„Nein, ehrwürdiger Herr!““ — „Dann, König! sehe ich keinen Wagen; dann ist der Wagen nur ein Klang; es gibt keinen Wagen. Du, König! bist der mächtigste Fürst von ganz Jambudvîpa; welche Furcht bewegt dich dann, eine Unwahrheit zu sagen? Hört, ihr 500 Griechen und 80 000 Mönche, die ihr hier zugegen seid: (356) König Milinda gibt an, dass er in einem Wagen hierhin gekommen ist, doch wenn ich ihn bitte, zu erklären, was ein Wagen ist, dann gelingt es ihm nicht. Ist das gut zu nennen?“ —

Als der Kirchenvater so gesprochen hatte, riefen die 500 Griechen ihm zu und forderten den König

---

*) Dieselben haben, beiläufig bemerkt, merkwürdig viel Aehnlichkeit mit denen der ketzerischen indischen Logik, dem *Nyâya*.

**) Doch mit einer anderen Tendenz. Während Sokrates Antworten entlockt, um den Gefragten selbst die Lösung finden zu lassen, überhäuft Nâgasena den König mit Fragen, um seine Einwürfe, die er nicht entkräften kann, mit einem Wortschwall zu ersticken und die Aufmerksamkeit von dem fraglichen Punkte abzulenken.

***) Es ist sonderbar, dass Nâgasena die Aufzählung nicht weiter fortsetzt und nicht fragt, ob etwa die Pferde, der Wagenlenker, der König selbst und ferner alle möglichen Dinge, die nie jemand für Teile eines Wagens angesehen hat, ebensowenig wie die Zügel und die Peitsche, den Wagen ausmachen.

auf, ihm die Antwort nicht schuldig zu bleiben. Darauf erwiderte Milinda: „„Ich spreche keine Unwahrheit. Aus der Deichsel und aus der Axe und aus den übrigen Teilen entsteht das, was man einen „Wagen“ nennt, als ein blosser Name, ein Begriff, eine Benennung, eine Andeutung, ein conventioneller Ausdruck.““ — „Richtig, o König! und ebenso entsteht aus den Haupthaaren und aus den Hauthaaren und aus den übrigen Teilen das, was man „Nâgasena“ nennt, als ein blosser Name, ein Begriff, eine Benennung, eine Andeutung, ein conventioneller Ausdruck. Aber eigentlich ist darin keine Individualität zu erkennen.*) Und so hat der Herr auch selbst zu der Nonne Vajrâ gesprochen:

„Wie durch Einung der Teilstücke das Wort „Wagen“ erst entsteht,
So entsteht der Begriff „Wesen“ durch der Skandha Vorhandensein.“

Das dem Kirchenvater in den Mund gelegte Raisonnement scheint auf Folgendes hinauszukommen: Die sogenannte Individualität, sei es des Lebenden oder Leblosen, gibt es nicht; im eigentlichen Sinne besteht sie nur als Begriff, als Name, als Wort. Letzteres geht unmittelbar hervor aus dem citirten Verse, in dem ausdrücklich gelehrt wird, dass das Wort „Wagen“ aus der Vereinigung seiner Bestandteile entsteht; es wird aber nicht gesagt: „Dasjenige, was es auch immer sein möge, was wir mit dem Namen ‚Wagen‘ andeuten.“ Dem Nichtsein der Individualität steht die Anerkennung desjenigen, was wirklich ist, gegenüber; was der Verfasser der „Fragen“ unter dem Ausdrucke „es ist“ oder „es besteht“ verstanden haben will, lässt sich nicht überall so leicht

*) Der Gedanke, den Menschen mit einem Wagen zu vergleichen, ist dem uralten Vergleiche des Körpers mit einem Wagen und des Geistes als des Wagenlenkers nachgebildet.

eruiren. Auf die wichtige Frage des Königs*): „Giebt es einen Buddha?" (357) antwortet Nâgasena: „Ja, der Herr ist, er besteht". „Kann man", fährt der König fort, „angeben, wo der Buddha ist?" Die Antwort lautet verneinend, weil der Herr das definitive Nirvâṇa erreicht habe. Auf die Bitte Milinda's, ihm dies durch einen Vergleich klar zu machen, führt der Kirchenvater zur Erklärung an, dass man von der einmal erloschenen Flamme eines Feuers nicht angeben kann, wo sie ist, und ebensowenig, wo der Buddha ist. Aber man kann ihn nachweisen unter der Form des Dharma, denn der Dharma ist von dem Herrn verkündigt worden.

Um die wahre Bedeutung hiervon zu begreifen, muss man andere Stellen vergleichen, wo ganz deutlich erklärt wird, dass dieses oder jenes ist. So z. B. fragt der König an einer Stelle**): „Gibt es in der Welt sogenannte Gnomen?" Nâgasena antwortet: „Ja, König! Solche sind da."

Der Ausdruck ist in beiden Fällen genau derselbe. Ist also das Dasein des Buddha und der Gnomen auf gleiche Linie zu stellen? Es ist nicht der geringste Grund vorhanden, diese Frage verneinend zu beantworten. Was der Laie darunter sich denkt, können wir auf sich beruhen lassen. Für den buddhistischen Weisen bestehen die Buddha's und Gnomen in gleicher Weise als Begriff, d. h. als Phantasiegebilde. Der Ungläubige denkt über diesen Punkt beinahe ebenso wie die Heiligen, aber er würde sich etwas anders ausdrücken und sagen: der Buddha und die Gnomen sind mythische Wesen.

Im allgemeinen kann man annehmen, dass nur dasjenige ist oder besteht, was als *dhâtu*, d. h. Grundstoff und metaphysisch Grundprincip, Hauptbegriff an-

*) Mil. P. p 73.
**) Mil. P. p 27.

erkannt wird. So gibt es ein Element Erde, ein Element Feuer etc., und ebenso einen *dhâtu* Buddha, einen *dhâtu* Nirvaṇa etc. Es wäre vielleicht einfacher, zu sagen: „Alles was denkbar und undenkbar ist, wird dadurch zu etwas Bestehendem erhoben, dass wir es *dhâtu* nennen". Nur ein *dhâtu* ist bleibend und unvergänglich, alles Uebrige ist „momentan wie eine Wolke und die verschiedenen Zustände und Stimmungen".*) (358) Und wenn auf Alles, was sich unablässig verändert, ein Ausdruck wie daseiend oder bestehend angewandt wird, dann ist dieses nicht im eigentlichen metaphysischen Sinne aufzufassen.

---

4) Wiedergeburt.

Die Lehre von der Wiedergeburt**) ist durch die Buddhasöhne aus dem herrschenden Glauben herübergenommen worden. Sie steht nicht im Einklang mit der Lehre von den fünf Skandha's und hat demzufolge Veränderungen erleiden müssen. Um darzulegen, wie und in welchem Punkte diese angebracht sind, werden wir den Verfasser der „Fragen des Milinda"***) reden lassen. Im Verlaufe des Gespräches zwischen dem griechischen Könige und dem Doctor Nâgasena fragt ersterer: „Wer wird wiedergeboren (eigentlich: nimmt einen neuen Leib an)." Der Kirchenvater antwortet: „„Name-und-Form wird wiedergeboren"". — „Nimmt man gleiches ‚Name-und-Form' die man jetzt hat, wieder an?" — „Nein, König! Mit diesem ‚Name-und-Form' thut man gute oder böse Werke, und durch diese Werke (d. h. die Summe von Verdienst oder Schuld) nimmt man ein anderes

---

*) Sarvadarçana-Saṃgraha p 12.
**) Siehe p 9.
***) Mil. P. p 46.

‚Name-und-Form‘ an.““ — „Verehrter! wenn man nicht wieder dasselbe ‚Name-und-Form‘ annimmt, dann wird man ja erlöst sein von den bösen Werken.“ — Der Kirchenvater erwiderte: „„Das würde der Fall sein, wenn man nicht wiedergeboren würde; aber da man nun doch wiedergeboren wird, entgeht man nicht den Folgen der bösen Werke““. Milinda sagte: „Mache mir das durch ein Gleichnis klar“. Der Doctor sagte: „„Gesetzt den Fall, König! dass jemand eines anderen Aepfel*) stiehlt, und dass der Eigentümer der Aepfel den Thäter fasst und beim Könige des Diebstahls anklagt, dass dann der Schuldige anführt: ‚Majestät, ich habe seine Aepfel nicht weggenommen; die Aepfel, die er gepflanzt hat, sind nicht dieselben, die ich weggenommen habe; ich bin nicht strafbar‘. Nun, König! (359) verdient der Mann die Strafe oder nicht?““ — „Allerdings wird er strafbar sein.“ — „„Weshalb?““ — „Weil der Mann, was er auch sagen möge, so lange er die früheren Aepfel nicht wegdisputiren kann, wegen der späteren Strafe verdient“. — „„Ebenso, König! thut man mit dem gegenwärtigen ‚Name-und-Form‘ gute oder böse Werke und nimmt man dadurch ein anderes ‚Name-und-Form‘ an.““

Auf des Königs Bitte wird der fragliche Gegenstand noch näher durch andere Vergleiche beleuchtet; einer derselben ist einem Brandstiftungsfalle entlehnt. Jemand verursacht durch Unvorsichtigkeit Brand; seine brennende Lampe kommt in Berührung mit Heu; von dem Heu teilt sich die Flamme dem Hause mit und pflanzt sich nach anderen Häusern fort, so dass schliesslich das ganze Dorf abbrennt. Von den Dorfbewohnern zur Verantwortung gezogen, entschuldigt

*) Das Wort im Text bezeichnet botanisch „mango“, aber rhetorisch und ausserdem etymologisch ist es unser „Apfel“.

sich der Mann mit der Ausflucht, dass er das Dorf nicht in Brand gesteckt habe, weil das Feuer seiner Lampe nicht dasselbe ist wie dasjenige, wodurch das Dorf in Flammen aufgegangen ist. Die Sache wird vor den Richterstuhl des Königs gebracht, und die Frage ist nun, welcher der beiden Parteien der König Recht geben sollte. Milinda erklärt, dass seine Entscheidung zu Gunsten der Dorfbewohner ausfallen würde. „Weshalb?" fragt der Kirchenvater. „Weil der Mann sagen kann, was er will, das Feuer ist von seiner Lampe ausgegangen." — „Ebenso, König! ist ‚Name-und-Form' bis zum Tode etwas anderes, als das nächste ‚Name-und-Form' bei der Wiedergeburt. Aber das letztere stammt von dem ersteren ab, deshalb entgeht dasselbe nicht den Folgen (der bösen Werke)."

Das Endresultat, in anderen Worten ausgedrückt, ist folgendes: „Die Schuld, die jemand in seinem Leben auf sich ladet, bringt nach seinem Tode ein anderes Wesen hervor, welches die Schuld trägt, weil dieses andere Wesen das Product der Schuld des Gestorbenen ist". Aus dem Raisonnement folgt aber nur, dass eine strafbare Person strafbar ist, nicht, dass sie auch wirklich bestraft wird, was eben zu beweisen war.*) (360) Der Keim zu dem Raisonnement liegt in der von jedem zugegebenen Wahrheit,

---

*) Abgesehen von der ganzen Seelenwanderung, kann man sagen, dass der Zustand, in dem sich Jemand befindet, die Folge, das Product seiner früheren Handlungen ist, dass er also das Resultat, das Kind seiner eigenen Werke ist. Da das Resultat und der Verrichter der Handlungen in diesem Falle ein und dieselbe Person sind (in verschiedenen Lebensabschnitten), so kann in Wahrheit erklärt werden, dass niemand den Folgen seiner Handlungen entgeht. So ungefähr muss der Inhalt der Geheimlehre gewesen sein, aus der sich der Glaube an die Wiedergeburten entwickelte. Wir dürfen allerdings nicht behaupten, dass dies die unausgesprochene Ansicht Nâgasena's ist.

dass die Folgen von jemandes Thaten nach seinem Tode fortdauern. Goethe drückte den Gedanken in folgenden Worten aus:

„So wirkt mit Macht der edle Mann
Jahrhunderte auf seines Gleichen:
Denn was ein guter Mensch erreichen kann,
Ist nicht im engen Raum des Lebens zu erreichen.
Drum lebt er auch nach seinem Tode fort,
Und ist so wirksam als er lebte;
Die gute That, das schöne Wort,
Es strebt unsterblich, wie er sterblich strebte."

Gänzlich abweichend hiervon ist die buddhistische Vorstellung, welche der Schuld und dem Verdienste eine thätige Rolle zuspricht, und sehr verwandt, wenn nicht gar entlehnt, einer Theorie der streng vedischen Ritualisten, der Anhänger der sogenannten Pûrva-Mîmâṃsâ. Dieselben gehen aus von dem Satze, dass alle begehrenswerten Güter lediglich durch die richtige Darbringung der vedischen Opfer erlangt werden können. Als strenge Atheisten erklären sie, dass die vedischen Götter, denen die Opfer dargebracht werden, reine Namen seien*), die nur deshalb nötig sind, weil ein Opfer doch eine Adresse haben muss. Jede Opferhandlung, insofern sie richtig dargebracht ist, erschafft eine unsichtbare Kraft, die im Verlaufe der Zeit unfehlbar die gewünschte Frucht bringt; die Opferhandlung heisst *karma*, Werk. Dieses *karma* sichert bestimmte Folgen, ebenso wie das gute und böse *karma*, ohne zu fehlen, Wiedergeburt zur Folge hat. Die geheimnisvolle Kraft selbst heisst *adṛishṭam*, das Unsichtbare. Hiermit ist zu vergleichen, was Nâgasena

---

*) Die Umbildung der Lehre in theistischer Richtung, die wahrscheinlich dem Kumârila in dem 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zuzuschreiben ist, steht folglich in Widerspruch mit dem Grundgesetz der Mîmâṃsâ, den Aphorismen des Jaimini. Vgl. Padmapurâṇa, citirt im Commentar zu Sâṃkhya-pravacana p 6.

auf die Frage (361) Milinda's*), wo die Handlungen, Verdienst und Schuld eines Verstorbenen, bleiben, antwortet. „Sie werden ihm folgen wie ein unzertrennlicher Schatten“**), sagte der Doctor. „„Kann man““, fuhr der König fort, „„zeigen, wo diese Werke sind?““ — „Nein“, erhielt er zur Antwort, „ebensowenig wie man an Bäumen, die noch keine Frucht tragen, zeigen kann, wo die Früchte sitzen werden“. Im Widerspruch mit der vorgetragenen Theorie ist die Lehre, dass Buddha sich alles dessen erinnert, was er in den Zeiten seiner Bodhisattvaschaft erlebt hat. Von dem dogmatisch-kirchlichen Standpunkte aus wird man die Kluft zwischen der alten und neueren***) Theorie der Wiedergeburt dadurch verdecken können, dass man sagt, der Buddha erinnere sich nicht vermöge seiner Identität mit dem Bodhisattva früherer Zustände, sondern weil es zu seinen übermenschlichen Eigenschaften gehört, sowohl die Vergangenheit, als auch die Zukunft zu kennen. Dadurch wird man den Blick von der Kluft abwenden können, aber man kann sie nicht ausfüllen und nichts ist klarer, als dass die Lehre von der Wiedergeburt, wie sich dieselbe in den Bodhisattva-Legenden abspiegelt, eine ganz andere ist, als die später sanctionirte, wenn nicht für die einfältigen Laien, so doch für die irdischen Heiligen.

---

*) Mil. P. p 72.

**) Dieser Ausdruck kann ursprünglich ebensowenig etwas mit der Wiedergeburt zu thun haben, als die folgenden Worte in Smiles Plicht: „Was wir denken und thun, ist unwiderruflich; es übt seinen Einfluss aus, es bildet unsren Charakter, es pflanzt sich fort in die Zukunft. Die Vergangenheit ist immer mit uns“.

***) Oder vielleicht die esoterische und für das Publikum bestimmte.

5) Erlösung.

Der Herr ist wie alle früheren Buddha's in die Welt gekommen, um durch die Offenbarung des Gesetzes Götter und Menschen zu erlösen von allen Leiden, die in der Finsternis wurzeln.*) Diese Erlösung ist unter verschiedenen Namen als *nirvâṇa*, *nirvṛiti* etc. bekannt. Im mythologischen oder (362) kosmologischen Sinne gibt es dreierlei Nirvâṇa oder Erlöschen des Lichtes, zunächst der tägliche Untergang der Sonne im Westen, dann die Zeit der grössten Lichtschwächung am kürzesten Tage, endlich das Ende des Jahres, der letzte Abschied der Sonne am letzten Tage des Jahres. Diese drei kann man in den drei Ausdrücken *nirvâṇa*, *parinirvâṇa* und *mahâparinirvâṇa* finden. Das letzte ist nur anwendbar auf den einen Buddha, die beiden anderen auch auf die himmlischen Seher, die heiligen Arhat's oder Sterne. Kurzweg wird sowohl der kosmische, als der heliakische Untergang durch das einfache *nirvâṇa* angedeutet. Dieses himmlische Nirvâṇa wird nicht direct und unzweideutig erklärt, aber doch deutlich genug in der Legende beschrieben.

Als metaphysischer Begriff ist das Nirvâṇa nicht specifisch buddhistisch, sondern allgemein indisch; es besteht, um es so allgemein wie möglich auszudrücken, im Aufhören aller irdischen Leiden und unterscheidet sich seinem Wesen nach nicht von *moksha*, Befreiung, *çânti*, Ruhe, und dergl.*) Nun gibt es zwei Arten

*) Der ältere heidnische Ausdruck desselben Gedankens ist der, dass der Erleuchter der Welt kommt, um das Heer der Geschöpfe von der Finsternis und ihren Ausgeburten zu erlösen.

**) Es gibt eine Anzahl synonymer Worte, so z. B. Caraka 4, 5: „Die (ewige) Ruhe wird auch mit dem synonymen Unsterblichkeit (d. h. ewiger Tod) Brahma (d. h. Unendlichkeit = das Nichts) und Nirvâṇa bezeichnet“. An derselben Stelle wird die Erlösung Befreiung von der

von Erlösten, erstens diejenigen, welche es schon in ihrem Leben so weit in der Erkenntnis gebracht haben, dass sie gleichsam lebend tot sind, und zweitens diejenigen, die mit dem Tode, wenn alle Bande des Körpers gelöst werden, auch alle Irrtümer und Sünden ablegen. Die erste Erlösung wird gewöhnlich *jîvanmukti* genannt, die letzte und eigentliche einfach *mukti*, *moksha*. Ebenso unterscheiden auch die Buddhisten ein relatives Nirvâṇa, das man schon im Leben erreichen kann (*upadhiçesha* Pâli *upâdisesa*), und ein definitives oder endgültiges Nirvâṇa.

Letzteres kann nur bei jemandes Tode stattfinden. Da der Tod in der Vernichtung des Organismus und des Individuums, oder vielmehr (363) Scheinindividuums, besteht, geht die Erlösung mit vollkommener Vernichtung Hand in Hand, aber metaphysisch gesprochen ist Nirvâṇa dennoch ein anderer Begriff als Tod, weil jeder Tod Vernichtung zur Folge hat. Wenn nun Nirvâṇa und Vernichtung genau dasselbe bedeuten, würde jedes Individuum oder Scheinindividuum, sei es noch so sündhaft und unwissend, bei seinem Tode der Erlösung teilhaftig werden; alles Erhabene, Erbauliche, Wertvolle und Sittliche des Begriffes Nirvâṇa würde dadurch verloren gehen.

Es ist leicht zu verstehen, dass ein solches geheiligtes Wort nicht auf alle Buddhisten denselben Eindruck machen wird; es wird bei den einen mehr auf das Gemüt, bei den anderen mehr auf den Verstand wirken. Man kann jedoch das Unbestimmte

---

Wiedergeburt genannt; auch dies ist vollkommen anwendbar auf das buddhistische Nirvâṇa. Der gewöhnliche Ausdruck bei den Anhängern des Nyâya (Logik) ist *apavarga*, Schluss, Schlussact. Im Yoga ist der übliche terminus technicus *kaivalya*, gänzliche Scheidung, wobei der Organismus getrennt wird von einer hypothetischen Kraft — Seele oder Persönlichkeit (*âtman*, *purusha*) genannt — welche die Einheit des Organismus aufrecht erhält. Bei den çivaïtischen Mönchen heisst dieselbe *duḥkhânta*, Ende der Leiden und Nöte.

der Auffassung genau wiedergeben, wenn man es mit ewige Ruhe, selige Ruhe übersetzt. Das Nirvâṇa ist der ruhige Tod des Guten, nicht des Bösen, weil derselbe nicht ruhig sterben kann.*)

Wer spitzfindig sein will, kann behaupten, dass ewige Ruhe „noch nicht dasselbe ist wie Vernichtung"; es ist nicht unmöglich, dass dergleichen Spitzfindigkeiten im Schosse der Kirche dann und wann verkündet worden sind. Wir finden wenigstens in den Fragen des Milinda eine merkwürdige Stelle**) über Fragen, die zur Zeit aufgeworfen sein müssen. Als solche werden aufgeführt: „Ist die Welt ewig? Ist die Welt nicht ewig? Ist die Welt endlich? Ist die Welt unendlich? Ist die Welt sowohl endlich als unendlich? Ist die Welt weder endlich noch unendlich? Existirt der Tathâgata nach dem Tode? Existirt der Tathâgata nicht nach dem Tode? Existirt er und existirt er nicht nach dem Tode? Existirt er nicht und existirt er dennoch nach dem Tode?" Als diese Fragen einmal aufgeworfen wurden, weigerte sich der Herr, sie zu beantworten. Als Grund, weshalb die Fragen unbeantwortet gelassen wurden, wird angegeben, dass es keinen Grund oder Motiv gäbe, dieselben aufzuklären. Die negative Entscheidung des Buddha stimmt auffällig zu der anderer Weisen, welche (364) erklären, dass das Fortbestehen oder Nichtfortbestehen des Menschen nach dem Tode zu denjenigen Fragen gehört, welche selbst die grössten Weisen nicht ergründen. Die dem Herrn zugeschriebene Vorsicht ist also eine Nachahmung dessen, was andere Inder gesagt haben, oder eine Massregel zur Bewahrung der Eintracht unter den Brüdern.***)

---

*) Dies ist ein weit verbreiteter Volksglaube: in der Predigt p 261 wird er dem Herrn in den Mund gelegt.

**) Mil. P. p 145.

***) Sie steht ausserdem in vollkommenem Widerspruch

Welchen Spielraum man auch den individuellen Ansichten der indischen Philosophen zugestehen will, in der strengen, orthodoxen Auffassung ist bei allen buddhistischen und anderen die Erlösung, gleichgültig mit welchem Worte dies angedeutet wird, ein Zustand vollständiger Bewusstlosigkeit; selbst im Yoga, der, so weit er streng dualistisch ist, dem buddhistischen Systeme fern steht und die Ewigkeit der vom Stoff getrennten Seele behandelt, besteht die Erlösung in der Rückkehr der Seele zu ihrem natürlichen Zustande, der Bewusstlosigkeit: das Bewusstsein besteht als Kraft fort, ist aber nicht wirksam, besteht also thatsächlich nicht.*) Sonst wird gesagt, Erlösung ist vollständige Bewusstlosigkeit.**) Das buddhistische Nirvâṇa unterscheidet sich hiervon nicht. Statt in dem genannten Dogma etwas specifisch Buddhistisches zu sehen, würde man fragen können, ob das Dogma***) in das ganze System passt. In Verbindung mit der Theorie der fünf Skandha's betrachtet, kann Nirvâṇa nur ein anderer Name für Tod sein; sowohl der Böse als der Gute erlangt es. Schon in vorbuddhistischer Zeit finden wir die Aeusserung, dass der Geist beim Tode von allen Uebeln erlöst wird†), ohne (365) dass ein

mit dem, was der Buddha verkündigt hat im Brahmajâlasutta, citirt bei Rhys Davids *Buddhism* p 98.

*) Yoga-Sûtra 4, 34. Auch für den Anhänger des Yoga ist es das höchste Streben, den bestehenden Zustand, d. h. die Verbindung von Stoff und Seele aufzuheben und das Ziel dadurch zu erreichen, dass man sich von dem Gedanken durchdringen lässt, dass der veränderliche unreine Stoff und die unveränderliche reine Seele vollständig zu trennen sind. Yoga-Sûtra 3, 49. Unter Seele versteht der Yogin eine Licht und Bewusstsein gebende Kraft, die an sich unbewusst ist, die Kraft, welche die Einheit des Organismus aufrecht erhält.

**) Caraka 4, 1.

***) Wegen weiterer Details verweisen wir auf Childers vortreffliche Auseinandersetzung in seinem Pali Dict. p 268 ffg.

†) Das sagte auch Yâjñavalkya, siehe oben p 7.

Unterschied zwischen Guten und Bösen, Weisen oder Thoren gemacht wird. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass schon von Anfang an der metaphysische Begriff sich für den Eingeweihten deckte mit dem Tode sans phrase und bildlich mit dem Lebendtot-sein des ruhigen unerschütterlichen Weisen, dass aber der Begriff in einen metaphysischen Nebel gehüllt ist, wegen des sittlichen Einflusses, den er ausüben sollte. Ausserdem spielt das Wort eine so grosse Rolle in der Legende, dass es besonders eindringlich klingen musste und schon deshalb verdiente, in Ehren gehalten zu werden. Unter solchen Umständen kann es nicht verwundern, dass die Doctoren und Heiligen der Kirche in salbungsvollem Tone über das Nirvâṇa zu sprechen pflegen und sich bestrebt haben, es in einen geheimnisvollen Schleier zu hüllen. Da man nichts dabei argwöhnte, konnte man leicht glauben, dass hinter dieser seligen Ruhe wunders wie viel stecke, aber wenn man genau zusieht, findet man dass es nichts ist. Einige Beispiele mögen zur Beleuchtung dienen.

In einem seiner Gespräche*) mit Nâgasena fragt der König Milinda: „Werden alle des Nirvâṇa teilhaftig?" Die Antwort lautet: „„Nein, König! nicht alle werden des Nirvâṇa teilhaftig, doch derjenige, der gut begabt, alles was man kennen lernen muss, kennen lernt, alles was man erfahren muss, erfährt, alles was man unterlassen muss, unterlässt, alles was man ausbilden muss, ausbildet, alles was man verwirklichen muss, verwirklicht: der wird des Nirvâṇa teilhaftig."" Und der König sagte: „Du bist weise, Nâgasena!"

Man sieht, dass die Worte des Kirchenvaters, wie sehr sie auch berechnet waren, den Eindruck hervorzurufen, als ob nur die Frommen die selige Ruhe

---

*) Mil. P. p 69.

gewönnen, eigentlich nichts anderes sagen, als dass jeder zu seiner Zeit stirbt und alsdann alles durchgemacht hat, was er zu erleben hatte.

6) Streben nach Erlösung.

In der älteren Zeit war das Streben nach Befreiung, wie wir aus den Upanishad's und einzelnen Abschnitten von Manu's Gesetzbuch sehen können, noch mehr eine Sache des Gemütes, als des Verstandes. Sich zu erheben über die Eitelkeiten und Leiden dieser Welt, sich loszumachen von unreinen Trieben und Leidenschaften, bei dem unruhigen Wechsel der Erscheinungen nach dem Bleibenden und Unvergänglichen zu suchen, das Unwesentliche trennen zu lernen von dem Wesentlichen, ewig Wahren und in der Betrachtung desselben Trost und Seligkeit zu suchen: das war das Ziel des nach Weisheit strebenden Menschen, des Philosophen. Allmählich nahm das Streben eine scholastische Färbung an: Die geistige Uebung, Anstrengung (*yoga*) wurde immer mehr methodisch geregelt; es entstand ein System des *yoga*, eine vollständige Kunst, selig zu werden*), welche demjenigen, der sie fachmässig ausübte, die Erreichung des höchsten Gutes unfehlbar zusicherte und ihm überdies den Besitz einiger nicht zu verachtenden Fähigkeiten verbürgte, welche dem Weisen während seines irdischen Wandels zustatten kommen konnten, z. B. Zaubermacht. Mit dem System ist eine eigenartige Mystik verbunden, die man als eine platte, prosaische Vergeistigung und Versittlichung der alten dichterischen Mythen charakterisiren kann.

Auf derselben Höhe, auf der wir die Methode,

*) Da *yoga* auch Uebung bedeutet, wie das griechische *ἄσκησις*, ist ein *yogin* auch wörtlich ein Asket.

selig zu werden, im Yoga*) antreffen, steht sie auch im Buddhismus. Beide Systeme sind nicht nur gleich scholastisch, sondern haben auch beinahe denselben Inhalt, dieselben Hauptlehren und grösstenteils dieselbe Terminologie.**)

(367) Alle indischen philosophischen Schulen gehen von dem wirklich erhabenen Grundprincipe aus, dass man durch die Erkenntnis der höchsten Wahrheit das höchste Gut erreichen kann; die höchste Erkenntnis kann uns nur die Philosophie verschaffen. Die Aufgabe des Philosophen ist, unermüdlich, ernst und selbständig nachzudenken über das Wesen der Dinge. Selbständige Forschung schliesst nicht aus, dass man von den von früheren Generationen entdeckten und für richtig befundenen Principien Gebrauch macht; und es ist selbst nicht im Widerspruch mit freier Forschung, dass jemand bei seinen Speculationen diese oder jene Theorie zur Richtschnur nimmt. Jede Schule hat denn auch ihre Theorie, aber die Philosophie der Yogin's und Buddhisten ist mehr als eine Theorie, eine Kunde: sie ist eine Kunst, und diejenigen, die sich gehörig darauf verlegen, werden Virtuosen in der Profession des Heiligwerdens; eine Kunst, welche theoretische und praktische Kenntnis

---

*) Ein Compendium dieses Systems, welches den Titel führt: „Unterweisung im Yoga", rührt von Patañjali her, der gegen 150 v. Chr. lebte. Er ist auch der Verfasser von mehr dialectischen als sprachkundigen, weitschweifigen Betrachtungen über die Grammatik Pâṇini's. Aus der sehr ausgebildeten Terminologie geht zur Genüge hervor, dass das System älter ist, als das Compendium; die meisten Termini kommen nämlich schon im Manu vor.

**) Selbst wo Abweichungen vorkommen, sind sie unbedeutend; so sagen die Buddhisten lieber *yogâvacara* (z. B. Mil. P. p 33) als *yogin*. Die vier Stufen der Heiligkeit werden mit verschiedenen Worten in beiden Systemen bezeichnet, aber die Stufen selbst unterscheiden sich sonst in nichts, weder in ihrer Zahl, noch in ihrem Wesen.

voraussetzt, wie die Heilkunst. Dass die vier Hauptwahrheiten, die der Buddha beim Baume der Erkenntnis entdeckte, der Heilkunst entlehnt sind, haben wir schon gesehen; im Yoga wird die Uebereinstimmung zwischen körperlicher und geistiger Heilkunst womöglich noch deutlicher erklärt. Man vergleiche folgende Aeusserung eines Yogin's *): „Der Keim, aus dem alle diese (geistigen) Leiden entstehen, ist die Unwissenheit, während richtige Erkenntnis sie ausrottet. Wie die Heilkunde vier Hauptgegenstände enthält: Die Krankheit, die Ursache der Krankheit, die Heilung und das Heilmittel, so ist auch dieses System (der Yoga) in vier Hauptabschnitte eingeteilt, nämlich: der Saṃsâra **), die Ursache der Saṃsâra, die Erlösung und die Erlösungsmittel."***)

Obschon nur richtige Erkenntnis und nichts anderes den Menschen befreien kann, so verschmäht die indische Philosophie doch nicht das Bündnis mit der Religion und Moral; denn diese wirken läuternd und **(368)** erhebend auf das Gemüt und gewinnen dadurch an Wert. Wer das verhältnismässig leichte Joch derselben nicht tragen kann, wird noch weniger zu der viel grösseren Anstrengung, welche die Philosophie verlangt, imstande sein.

Da weder Religion noch Tugend etwas höheres als Glück verleihen können, jetzt und hernach, und da der Weise jede Art von Glück verschmäht, weil es stets mit schlimmen Folgen erkauft werden muss, so muss doch beiden als Vorbereitung zu etwas Besserem

---

*) Anmerkung zu Yoga-Sûtra 2, 15.

**) D. h. der Strudel des Lebens, und noch einfacher: die rollende Zeit, *saeculum*, Welt. Dem saṃsâra entfliehen deckt sich mit unserem Ausdruck: der Zeit entfliehen, d. h. sterben. Nach der populären und späteren Auffassung: der Wiedergeburt unterworfen sein.

***) Auch in dem medicinischen Werke Caraka 4, 1 wird gesagt, „das, was die Erlösung bewirkt, ist der *yoga* (ernste Anstrengung, Studium der Philosophie)".

Wert beigelegt werden. Darum soll der Philosoph damit beginnen, fromm und tugendhaft zu sein. Ein vollständiger theoretisch-praktischer Cursus des Heiligwerdens, wie der Yoga und der Buddhismus ihn besitzen, enthält denn auch die Sittenlehre; da dieselbe aber nicht ausschliesslich für die Philosophen bestimmt ist, sondern auch für das Allgemeine, werden wir sie später besonders behandeln und uns zunächst weiter mit der buddhistischen Meditation und ihren Hülfsmitteln beschäftigen.

---

7) Meditation und ihre Hilfsmittel.

Was bei der Meditation an erster Stelle verlangt wird, ist ungeteilte geistige Aufmerksamkeit. Mit Rücksicht auf das unbeständige Wesen des Menschen ist es von äusserster Wichtigkeit, nichts zu versäumen, was dazu dienen kann, die ruhige Meditation zu fördern, und alles zu vermeiden, was die Aufmerksamkeit ablenken kann. Die Mittel, deren sich die buddhistischen Denker und Yogins bedienen, um sich den guten Erfolg ihrer Meditation zu sichern, sind zahlreich und mannigfaltig, wie aus dem folgenden hervorgehen wird. Wenn sich jemand der Meditation ergeben und die geistige Uebung beginnen will, muss er fortwährend an die Herrlichkeit der Buddha's, die Vortrefflichkeit der heiligen Schrift und die Vorzüge der Kirche denken; die Vorbereitung, die der Yoga verlangt, stimmt im Wesen der Sache hiermit überein; sie besteht in Enthaltsamkeit oder Eingezogenheit, Studium und Hingabe an Gottes Wille.*) Diese

*) Gewöhnlich wird unter dem gebrauchten Worte *îçvarapraṇidhâna* verstanden, dass man Gott die Ehre von dem gibt, was man thut, und auf jede Hoffnung auf Belohnung verzichtet; denn das Gute muss man nicht des Lohnes wegen thun, sondern weil es gut ist. Diese Auf-

werden empfohlen, weil sie die Aufmerksamkeit (369) fördern, und die angeborenen Mängel des Geistes, die unvernünftigen Instincte, *kleça's*, auf ein Minimum reduciren. Um den Geist zu läutern und zu der erforderlichen Ruhe zu stimmen, muss der Yogin die Gefühle von Freundschaft oder Wohlwollen, Mitleid, Sympathie oder freudige Teilnahme und Gleichmut oder Gleichgültigkeit gegen das Unheilige erwecken, nähren, ausbilden.*) Ebendieselben vier Gefühle sind es, die der philosophische Sohn des Buddha zu entwickeln strebt. Auch er nennt sie *bhâvanâ's*, oder auch *appamaññâ's*.**) Zuweilen wird als fünfte *bhâvanâ* angesehen die *açubha-bhâvanâ*, die Betrachtung des Unreinen und Ekelhaften des Körpers, doch hier wird *bhâvanâ* in einem anderen Sinne gebraucht als oben. Es ist daher besser, von *açubha-sañjñâ*, dem Begriffe vom Unreinen und Ekelhaften, zu sprechen, wie die Nördlichen und Südlichen zu thun pflegen.***) Es ist der Gedanke, von dem Prinz Siddhârtha so durchdrungen war in jener denkwürdigen Nacht, als er sah, wie die verlockende Schönheit der Frauen durch den Schlaf in Widerlichkeit verwandelt war.†)

---

fassung, obwohl alt, ist sicher nicht die älteste. Sowohl der Ausdruck selbst, als das zur Erklärung gebrauchte *arpaṇa* beweist, dass *praṇidhâna*, d. h. das Anlegen, „Andacht" bedeutet. *praṇidhâna, arpaṇa* und *samâdhi* sind einfach Synonyme und bedeuten häufig „stilles Gebet".

*) Der terminus technicus ist *bhâvanâ*, von *bhâvayati*, nähren, beleben, gedeihen machen, ausbilden, befördern (*fovere* und *favere*). Es bedeutet auch: ins Werden rufen, vor den Geist führen, vorstellen, sich überzeugen. Diese Bedeutungen werden fortwährend mit einander verwechselt.

**) Die Etymologie dieses Wortes ist ungewiss; vielleicht ist es eine Mâgadhîform für *âtmamânya*, innerlich zu beachten; *mânya* und *bhâvanîya* werden häufig synonym gebraucht.

***) Bei den Südlichen gilt sie auch als *karmasthâna*, worüber gleich mehr.

†) Lalitav. p 254.

Obschon die Ueberzeugung von der Unreinheit des Körpers ein nicht minder kräftiges Mittel ist, um die Meditation in die richtige Bahn zu lenken, ist sie doch anderer Art als die Erweckung von Wohlwollen etc. Man kann selbst behaupten, dass ihr eine andere Weltanschauung zu Grunde liegt. Wie es auch sei, die Buddhisten trennen die vier ersten *bhâvanâ's* von der fünften (370) auch dadurch, dass sie die ersten zusammenfassen unter dem Namen von *brahmavihâra*, d. h. Wandel in Brahma, frommer geistlicher Wandel oder Wandel der Brahmanen.*)

Die beständige Betrachtung der Unreinheiten und Gebrechen des Fleisches kann den Denker nur bestärken in der Ansicht von der Vergänglichkeit, Wertlosigkeit und Unwesentlichkeit aller Dinge, und der vollkommene Ekel vor dem Körper wird in ihm den feurigen Wunsch erwecken, sich von den Banden frei zu machen, die ihn an das Dasein fesseln. Die Geringschätzung des Vergänglichen ist ein allgemeiner Zug aller indischen philosophischen Systeme, ausgenommen der Lokâyatika's oder Epikuräer. Für denjenigen, der das Wahre vom Falschen zu unterscheiden weiss, sagt der Yogin**): „Ist alles nur erbärmlich". Denn selbst das zeitliche Vergnügen hat üble Folgen, weil es den Durst nach Genuss vermehrt, statt ihn zu löschen. Dass der gewöhnliche Mann das nicht einsieht und Genüssen nachjagt, ist eine Folge der Unwissenheit. Dieselbe ist der erste der fünf *kleça's****) und der fruchtbare Boden, auf dem die vier übrigen

---

*) Nach der überlieferten Erklärung: Wandel der Besten oder der Ârya's; bei Hardy *Eastern monachism*. p 249 findet man die einigermassen thörichte Erklärung, die ihm sicher die Ceilonesen gegeben haben, dass die vier Punkte des brahmavihâra von Brahma ausgeübt werden; also nicht von den Philosophen?

**) Yoga-Sûtra 2, 15.

***) Yoga-Sûtra 2, 3—9.

gedeihen: Individualität*), (leidenschaftliche) Neigung, Hass und Lebensinstinct.**)

Hiermit stimmen die fünf buddhistischen *kleça's*, Unwissenheit oder Thorheit, Einbildung, Begehrlichkeit, Hass und Wissensdünkel oder Ketzerei, ziemlich gut überein. Zuweilen werden zehn aufgeführt, nämlich die vorigen und Zweifelsucht, Trägheit, Aufgeblasenheit, Schamlosigkeit und Unverschämtheit.***) (371) Im allgemeinen haben die *kleça's* bei den Buddhisten mehr den Charakter von sündhaften Neigungen und verkehrten Charakterzügen angenommen, die keineswegs allen Menschen eigen zu sein brauchen, während die *kleça's* des Yoga Aeusserungen des allen Menschen gemeinschaftlichen unvernünftigen Triebes sind. Jedoch ist der Uebergang der Begriffe ganz unmerklich, und im Yoga selbst wird gelehrt, dass die Neigung zu Handlungen†) in den *kleça's* wurzelt und dass dieselben daher, nachdem sie durch die nötige Vorbereitung auf ein Minimum reducirt worden sind, weiter durch Nachdenken bekämpft werden müssen. So lange die Wurzel nicht ausgerodet ist, wird der Baum, womit der Trieb zu handeln zu vergleichen ist, Frucht tragen, und die Frucht ist mit einem Worte

---

*) Metaphysisch Verwechselung des Ich, welches eine Verbindung des Stoffes und der ihn belebenden Kraft ist, mit der belebenden Kraft (*âtman*) oder mit dem Begriff des Individuums (*purusha*). Siehe Note * p 465.

**) *abhiniveça*, erklärt als „Hängen am Leben"; eigentlich bedeutet *abhiniveça* „Vernarrtsein, Eigensinn". Im Lalitav. p 254 ist mit *kâyâbhiniveça* gemeint: „thörichtes Hängen am Körper".

***) Etwas abweichend im Lalitav. p 348 fg., wo genannt werden: Thorheit, leidenschaftliche Neigung, Hass, Begehrlichkeit, Zorn, Störrigkeit, Böswilligkeit, Feindschaft, Neid und Missgunst.

†) Yoga-Sûtra 2, 12. *karmâçaya* wird von den Auslegern weniger richtig mit Summe der guten oder bösen Werke" erklärt.

Fortdauer des Lebens, oder, populär ausgedrückt, das der-Wiedergeburt-unterworfen-bleiben.

Unwissenheit, die Quelle aller verhängnisvollen Irrtümer, besteht nach dem Yoga*) darin, dass wir das Unbeständige (*anitya*), Unreine (*açuci*), Unangenehme (*duḥkha*) und Unwesentliche (*anâtman*)**) für beständig, rein, angenehm und wesentlich halten. Dieselben vier Punkte liefern den Buddhasöhnen unerschöpflichen Stoff für erbauliche Betrachtung, welche sich zuweilen über das gewöhnliche Mass der scholastischen Beredsamkeit erheben. Als Probe wollen wir das Beste, was wir von dieser Art kennen, mitteilen.

„Unser ernstes Streben muss darauf gerichtet sein", sagt ein buddhistischer Schriftsteller***), „dass wir den Begriff der Unbeständigkeit (*anitya*) aller Dinge erfassen, so dass wir gefeit bleiben gegen die trügerischen Eindrücke, welche uns zu häufig den Wahn beibringen, dass Veränderlichkeit und Wechsel nicht für alle Wesen gelten.†) (372)

„Um diesen gefährlichen Irrtum zu zerstören, müssen wir untersuchen, wie alle Dinge entstehen, um alsbald wieder zu vergehen, und darum immer den Tod vor Augen behalten; wir wollen daher die Kürze und Eitelkeit unseres Daseins bedenken und wir werden schnell die Ueberzeugung erlangen, dass

---

*) Yoga-Sûtra 2, 5.

**) Eigentlich ist *anâtman* „etwas anderes als der âtman"; was der Yogin unter *âtman* versteht, ist oben schon gesagt worden.

***) Der Verfasser der von Bigandet übersetzten Lebensbeschreibung, die ursprünglich siamesisch geschrieben, später in das Barmanische übersetzt ist; unser Citat ist mit Abkürzungen aus Bigandet II, 234 genommen.

†) In der Anmerkung zu Yoga-Sûtra 2, 5 findet man, dass es ein Irrtum ist, wenn man der festen Erde, dem festen Himmel mit Mond und Sternen, den unsterblichen Göttern Beständigkeit zuschreibt. Derselbe Gedanke findet sich in Yâjñavalkya's Gesetzbuch III, 8 fg.

die Gestalt des Körpers den Wogen des Meeres gleicht, die sich für einen Augenblick erheben und eben so rasch verschwinden; dass die Empfindung entsteht, wie der Schaum, welcher von den aufeinander stossenden Wogen spritzt; dass der Gedanke eben so schnell vorübergeht, wie der Blitz; dass die Vorstellung aller inneren Kraft bar ist, wie der Stamm der Banane, und dass die Wahrnehmung der Gegenstände vermittelst unserer Sinneswerkzeuge nicht mehr Vertrauen verdient, als die Worte eines Quacksalbers. Lasst uns in gleicher Weise philosophiren über die rasche Vergänglichkeit aller Wesen in dieser Welt. Dann werden wir wohl zu dem Schlusse kommen, dass sie der Vergänglichkeit unterworfen sind und unaufhörlich schwanken, wie eine Planke, die auf den Wellen des Meeres dahintreibt.

„Die gewöhnliche Abwechselung unserer Körperbewegungen trägt dazu bei, uns das zweite grosse Princip von dem Elende der Welt vergessen zu lassen. Aber in Wahrheit ist unser Körper einem Kranken gleich, der die fortwährende Sorge des Arztes erfordert. Wir müssen ihn nähren, waschen, kleiden, um ihn vor Hunger, Durst, Schmutz und Kälte zu bewahren. Was ist dies Alles anders, als ein trauriger Beweis dafür, dass wir dem Elend unterworfen sind? In dieser unglückseligen Welt gibt es nichts als Last und Verdruss.“ *)

Der Verfasser obiger erbaulichen Ueberlegung ergeht sich auch ausführlich über die körperlichen Gebrechen aller Geschöpfe und die Gefahren, die den Weisen umringen, so lange er genötigt ist, in Berührung mit der schön scheinenden Welt zu bleiben. Um uns dies noch klarer zu machen, bedient er sich eines Gleichnisses: „Jemand kommt

---

*) Hieraus geht hervor, was der Philosoph unter *duḥkha* versteht; es ist alles, was lästig ist.

müde und erschöpft in eine Höhle, wo er erquickende Ruhe zu finden denkt. Kaum hat er sich niedergelegt, um (373) einen süssen Schlaf zu geniessen, da bemerkt er plötzlich einen wütenden Tiger in seiner Nähe. Verschwunden ist jeder Gedanke an Ruhe, Schlaf und Zufriedenheit. Er ist nur erfüllt von der drohenden Gefahr, die ihm entgegenstarrt. So ist der Zustand eines Weisen, der unter den Menschen lebend sich verleiten lässt, sie mit einem wohlgefälligen Auge anzusehen. Aber wenn er so weit gekommen ist, dass er einen Ekel an allen veränderten Formen der Materie hat*), ist er zu vergleichen mit einem wählerischen Schwan, der alle schmutzigen Stellen vermeidet und sein Behagen nur im spiegelklaren Wasser eines schönen See's findet. „Der Weise, der allen Schmutz dieser elenden Welt verabscheut, findet sein Behagen allein an der Betrachtung der Wahrheit. Nicht befriedigt durch die Welt und was in ihr ist,

*) Hierfür kommt die Ueberlegung des Unreinen oder Ekelhaften (*açuci*, *açubha*) des Körpers zu statten. Als Beispiel des Irrtums, der im Unreinen etwas Reines und Verlockendes sieht, bemerkt der Commentator zu Yoga-Sûtra 2, 5, dass mancher, der eine Frauengestalt sieht, bei sich selbst denkt: „Wie lieblich ist dieses Mädchen, wie die Sichel des neuen Mondes, wie geschaffen aus Honig und Nektar, scheint sie aus dem Monde zum Vorschein gekommen zu sein, mit ihren lebhaften Augen erquickt sie gleichsam die Menschenkinder". Mit viel Behagen wird das Ekelhafte des Körpers in Lalitav. p 254 beschrieben und von der Frauenwelt wird dort unter anderem gesagt: „An so etwas finden sie Behagen, die Thoren, wie Unwissende an bemalten Geschirren, die inwendig voll von Unreinheit sind; daran ergötzen sie sich, die Thoren, wie Schweine am Koth; darauf fliegen sie zu, die Thoren, wie Motten in die Flamme einer Lampe, damit spielen sie, die Thoren, wie kleine Kinder mit ihrem eigenen Dreck. Von ihnen werden sie ausgeraubt, die Thoren, wie Karawanen von einer Schar Räuber". Wir werden später noch mehr Gelegenheit haben, zu bewundern, mit welcher Liebenswürdigkeit die Buddhasöhne über die Frauen sprechen.

bestrebt er sich eifrig, die geeignetsten Mittel zu finden, um sich loszumachen von der Welt, und die Bande, die ihn an sie knüpfen, zu zerreissen. Er ist wie ein Fisch, der in einem Netze gefangen ist, oder ein Frosch, den eine Schlange mit ihrem Rachen erfasst hat, oder ein Mann in einem Kerker, alle drei thun ihr Aeusserstes, um der Gefahr zu entgehen und ihre Freiheit wieder zu erlangen."

Das Thema von der Unbeständigkeit (*anitya*), dem Unglück (*duḥkha*), der Nichtigkeit (*anâtman*) aller Dinge wird in allen Variationen oft wiederholt. Hören wir, was der buddhistische Weise weiter über diese wichtigen Gegenstände zu sagen hat. „Lasst uns darüber nachdenken, dass es nichts Bleibendes und Dauerndes (374) unter dem Monde gibt. Wir besitzen alle Güter zu Lehen, wir sind in keinem Punkte Eigentümer von dem, was wir besitzen. Wir erwerben Güter, um sie bald wieder zu verlieren. Alles in der Natur ist dem Schmerz, Alter und Tod unterworfen; alles geht zu Ende, es sei durch sich selbst oder durch äussere Einwirkung. Werden wir je imstande sein, in dieser Welt etwas Dauerndes zu entdecken? Nein! wir verlassen einen Platz, um einen anderen einzunehmen, der bald wieder seinerseits verlassen wird. Niemand ist imstande, die zahllosen Wechsel, die unaufhörlich stattfinden, zusammenzuzählen. Was heute besteht, verschwindet morgen. In der That, die ganze Natur ist von Anfang bis zu Ende von dem Principe unaufhörlicher Aenderung durchdrungen."

„Leiden ist ein wesentlicher Bestandteil alles dessen, was da lebt. Blicke rund, wenn du kannst, über das ganze ausgedehnte Weltall und du wirst überall eine schwere Last von Leid und Kummer finden, so ermüdend und drückend, dass wir dieselbe mit genauer Not mit einem bestimmten Masse von Geduld tragen können; in jeder Richtung werden unsere Augen einer Anhäufung von Leid, Jammer und Kummer begegnen;

von allen Seiten sind wir umringt von Gefahren, Mühen und Unheil; nirgends ist eine bleibende Freude oder Ruhe zu entdecken; vergebens werden wir fragen nach Gesundheit und Glück; beides sind Dinge der Einbildung und nirgends anzutreffen."

„Wenn wir diese Welt aufmerksam in Erwägung ziehen, werden wir entdecken, dass nichts anderes darin ist, als ‚Name-und-Form' dass demzufolge alles, was besteht, etwas Eingebildetes ist. Hier müssen wir folgendermassen philosophiren: Was das Ich*) zu sein scheint, ist in Wirklichkeit weder ich noch von mir. Was mir ein anderer zu sein scheint, ist auch nicht das Ich noch von mir; auch die Sinneswerkzeuge sind weder das Ich noch von mir; es sind Gegenstände der Phantasie. Die Form ist keine Form, die einem lebenden Wesen zugeschriebenen Eigenschaften sind keine Eigenschaften, Wesen sind keine Wesen. Das Alles ist ein Aggregat (375) der vier Elemente und diese sind wiederum nur ‚Name-und-Form' und diese beiden bestehen nur in der Einbildung, nicht in der Wirklichkeit. Einem Wesen werden zwei Eigenschaften zugeschrieben, Gestalt und Bewusstsein, welche mehr Sein zu haben scheinen als andere Dinge; doch sie haben keine Wirklichkeit. Es liegt in ihrem Wesen, dass sie aller Wirklichkeit und Beständigkeit entblösst sind.**) Der Weise, der die Wahrheit hiervon ergründet hat, wendet sich von der Welt ab; er will nichts mit ihr zu thun haben, er hegt eine grosse Verachtung für sie und hat einen Ekel an ihr."

Die ernste Meditation über diese und ähnliche

---

*) *âtman*; wegen der verschiedenen Bedeutungen von *âtman*, die hier verschmolzen sind, drückt die Uebersetzung nur halb aus, was im Originale liegt.

**) Das ganze Raisonnement ist eine Aneinanderreihung von Stellen aus den Upanishad's, die Veränderung betrifft nur die verschiedenen Auffassungen von *âtman*.

Gegenstände heisst *dhyâna*, tiefes Nachdenken, Meditation. Es ist nach dem Yoga eine auf einen bestimmten Punkt dauernd gerichtete Meditation*) und dient in erster Linie dazu, die Unwissenheit und andere Gebrechen, die uns von Natur anhaften, auszurotten, nachdem es erst durch passende Vorsichtsmassregeln kraftlos gemacht worden sind. Wird die Meditation so tief, dass der Denker mit dem Gegenstande seiner Betrachtung gleichsam eins wird, ganz und gar darin aufgeht, dann geht *dhyâna* über in *samâdhi*, Andacht, wodurch der Mensch der bestehenden Welt entzogen und in einen Zustand vollständiger Ohnmacht versetzt wird.

Bei den Buddhisten spielt *dhyâna* dieselbe Rolle, weil dadurch der Geist der Frommen stufenweise von irdischen Anwandlungen gereinigt und er selbst für den Wandel der Heiligen auf dem vierfachen Pfade, der zum Nirvâṇa führt, reif wird. Man unterscheidet vier Stufen von *dhyâna*, welche die regelmässige Erhebung des Geistes in Reinheit und Weisheit ausdrücken. Alle diese Stufen wurden von dem Bodhisattva an dem denkwürdigen Tage durchlaufen, als er im Schatten des Jambu-Baumes sass, und nachher abermals, als er den Geist der Finsternis (376) überwunden hatte.**) Die Beschreibung der vier Stufen der Meditation lassen wir hier folgen***): Nachdem er sich von den sinnlichen Neigungen und dem Sündhaften befreit hatte, erreichte er die erste

*) Yoga-Sûtra 3, 2. Dem *dhyâna* geht voraus *dhâraṇâ*, Aufmerksamkeit.

**) Lalitav. p 147 und 439. Bis auf einige Kleinigkeiten ist der Text mit dem von Childers in seinem Pali Dict. p 169 mitgeteilten gleichlautend. Die meistens wörtliche Uebereinstimmung ist ein entscheidender Beweis dafür, dass das Stück verhältnismässig sehr alt und nicht weniger heilig ist.

***) Die genaueste und ausführlichste Behandlung der *dhyâna's* findet man bei Burnouf, *Lotus* p 800.

Meditation: das selige Gefühl und der Genuss, welche hervorgehen aus dem richtigen Urteil, aber noch verbunden sind mit Zweifel und Bedenken.*)

„Nach dem Verschwinden von Zweifel und Bedenken und nach dem darauf folgenden Eintritt innerer Ruhe und Sammlung des Geistes erreichte er die zweite Meditation: das selige Gefühl und der Genuss, welche hervorgehen aus Andacht und frei von Zweifel und Bedenken sind.

Als er dadurch, dass er sich wenig um dieses selige Gefühl kümmerte, zur Gleichgültigkeit gelangt war, setzte er seine Meditation fort mit Beibehaltung der Erinnerung und des Bewusstseins und verspürte durch seinen (ganzen) Leib ein Gefühl der Wonne — „Gleichgültig, reich an Erinnerung, in Wonne wandelnd“ — wie die Ârya's sagen, und erreichte die dritte Meditation, in welcher die Freude nicht vorhanden ist.

„Dadurch, dass er Freude und Leid beide aufgab, und dadurch, dass schon früher Freudigkeit und Betrübniss untergegangen waren, erreichte er die vierte Meditation, in der weder Leid noch Wonne ist: die Vollkommenheit der Erinnerung und der Gleichgültigkeit.“**)

Durch *dhyâna* erhebt sich der Mensch in höhere Sphären; aus diesem ursprünglich zweifelsohne bildlichen Ausdruck hat sich die Lehre entwickelt, dass

*) *savitarka* und *savicâra*, zwei Ausdrücke, die auch auf *samâdhi* angewandt werden, wie wir sehen werden. Burnouf übersetzt sie mit „accompagné de raisonnement et de jugement.“

**) Mit diesen vier Meditationen stimmen in Yoga vier Stufen des niederen *samâdhi*, des sogenannten bewussten *samprajñâta samâdhi* überein. Der erste *samâdhi* ist noch verbunden mit Zweifel *savitarka*, der zweite ist frei davon, aber verbunden mit Bedenken oder Ueberlegung, *savicâra*, der dritte ist hiervon frei und ist mit einem Gefühle der Seligkeit gepart, der vierte ist hiervon frei, aber das Gefühl der Individualität besteht noch fort. Yoga-Sûtra 1, 17.

man durch *dhyâna* in einem der Himmel (377) im Luftgebiet der Formen wiedergeboren wird. So kommen diejenigen, welche die niedrigste Stufe der Meditation *) erreicht haben, in den Ort der Brahmapârishadya's, diejenigen, die es zur zweiten Stufe gebracht haben, in den der Brahmapurohita's, während denjenigen, die am höchsten in der Meditation gestiegen sind, der Mahâbrahmahimmel zugesichert wird. **) Wir könnten diese Art von Mystik noch durch Mitteilung der tiefsinnigen Lehre fortsetzen, dass jemand, dessen Geist in höheren Sphären schwebt, unter die seligen Bewohner eines Luftschlosses aufgenommen werden soll; wie viel Scherz und wie viel Ernst dergleichen Lehren anhaftet, ist unmöglich zu bestimmen, so viel aber kann man als wahrscheinlich annehmen, dass dasjenige, was anfänglich als Scherz, als bildlicher Ausdruck gemeint war, allmählich mehr im Ernste geglaubt wurde, obgleich es immer besser Aufgeklärte gegeben haben wird.

Dhyâna, Meditation, Reflexion und *samâdhi*, Andacht, sind so nahe verwandte Begriffe, dass es uns nicht wundern kann, wenn wir sie zuweilen mit einander verwechselt finden. Im Yoga wird *samâdhi* bald im weiteren, dann wieder im engeren Sinne gebraucht; nur für den letzteren Fall passt die Definition, dass bei *samâdhi* die reflectirende Person mit dem Gegenstande ihrer Reflexion eins wird, gleichsam darin aufgeht, so dass der Unterschied zwischen Subject und Object aufhört zu bestehen, wenigstens nicht mehr gefühlt wird. Die vier Arten oder Grade des niederen *samâdhi*, wobei das volle Bewusstsein noch lebendig ist (*samprajñâta*) und die denkende Person

*) Jede Meditation wird nämlich wieder in eine höhere, mittlere und niedere eingeteilt.

**) Mit Hilfe der Angaben auf p 374 kann man leicht die höheren Regionen finden, welche den weiteren Stufen des *dhyâna* entsprechen.

den Gegenstand ihres Nachdenkens als von sich selbst verschieden fühlt, entsprechen voll und ganz den vier oben beschriebenen *dhyâna's*; beim höheren *samâdhi* wird das Bewusstsein schwächer und schwächer, darum wird derselbe *asamprajñata*, d. h. ohne Bewusstsein genannt. Im allgemeinen ist *samâdhi* seinem Wesen nach eine *samâpatti*, ein Zusammenfallen in einem Punkte, eine Concentration. Der Verfasser des Yoga-Compendium versteht das Wort (378) nicht mehr recht und sieht darin ein Zusammenfallen, ein scheinbares Einswerden, eine Harmonie, eine Gleichförmigkeit des Wahrgenommenen und des Wahrnehmenden, wie der durchsichtige Krystall die Farbe des darunter liegenden Gegenstandes sehen lässt. Indessen geht aus allem, was weiter in jenem Werke über *samâpatti* gelehrt wird, hervor, dass es thatsächlich mit *samâdhi* synonym ist, wie denn in der That Concentration des Geistes und Andacht auf dasselbe hinauskommen.*) Darum heisst es denn auch: „die vier ersten *samâpatti's* sind *samâdhi* mit einem Keime". Die vier fraglichen Stufen oder Arten von *samâpatti* sind: Concentration, noch nicht ganz frei vom Zweifel (*savitarka*), davon frei (*nirvitarka*), noch nicht ganz frei von Bedenken und Ueberlegung (*savicâra*), davon frei (*nirvicâra*). Die höchste Form des *samâdhi* ist diejenige, wobei das Bewusstsein aufhört; es wird gekennzeichnet als *nirbîja* ohne (bleibenden) Keim. Derselbe fällt zusammen mit *yoga*, Unterdrückung der Gedanken im höchsten Sinne des Wortes. Vollkommener *yoga* und vollkommener *samâdhi*, sowie *samâpatti* tritt erst beim Tode ein.**) Kurzum:

*) Eine solche verkehrte Auffassung, die nicht allein steht, ist ein genügender Beweis dafür, dass die Ausdrücke des Yoga bedeutend älter sind, als die Zeit des Patañjali. *Samâpatti* bedeutet häufig Harmonie, Uebereinstimmung, doch nicht im vorliegenden Falle.

**) Deshalb fällt *yoga* im höchsten Sinne des Wortes

alle drei Worte bedeuten eigentlich dasselbe, und zwar Concentration in allen denkbaren Graden der Intensität, und die ganze scholastische Weisheit der Yogin's und Buddhisten zusammen ist nicht imstande gewesen, diese Thatsache ganz zu verdunkeln; als echte Pedanten haben sie sich mehr bemüht, den Sprachgebrauch zu meistern, als ihn zu begreifen.

Trotz aller Verwirrung ist klar, dass der Yogin dem *samâdhi* eine höhere Stelle anweist, als dem *dhyâna*. Dasselbe gilt auch von der buddhistischen Auffassung, denn während *dhyâna* darauf vorbereitet, den Pfad der Heiligen, der Meister betreten zu können, ist *samâdhi* speciell verbunden mit der Meisterschaft, dem heiligen Zustand, der dem Nirvâṇa unmittelbar vorausgeht.*) Dass diese Unterscheidung zwischen
(379) *dhyâna* und *samâdhi* nicht durchgängig ist, ist klar, wenn wir uns erinnern, dass der Tathâgata nicht durch *samâdhi*, sondern durch verschiedene Stufen von *dhyâna* in das Nirvâṇa einging.**) Im allgemeinen ist die Begriffsverwirrung in Bezug auf *dhyâna*, *samâdhi* und *samâpatti* bei den Buddhisten noch grösser als bei den Yogin's, so dass uns nichts übrig bleibt, als dieselbe ins Licht zu stellen.

---

mit *mukti*, Erlösung, Nirvâṇa zusammen. Man vergleiche die Definition *yogaç cittavṛittinirodhaḥ* Yoga-Sûtra I, 2 mit *nirodho nibbânam* Mil. P. p 68. Es gibt zweierlei *yog*a und zweierlei *nirvâṇa*.

*) Im Yoga ist der Ausdruck für unmittelbar folgend *nântarîyaka*, der auch mit „untrennbar verbunden" übersetzt werden kann. Anm. zu Yoga-Sûtra I. 16. Im Pâli ist *ânantarika* beinahe dasselbe: unmittelbar (ohne Zwischenstufen) zum Ziele führend. Es wird auch aufgefasst als untrennbar oder weniger richtig „bleibend".

**) Bei einer Beschreibung des immer schwächer werdenden Sonnenlichtes ist ein Wort wie *dhyâna* wohl zu gebrauchen, aber nicht *samâdhi*, das durchaus nicht in Verbindung mit dem Begriff des Leuchtens steht; der Gebrauch von *dhyâna* in der Mythe ist also erklärlich, aber hebt das Unsystematische der Lehre noch nicht auf.

Auf eine Frage des Königs Milinda: „was ist das Merkmal von *samâdhi*?“ antwortet Nâgasena: „„das Merkmal, das Vorzüglichste zu sein. Alle guten Eigenschaften haben *samâdhi* zu ihrer Krone, laufen darauf hinaus, neigen sich dahin, senken sich dahin.““ *) Auf die Bitte des Königs, der diese Antwort nicht besonders klar gefunden zu haben scheint, wird das Gesagte durch einige Gleichnisse erläutert, von denen eins immer nichtiger ist als das andere. Eins derselben vergleicht *samâdhi* mit einem Könige, der mit einem vollständigen Heere in den Kampf zieht. Wie nun das ganze Heer den König zur Spitze hat, auf ihn hinauskommt, auf ihn hinneigt, sich nach ihm senkt, so haben auch alle guten Eigenschaften *samâdhi* zur Spitze. In diesen spitzfindigen Quisquilien kann man leicht einen missglückten Versuch entdecken, *samâdhi* eine *samâpatti*, eine Concentration, eine Richtung des Geistes auf einen Punkt zu nennen.

Es werden bald drei, bald sechs oder auch wohl vier *samâdhi's* genannt. Die ersten sind *samâdhi* mit Zweifel und Bedenken, ohne Zweifel und nur mit Bedenken, ohne Zweifel und ohne Bedenken; dieselben stimmen überein mit den drei ersten Graden von *samâdhi* mit vollem Bewusstsein (*samprajñâta*) (380) im Yoga und mit ebenso vielen *dhyâna's*, von denen sie also Wiederholungen sind. Die sieben *samâdhi's* sind die vorigen nebst denjenigen, wobei die Person in einen Zustand vollständiger Abstraction und Betäubung gerät, diejenige, welche frei ist von den drei Grundeigenschaften der Materie**), und

*) Mil. P. p 38. Die im Text gebrauchten Worte kommen auch im Yoga-Sûtra 4, 26 vor, nur etwas anders aufgefasst: *tadâ vivekanimnaṃ kaivalyaprâgbhâraṃ cittam*, d. h. „dann findet der Geist (der Gedanke) seinen Stützpunkt (eigentlich niedrigen Punkt) im richtigen Urteil und neigt sich über nach Erlösung.“

**) *nimitta*, nämlich Geneigtheit, Hass oder Verblendung, Unwissenheit.

diejenige, welche auf nichts mehr gerichtet ist.*) Die vier *samâdhi's* sind diejenigen, welche zum Aufgeben (von Verkehrtheit und Irrtum), zur Festigkeit, zum Hervorragen und zum Treffen des Zieles**) führen. *samâdhi* umfasst acht *samâpatti's*, Grade von Concentration des Geistes.***) Aus den Benennungen derselben ersieht man, dass die vier ersten Grade zu *dhyâna* gehören — ein neuer Beweis dafür, dass *dhyâna* und *samâdhi* verwechselt werden; sie werden *samâpatti* des 1., 2., 3. und 4. *dhyâna* genannt; höher stehen die *samâpatti's*, die, woher auch ihr Name entlehnt ist, auf die vier Regionen des höheren Himmels, die sogenannten formenlosen Regionen, das Gebiet des unendlichen Raumes etc. gerichtet sind. Bei den Nördlichen werden nur die vier letzten als *samâpatti's*, die vorhergehenden als *dhyâna's* betrachtet, so dass auch bei ihnen *samâdhi* eine höhere Stelle einnimmt, als *dhyâna*; auch sie fassen *samâpatti* auf als eine Verschmelzung.†) Nicht selten wird sowohl bei den Nördlichen, als den Südlichen ein

*) Mil. P. p 337.

**) Die Ausdrücke lauten in Pâli *hâna-bhâgiya*, *thitibhâgiya*, *visesa-bhâgiya* und *nibbedha-bhâgiya*, das letzte ist zu vergleichen mit *kaivalyabhâgîya*, d. h. zur Erlösung führend, im Yoga. So heissen die äusserst schwachen Eindrücke, *saṃskâra's*, die im Geiste desjenigen übrig geblieben sind, der in *samâdhi* ohne Keim versunken auf dem Punkte steht die Erlösung zu erreichen. Weitere Punkte der Uebereinstimmung liefert Yoga-Sûtra 4, 25 und 28.

***) So Dhammapadam v, 311.

†) Wassiljew. B. p 247, vgl. 240 und 141. Die Uebersetzung von *samâpatti* mit Erreichung, Begabung bei Childers p 428 ist weniger genau; *samâdhiṃ* oder *dhyânaṃ samâpadyate* bedeutet: er vertieft sich in samâdhi etc. *samâpattisampanna*, versunken in tiefe Meditation. Dass die nördlichen Buddhisten den Ausdruck ebenso auffassen, wie Patañjati und zwar ebenso verkehrt, ergibt sich nebenher aus der Theorie, dass *samâdhi* zur Erlangung von Uebereinstimmung, von Harmonie dient. Lalitav. 37. Vgl. Burnouf, *Lotus* p 349.

Unterschied zwischen *samâdhi* und *samâpatti* gemacht. Die Reihenfolge ist dann *dhyâna*, *vimoksha*, *samâdhi* und *samâpatti.**) Der eigentliche Unterschied (381) wird wohl kein anderer sein, als dass *samâdhi* die Energie, das Sich-vertiefen, *samâpatti* das Vertieftsein ausdrückt.

Vimoksha ist Loslösung des Geistes und ist dreifach, wie das entsprechende *vimukti* im Yoga.**) Die drei *vimoksha's* haben nun wörtlich dieselben Namen wie die drei oben genannten *samâdhi's*, vollständige Abstraction etc. Auch werden zuweilen acht *vimoksha's* angegeben; da *samâdhi* gerade darin besteht, dass man den Geist so viel wie möglich von den Dingen abzieht, so leuchtet von selbst ein, dass *vimoksha* und *samâdhi* thatsächlich auf dasselbe hinauslaufen. Müssten wir *dhyâna*, *vimoksha*, *samâdhi* und *samâpatti* als ebenso viele Grade der Intensität der Aufmerksamkeit unterscheiden, dann würden wir sie Reflexion, Abstraction, Andacht, Concentration nennen können.

Der Begriff der Aufmerksamkeit, selbst der Andacht ist so dehnbar, dass es uns nicht befremden kann, wenn wir von etlichen Hunderten *samâdhi's* und unzählbaren *samâpatti's* hören. Aus einem Werke der nördlichen Kirche, dem Kâraṇḍavyûha, das vor allem der Verherrlichung des Avalokiteçvara gewidmet ist, lernen wir fünfzig kennen, von denen einige geistreich erdacht sind, z. B.***) Blitzlicht, prächtiger Mondschein, prächtiger Sonnenschein, herrliches Licht von Indien, Höllenaustrockner, Nirvâṇamacher und dergl. In einer Collection von 108 *samâdhi's* in derselben Schrift†) kommen auch andere hübsche Namen vor.

---

*) Z. B. Mahâvagga I, 78; II, 3. Kâraṇḍavyûha 81.
**) Anm. zu Yoga-Sûtra 2, 27.
***) Kâraṇḍavyûha p 92.
†) a. O. p 77.

Thatsächlich sind die *samâdhi's* bei den Nördlichen Gebetsformeln geworden und diesen Charakter hatten sie schon vor mehr als 1000 Jahren so allgemein, dass das Wort *samâdhi* in die Sprache von Java übergegangen ist in der Bedeutung von: stilles „Gebet". *)

8) Der Weg der heiligen Weisheit.

Um das grosse Endziel des Lebens, einen seligen Tod und ewige Ruhe zu erlangen, muss der Mensch von Jugend auf in Tugend und Reinheit wandeln. Jedoch genügen diese noch nicht; so lange man noch nicht alle Irrtümer und Vorurteile abgelegt hat, so lange kann man nicht auf ein seliges Ende hoffen; dies kann nur durch geläuterte Weisheit verbürgt werden. Darum strebe man nach Weisheit und übe sich in ihr: er, der zur reinen, heiligen Weisheit gelangt ist, steht im letzten, besten Teil seiner Lebensbahn, hat das Höchste erreicht, dessen der Mensch fähig ist, kann mit Recht ein ehrwürdiger Mann, ein Meister, ein wahrer Weiser, ein Ârya, ein Yogin genannt werden.

Diese Ideen findet man in Manu's Gesetzbuch **) noch ganz klar und ohne übermässigen Schwulst ausgesprochen, obgleich eine bedenkliche Sucht, zu übertreiben, dort nicht zu verkennen ist. Die in einzelnen Zügen verzeichnete Figur des frommen Weisen bei Manu ist zu einer vollständigen Karrikatur im Yoga und Buddhismus geworden; der letzte Teil der ganzen Lebensbahn, welchen wir den Weg der wahren Weis-

*) In einem Kawi Denkmal von 860 n. Chr. lesen wir, dass ein buddhistischer Lehrer sich in *samâdhi* vertiefte, um für das Wohl des Königs zu bitten.

**) Vornehmlich im Cap. 6. Man vergleiche auch die Antwort des Tathâgata auf die Fragen des Riesen p 209.

heit nennen wollen, wird in vier Stadien eingeteilt, die als die vier Pfade bekannt sind; ein Beweis dafür, dass ursprünglich der ganze Weg der Tugend mit Inbegriff der Wahrheit oder vielmehr die Bahn des Lebens als Lehrschule betrachtet in vier eingeteilt wurde. Um einer Verwechselung vorzubeugen, werden wir die vier Stadien Grade nennen, anstatt Pfade oder Wege.

Je nach dem Grade, den ein Weiser oder Heiliger erreicht hat, wird er bezeichnet, Srotaâpanna*), Sakṛidâgâmin, Anâgâmin und Arhat oder Ârya. Eigentlich haben alle vier Anspruch auf den Titel Ârya, ein Wort, das viele Schattirungen der Bedeutung zulässt, wie (383) Herr, Meister, ehrwürdiger Mann, *gentleman*. Im Munde des Philosophen ist *ârya* im Gegensatz zu *pṛithagjana*, d. h. einzeln stehender Mensch, Privatperson, Alltagsmensch, so ziemlich dasselbe wie Philosoph und Weiser, und ein *pṛithagjana* jemand vom profanum vulgus.**)

Jeder Grad zerfällt in zwei Abteilungen: den sogenannten Weg selbst und den Genuss desselben. Mit dem ersteren scheint der Augenblick gemeint zu sein, in dem jemand den Grad erlangt, mit dem zweiten die Zeit, die er in ihm zubringt.***) In der Legende werden, wie wir gesehen haben, eine Anzahl von Personen unmittelbar in den Genuss gesetzt. Da die Zustände von Sternen allerdings nicht ganz mit denen der Menschen übereinstimmen, so lässt sich aus dem

---

*) Dies kann bedeuten: jemand, der in den Strom, aber auch jemand, der in die Oeffnung, den Eingang eingetreten ist. In jedem Falle kann man es mit Neophyt übersetzen.

**) *pṛithagjana* entspricht in jeder Hinsicht dem ἰδιώτης, womit die griechischen Philosophen Leute bezeichneten, die nicht zur Zunft gehörten. An Anmassung standen die indischen Philosophen ihren griechischen Collegen nicht nach.

***) Vgl. Bigandet I, 153. Childers *Pali Dict.* p 380.

mythologischen Werte des Ausdrucks wenig für die irdische Praxis ableiten. Es ist nämlich fraglich, ob die Spaltung jedes Grades je eine praktische Bedeutung gehabt habe. In der folgenden Beschreibung der Heiligen tritt der mythologisch-astrologische Bestandteil so sehr in den Vordergrund, dass der Leser wohl eine Schilderung der buddhistischen Heiligen, wie sie in den Büchern vorkommt, aber nicht wie unsere Erde sie hervorbringt, erwarten sollte.*) Der Srotaâpanna ist ein Wesen von solcher Stellung, dass er von den Orten der Qual**) ausgeschlossen ist. Er ist zur Einsicht oder in den Sehkreis gekommen und erkennt das Gebot des grossen Meisters an; er erhebt sich leicht und schreitet fort in den drei niederen Punkten, aber er erhebt sich schwer und schreitet träge fort in den höheren Lagen, weil sein Geist in diesen drei Punkten gereinigt ist, aber noch nicht von den höher gelegenen Makeln befreit ist. Er wird noch 80 000 Kalpa's***) fortwandeln und muss (384) noch siebenmal als Mensch oder Himmelsbewohner geboren werden, ehe er für das Nirvâṇa reif ist.

Der Sakṛidâgâmin hat leidenschaftliche Neigung bis auf den kleinstmöglichen Betrag reducirt, sein Geist erhebt sich leicht und schreitet leicht fort in fünf Punkten, aber erhebt sich schwer und schreitet schwer fort in den höheren Lagen, aus demselben Grunde, wie so eben angegeben. Er wird noch

*) Die Beschreibung ist hauptsächlich entlehnt aus Mil. P. p 102, teilweise aus Bigandet I, 153, Hardy, *Eastern Monachism.* p 208.

**) *apâya*, vier an der Zahl, die pechdunkle Hölle, der Zustand eines unvernünftigen Tieres, eines Schemen und eines Dämons. Im Lalitav. p 283 ist die Rede von drei *apâya's.*

***) Hiermit sind wahrscheinlich acht Abschnitte des Tages, acht *prahâra's*, also $^8/_8$ = 1 Tag gemeint, wenn nicht die Hälfte eines Tages, denn 16 deutet einen ganzen Kreis an.

60 000 Kalpa's durchzumachen haben und nur einmal als Himmelsbewohner und einmal als Mensch wiedergeboren werden, bevor er das Endziel erreicht.

Der Anâgâmin ist über die fünf niederen Bande, die ein Wesen ans Dasein ketten*), erhaben, sein Geist erhebt sich leicht und schreitet leicht fort in zehn Orten, aber schwer etc..... Er hat noch 40 000 Kalpa's zu leben und wird nur einmal wiedergeboren werden, und zwar in einem der höheren Himmel.

Der Arhat ist ein Wesen, welches alle Sündhaftigkeit vernichtet, alle Makel entfernt, alle schlimme Bequemlichkeiten aufgegeben, seine Aufgabe vollbracht, die Anhänglichkeit an das Dasein aufgegeben, die vier Arten übersinnlicher Begabung empfangen hat. Sein Geist erhebt sich leicht und schreitet leicht fort auf dem Gebiete aller Gläubigen**), aber schwer in den Regionen der Pratyekabuddha's. Nach 20 000 Kalpa's ist er des Nirvâṇa sicher.

Wenn auch die vier Grade der irdischen Seher nicht ausschliesslich der kosmischen Mythologie ihre Entstehung zu verdanken haben, so sind sie doch deutlich Nachbildungen von vier Stadien in der Laufbahn der Fixsterne. Teilt man den Himmelsbogen, den ein himmlischer Seher nachts***) zu (385) durch-

*) Dieselben sind: die Wahnvorstellung der Individualität, Zweifelsucht, Verstoss gegen die guten Sitten (nach Anderen: Scheinheiligkeit) sinnliche Neigung, Gehässigkeit.

**) D. h. derjenigen, die den Befehlen des Tagesgottes gehorchen.

***) Auf dieser Erde befindet sich die Menschheit selbst am hellen lichten Tage in einer stichdunkeln Nacht von Unwissenheit, allein die Philosophen sind ebenso viele leuchtende Sterne und sehen deshalb aus der Höhe wie der Seher am Himmel auf dieses irdische Gewimmel hernieder. „Auf den hohen Turm der Weisheit gestiegen wird er, der Philosoph, selbst von Leid frei, die Menschheit beklagen, und sie in seiner hohen Weisheit beobachten, wie jemand, der auf einem Berge steht, diejenigen, die auf ebener Erde stehen", wird im Mahâbhârata XII, 151, 11

laufen hat, in vier gleiche Abschnitte, dann wird das Gebiet des Srotaâpanna sich erstrecken von dem Horizont bis zu der Hälfte des Abstandes des östlichen Horizonts vom Meridian. Von hier bis zum Meridian bewegt sich der Sakṛidâgâmin, der noch einmal zurückkehrt. Der Seher heisst hier so, weil er später 90 Grade weiter zu derselben Höhe zurückkehren wird. Vom Meridian ab wird er Anâgâmin, der nicht mehr zurückkommt zu derselben Höhe, weil er von jetzt ab stets sinkt. In dem letzten Viertel der Bahn ist der himmlische Weise ein Arhat, denn es liegt im Wesen des Arhat's, dass er zum Nirvâṇa hinüberneigt.*)

Obschon die vier Grade oder Stadien zusammen ein Ganzes bilden, werden sie doch als zwischen dem niederen Gebiet der Finsternis und Dämmerung und den höheren Stufen liegend vorgestellt. Die Ârya's, Arhats, Mukta's, im weiteren Sinne als gemeinschaftliche Titel von Wanderern in allen vier Stadien, stehen zwischen den Wesen der Finsternis und Dämmerung auf der einen Seite und der Pratyekabuddha's auf der anderen in der Mitte, welche letzteren wiederum eine niedere Stelle einnehmen, als die Buddha's. Selbst wenn man gewusst hätte, dass die Fixsterne weiter von uns entfernt sind, als die Planeten und die Sonne, würde es erklärlich sein, dass man den kleiner erscheinenden Sehern eine niedrigere Stellung anwies. Die hoffnungslose Verwirrung zwischen den verschiedenen Bedeutungen von *mukta* schon in den ältesten indischen Schriften ist die Folge davon, dass eine der ältesten Auffassungen des Wortes

gesagt. Der Vers ist übernommen in Dhammapada v. 28, wo er zwischen Sprüchen über *pamâda*, im Sinne von Nachlässigkeit, keine rechte Stelle hat.

*) Daher der Ausdruck *kaivalya-prâgbhâra* vom Geist, d. h. dem Lichte, der Erscheinung, der Meister im Yoga. Siehe oben p 484.

vergessen war. Sachlich stimmt *mukti* oder *moksha* noch recht gut mit *yoga* überein, so dass auch *mukta* und *yogin* in älterer Zeit in gewöhnlichem Sprachgebrauch synonym waren.*) Mit Hilfe der Etymologie und Philosophie ist es den indischen Weisen geglückt, die Sache so zu verwirren, dass es nicht wenig Mühe kostet, dem Wahren auf die Spur zu kommen.

In wieweit die vier Grade bei einem irdischen Weisen unterschieden wurden, (386) ist schwer zu bestimmen. In jedem Falle bestanden sie als Ideal und entsprachen den vier Stufen der höheren Weisheit im Yoga. Die hoch entwickelten, gereiften Yogins werden eingeteilt in folgende Rangstufen: 1) Prathamakalpika, das heisst im ersten Zeitraum Stehende**), 2) Madhubhûmika, auf dem Standpunkte von Madhu***) Stehende, 3) Prajñâjyotis, d. h. das Licht der höheren Weisheit Besitzende, 4) Atikrântabhâvanîya, d. h. diejenige, die alles, was verwirklicht werden muss, hinter sich gelassen haben.†) Der erste beginnt eben erst und hat sich noch zu üben, der zweite ist im Besitz der das Gesetz behandelnden Weisheit††), der dritte hat die grobe Materie und die Sinneswerkzeuge, das Stoffliche und Sinnliche bezwungen, während der vierte seine Aufgabe vollbracht hat, alle Hilfsmittel beherrscht, die Gedanken Anderer durchschaut und kein anderes Ziel mehr hat, als die Vernichtung des Bewusstseins. Der letzte besitzt alle Erfordernisse, um zaubern zu können; er ist ein Siddha, ein in der

---

*) Siehe Anm. ** p 482.

**) Das entsprechende Pâliwort pathamakappika bedeutet im Anfange des Kalpa stehend, hat also deutlich die kosmologische Bedeutung bewahrt.

***) Madhu bedeutet Honig, süsse Flüssigkeit, zarter Thau, Frühling, Lenzmonat etc. Die zweite Stufe der Vertiefung heisst Madhumatî, honigreiche, unbekannt weshalb.

†) Anm. zu Yoga-Sûtra 3, 50.

††) Gleichzeitig Vishṇu's Weisheit.

Kunst ausgelernter, jemand, der in der übersinnlichen Weisheit vollkommen ist, gerade wie der Arhat. Nicht selten wird die Zaubermacht als auch den niedrigeren Rangstufen zukommend vorgestellt; dieser Punkt ist offenbar mit Absicht dunkel gelassen, ebenso wie auch zwischen den buddhistischen Arhat's und den übrigen Ârya's die Grenzlinien verwischt sind. Theoretisch erlangt erst ein Yogin vom dritten Grade die Gabe zu zaubern, weil die Beherrschung der Materie dazu erforderlich ist. Vollkommene Zaubermacht aber, sowie auch Allwissenheit kommen nur dem Weisen vom höchsten Range zu.*)

Die Geschöpfe, die ihren Fuss noch nicht auf den Weg der heiligen Weisheit gesetzt haben, irren teils umher in der stichdunkeln Nacht der Unwissenheit, teils in den Nebeln der sündhaften Begierden. Auch gibt es solche, die im trügerischen Dämmerlicht der ketzerischen Weisheit der Irrlehrer wandern. Indessen gibt es unter ihnen solche, die gleichsam (387) im Vorhofe des Heiligtums stehen. Diejenigen nun, denen ein genügendes Mass von Erleuchtung zu Teil geworden ist, um in den Zustand eines Neophyten einzutreten, werden mit dem Namen *gotrabhû* belegt. Der Buddha selbst hat gesagt: „Was für eine Person ist ein Gotrabhû? Eine solche, die im Besitze derjenigen Eigenschaften ist, auf welche der Eintritt in die Âryaschaft unmittelbar folgt.“ Der Standpunkt, den der *gotrabhû* einnimmt, heisst *gotrabhûmi.***) Die dazu erforderliche Kenntnis, gotrabhû-Kenntnis. Diese Worte sind wichtig genug, um den Versuch einer Erklärung zu rechtfertigen. Zunächst muss bemerkt werden, dass *gotrabhûmi* dem *prântabhûmi*, Grenz-

*) Sarvadarçana-Saṃgraha p 179.

**) Bis jetzt ist dieser Ausdruck nur bei den Nördlichen angetroffen worden. Wassiljew. B. p 239. Während umgekehrt *gotrabhû* bei den Südlichen vorkommt.

terrain, Vorhof, im Yoga*) entspricht und gotrabhû-Kenntnis der prântabhûmi-Weisheit d. h. die Einsicht, die jemand auf der Vorbereitungsstufe zum Range eines ausgebildeten Yogin besitzt. Auf dieser Stufe steht derjenige, dessen Geist genügend erleuchtet ist, um das Wahre vom Falschen zu unterscheiden.**) Es herrscht einige Verwirrung über die Stellung des Vorhofes, insofern einige***) glauben, dass der Yogin vom höchsten Range der Lebend-erlöste, der vollkommen dem buddhistischen Arhat entspricht, die siebenteilige Weisheit des Vorhofes erlangt haben müsse. Dieselbe Auslegung kann man den oben citirten Worten des Buddha unterlegen, weil mit Âryaschaft der Zustand des Arhat gemeint sein kann, und der Commentar sagt ausdrücklich, dass *gotrabhû* sich auf *arhat* bezieht.†) In jeder Hinsicht entspricht also die *prântabhûmi* der Stellung des *gotrabhû* und die prântabhûmi-Weisheit der gotrabhû-Kenntnis. Mit Hilfe dieser Angaben können wir versuchen, die eigentliche Bedeutung von gotrabhû aufzufinden.

Gotra ist unter anderem „Familie" und wird auch wohl zuweilen mit *sangha* gleichgesetzt; das letztere ist Vereinigung im engeren Sinne, geistige Vereinigung, (388) Congregation; doch *sangha* ist auch Vereinigung, Vereinigungspunkt. Sicher haben einige *gotra* hier im Sinne von *sangha* aufgefasst, denn *gotrabhû* bedeutet dann und wann Geistlicher, geistlicher Bruder. Doch ist diese Auffassung sicher nicht die älteste. Als synonym mit *prânta*, Grenze kann *gotra* nur den Horizont bedeuten, die Berührung von Himmel und Erde. Dort scheidet sich

*) Yoga-Sûtra 2, 27.

**) Die vorbereitende Weisheit ist siebenteilig. Um Weitschweifigkeit zu vermeiden, verweisen wir auf die Anmerkungen zum Yoga-Sûtra a. a. O.

***) Die Ausleger von Yoga-Sûtra 3, 50.

†) Siehe Childers *Pali Dict.* p 150.

das Licht von der Finsternis; also ist die Weisheit desjenigen, der auf dem *prântabhûmi*, der Schwelle, steht, eine Folge der Scheidung des Falschen vom Wahren, der Finsternis vom Lichte. *Gotrabhûmi* ist dann das Grenzgebiet, *gotrabhû* sowohl „aus dem Horizont entstanden“ als auch „auf der Grenze sich befindend“ oder „Grenzgebiet“.*) Deshalb wird der himmlische Seher ein *gotrabhû* heissen können, wenn er auf dem Punkte steht, aufzugehen, aber ebenfalls, wenn er bereit ist, unterzugehen; denn es gibt eine westliche und eine östliche Grenze. Daher die oben hervorgehobene Verwirrung, die eine notwendige Folge des Umstandes ist, dass es einen östlichen und einen westlichen Horizont gibt. Auf irdische Weisen angewandt, kann sowohl derjenige, der die Bahn der Weisheit zu wandeln beginnt, ein *gotrabhû* genannt werden, als auch derjenige, der den Weg zurückgelegt hat, und auf dem Punkte steht, in das Nirvâṇa einzugehen. Zuweilen werden zwei Arten oder Classen von Arhat's erwähnt unter den Benennungen von *sukkhavipassaka* und *samathayânika*.**) Der erste Ausdruck lässt sich übersetzen mit „jemand, der sich in trockene Meditation versenkt“, der zweite mit „jemand, der sein Rettungsmittel in Ruhe oder Quietismus findet“. *Vipaçyanâ****) ist weiter Blick oder richtige Einsicht oder Meditation; *çamatha* Ruhe. Die Südlichen verstehen unter dem ersteren die geistige Einsicht als Folge gelungener Meditation. Nach den

---

*) Je nach dem verschiedenen Geschlechte. Jetzt erst wird vollkommen klar, weshalb der Geist (d. h. das Licht) des Meisters im Yoga *vivekanimnam* die Unterscheidung (d. h. den Horizont) unter sich als niedrigsten Punkt habend und *kaivalyaprâgbhâram* zur Erlösung hinüberneigend genannt wird. Siehe oben Note * zu p 484.

**) Childers *Pali Dict.* p 429.

***) Dies ist die Form nach Lalitav. p 146, 218 etc. nicht *vipaçyana*, wie Wassiljew B. p 141 etc. angibt; ein Synonymum ist *vidarçanâ* Lalitav. p 39.

Nördlichen besteht es in der kritischen Untersuchung aller (389) Ideen, im Ergründen derselben, in einer anschaulichen Vorstellung aller Gegenstände, welche mit Meditation in Verbindung stehen, sei es die vollständige Abstraction, das Nichts, oder der Buddha in seiner vollen Majestät mit allen seinen Kennzeichen.*) Unter *çamatha* wird die unerschütterliche Ruhe des Geistes bei jeder Meditation verstanden, wodurch man sich vom Weltlichen loslöst. *çamatha* ist nichts anderes, als was bei anderen Secten *çama* genannt wird, und besteht in der Ruhe, die das Kennzeichen des geübten Weisen ist.**) Ehe der fromme Denker diesen Zustand erreicht hat, darf er kein Quietist sein, sondern muss handeln. Gut zu handeln ist ein Erfordernis, um zur Weisheit zu gelangen, es ist eine Vorbereitung dazu; unerschütterliche Ruhe ist ein Erfordernis, um nicht vom Pfade der Weisheit abzuweichen.

Bei den Buddhisten wird der Arhat, der sein Rettungsmittel in der Ruhe sucht, höher gestellt als die anderen. Wir können dies einfacher so ausdrücken: der Quietist steht höher als der Untersucher, Nachforscher, aber ob hiermit gemeint ist, dass jeder die zwei Stufen von Forschung und Quietismus hinter einander durchzumachen hat, oder dass ein Weiser der ersten Art nur von geringerer Güte ist, als der Quietist, müssen wir dahingestellt sein lassen. Wie dem auch sei, in jedem Falle ist Arhat im vollsten Sinne des Wortes nur derjenige, der das Ende alles Wissens erreicht hat; doch am Ende alles Wissens ist jeder, der tot ist. Deshalb ist Allwissen und Nichtswissen identisch. Bedeutsam ist denn auch der Ausspruch Buddha's des Herren: „Die Arhat's sind erlöst von Furcht und Angst".***)

*) Wassiljew. B. p 142.
**) Siehe z. B. Sarvadarçana-Saṃgraha p 69.
***) Mil. P. p 207. Die Lehre, dass mit dem Tode alles

Ausser der Einteilung der Heiligen in vier Rangstufen kennen die Nördlichen eine Unterscheidung von drei Arten der Kinder Buddha's.*) Einige (390) Menschen stehen auf dem Standpunkte von Schülern, Jüngern oder Zuhörern (*çrâvaka's*), andere auf dem von Pratyekabuddha's, wieder andere auf dem von Bodhisattva's.**)

Die ersten sind solche, die in ihrem Streben nach dem höchsten Gute sich unter der Leitung Aelterer der Erkenntnis der vier grossen Wahrheiten befleissigen, nachdem sie der Welt und ihren Verlockungen entflohen sind. Die zweiten sind diejenigen, die nach Verzicht auf die Welt einsam leben beschaulich und sich selbst beherrschend und keiner Leitung mehr bedürfend, um sich der Meditation, dem Ergründen der Lehre von Ursachen und Folgen zu widmen. Ihr Endzweck ist wie der der ersten: die Erlangung des Nirvâṇa für sich selbst. Höher als beide stehen diejenigen, die nach der Buddhaerkenntnis streben, nach der Erkenntnis des aus sich selbst entstandenen Wesens***) und zwar nicht nur, um selbst der Selig-

aufhört, so dass von Seelenwanderung in irgendwelcher Form keine Rede sein kann, heisst *ucchedavâda*. Childers Dict. p 516 behauptet, dass die Buddhisten diese Lehre sehr verabscheuen, doch aus der Stelle, auf die er sich beruft, Hardy *Manual* p 473, geht nichts derart hervor. Dort wird von der Theorie nur gesagt, dass sie zu den Fragen gehört, die man nicht aufwerfen darf, wie z. B. die Frage nach der Unendlichkeit der Welt u. s. w.

*) *Lotus* p 52.

**) Anstatt Standpunkt sagen die nördlichen Buddhisten *yâna*, Fahrzeug, Bahn. In dieser letzteren Bedeutung kommt *yâna* in einigen älteren Worten wie *devayâna*, Götterbahn, *pitṛiyâna*, Ahnenbahn, vor, welche als Vorbilder für die später gebildeten buddhistischen Ausdrücke *çrâvakayâna* etc. gedient haben.

***) *buddhajñâna*, *svayambhûjñâna*. Beide Ausdrücke sind Modificationen von *brahmavidyâ*, Wissenschaft des Geistes, geistige Erkenntnis, die Erkenntnis des Unendlichen, Gotteserkenntnis.

keit teilhaftig zu werden, sondern auch, um alle anderen Wesen dazu zu bringen. Dieselben nennt man Bodhisattva's und ihr Fahrzeug das Grosse Fahrzeug, Mahâyâna.

Betrachtet man diese Definition von dem Charakter der drei Standpunkte in Verbindung mit demjenigen, was in demselben hochheiligen Buche der nördlichen Kirche gelehrt wird, dann ist es nicht zweifelhaft, dass mit dem ersten die jungen Mönche oder Seminaristen gemeint sind, mit der zweiten die abgesondert lebenden Asketen und reflektirenden Philosophen, mit den dritten die Glaubensprediger, insonderheit die predigenden Mönche.*) Eigentlich müsste man vier Arten von Kindern Buddha's unterscheiden; denn ausser den drei Genannten gibt es noch die einfachen Gläubigen; und in der That werden diese denn auch aufgeführt, aber nur beiläufig.**) (391) Obschon drei Fahrzeuge unterschieden werden, d. h. obschon es verschiedene Bahnen gibt, auf denen die Menschen je nach Anlage und Umständen das Endziel des Lebens erreichen, ist doch der Schlusspunkt derselbe. In Wahrheit gibt es nur ein *yâna*, das *buddha-yâna*. Darum sagt der Tathâgata, dass er alle Wesen einstens ins definitive Nirvâṇa einführe, denn, sagt er, alle Wesen sind meine Kinder. Hier ist in vorsichtigen Worten der Gedanke ausgesprochen, den wir sonst in dem citirten Werk***) etwas anders ausgedrückt finden: „Alle Dinge sind gleich, eitel, ununterschieden im Wesen; es gibt keine drei Fahr-

*) Schon zur Zeit, als der *Lotus* abgefasst wurde, traten auch Laien als Prediger auf. Jetzt wird in Nepal das Amt des Predigens beinahe ausschliesslich von Laien, verheirateten Personen, ausgeübt, während die Mönche Klostergeistliche sind.

**) *Lotus* p 51.

***) *Lotus* p 89. Mit einigen durch den ursprünglichen Text notwendigen Abänderungen.

†) Und Gesetze des Seins.

zeuge (Bahnen), es gibt nur eins; alle Dinge†) sind gleich, für alle und immer gleich. Wer das einsieht, kennt das unsterbliche, gesegnete Nirvâṇa."

Das ist unwidersprechlich buddhistisch, aber nicht nur buddhistisch, denn es ist vollkommen die Lehre des Predigers*) im alten Testament. Doch ist der Ton des Predigers viel bitterer und härter, als der des sanftmütigen Tathâgata.

---

9) Praktische Uebungen.

Wie der Beruf des Doctors aus einem theoretischen und einem praktischen Teile besteht, ist auch die Philosophie bei den Indern zugleich eine Wissenschaft und eine Kunst. Philosoph und Asket kommt bei ihnen auf dasselbe hinaus. Um sich also zu einem vollkommenen Philosophen auszubilden, muss man sich regelrecht üben, um das richtige Geschick in der Arbeit, die nötige Gewandtheit im Fach zu bekommen. Im Yoga werden acht untergeordnete Teile oder Vorbedingungen *yogâṅga's* angenommen: 1) die fünf allgemeinen sittlichen Gebote, die der Mensch gegenüber seinen Mitmenschen zu beachten hat (392); 2) die fünf sittlichen Verpflichtungen des Menschen gegen sich selbst; 3) die verschiedenen Methoden, ruhig zu sitzen**); 4) das Anhalten des Atems; 5) das Bemühen, die Sinne von allem Störenden abzuziehen; 6) Aufmerksamkeit, Richtung derselben auf einen be-

*) Cap. 9, V. 2 u. 3. Cap. 1, V. 2. 9.

**) Es gibt zehn und nach anderen noch mehr Arten philosophischer Posituren; teilweise sind es Nachahmungen der Art und Weise, wie Brahma und die anderen Götter sitzend abgebildet werden, teilweise sind dieselben den Tieren abgesehen, wie z. B. das Sitzen wie ein Kamel, das Sitzen wie ein Kibitz etc.

stimmten Punkt*); 7) Meditation; 8) Andacht, vollständige Vertiefung.

Diese Unterabteilungen, von denen die sechs letzten unverkennbar der Schulzucht entlehnt sind, mögen als Gegenstücke der sechs Vedâṅga's, der Unterteile und Hülfswissenschaften des Veda, betrachtet werden: Phonetik, Grammatik, Metrik, Exegetik, Liturgie und Sternkunde. Zwar haben dieselben einen anderen Charakter, weil sie bestimmte Wissensfächer sind, so dass es auf den ersten Blick scheinen könnte, als ob die *yogâṅga's* nicht damit zu vergleichen wären; aber wir haben im Auge zu halten, dass die indische Philosophie, wenn auch nicht ihre Entstehung, so doch ihre Entwickelung dem Streben zu verdanken hat, allen Ballast von Gelehrsamkeit überflüssig zu machen und dem Menschen den Pfad der Seligkeit zu zeigen, ohne dass er irgend eine bestimmte Wissenschaft zu besitzen braucht.**) Der Asket war mehr oder weniger der Rival des echten Brahmanen aus der alten Schule. Und wenn er auch nicht feindlich gegen den Gelehrtenstand***) auftrat, so konnte er sich doch erlauben, sein Fach in Unterabteilungen nach einem

---

*) So nach dem System; eigentlich bedeutet das gebrauchte Wort: „dem Gedächtnis einprägen, behalten". Der Schüler muss gut behalten, was der Magister sagt.

**) Ganz in Uebereinstimmung mit dem Prediger im alten Testament, der auch lehrt, das alles Studium nur eine Qual des Fleisches sei.

***) Aus den Berichten der Griechen des vierten Jahrhunderts v. Chr. geht zur Genüge hervor, in wie hohem Ansehen die Brahmanen standen. Auch in den ältesten buddhistischen heiligen Schriften begegnen wir einer beinahe abergläubischen Verehrung der Brahmanen u. anderen Mahâvagga I, 2. Noch in einer viel späteren Zeit legt der Buddhist Hiuen-Thsang über sie folgendes Zeugnis ab: Es sind Leute von unbeflecktem Lebenswandel, sie beobachten die Tugend und betragen sich mit Rechtschaffenheit. Die strengste Reinheit ist das Grundprincip ihres Wandels. *Voyages des Pèlerins Bouddhist.* II, 80.

bestehenden und durch die Zeit geheiligten Muster zu zerlegen.

Die oben aufgezählten künstlichen Verrichtungen sind gering an Zahl und (393) einfach verglichen mit denjenigen, welche die buddhistischen Asketen kennen. An Stelle der acht *yogânga's* besitzt die südliche Kirche einen Cursus von vierzig *karmasthâna's*, d. h. Gegenständen der Praxis. Hierzu gehören 1) Uebung in den vier *brahmavihâra's* *); 2) in die vier Arten von Andacht, die auf die höchsten Sphären, die formenlosen Regionen gerichtet sind; 3) die zehn Gegenstände, deren man immer eingedenk sein muss (*anusmṛiti*): der Buddha, das Gesetz, die Kirche, die sittlichen Gebote, Opfer und Verehrung der Götter; sowie die Gegenstände, an die man denken muss (*smṛiti*) der Tod, der Körper, das Atmen und das Zuruhekommen; 4) der Gedanke, dass man gegen den Willen Nahrung zu sich nehmen muss**); 5) das specielle Verhältnis der Grundbestandteile des Körpers; 6) die zehn ekelhaften Formen einer Leiche; 7) der Gebrauch von Universal-Kreisen (*kṛitsnamaṇḍala*).

Es kommen unter diesen vierzig Arten geistlicher Uebungen verschiedene vor, die keiner näheren Erklärung bedürfen, andere dagegen verdienen ein specielleres Eingehen. Beginnen wir mit der merkwürdigsten, dem Gebrauch von Universal-Kreisen oder kosmischen Cirkeln.***)

Die zehn Kreise werden teils nach dem Elemente, teils nach der Farbe, teils nach der Stellung unterschieden in Erd-, Wasser-, Feuer-, Wind- oder Luftkreis, in einen blauen, gelben, weissen und roten

---

*) Siehe oben p 472.

**) Eine Karrikatur des Spruches: Man muss essen, um zu leben, nicht leben, um zu essen.

***) Nach Hardy E. M. p 252. Vergl. Childers Dict. p 191.

Kreis, einen in der offenen Luft und einen in dem abgegrenzten Raum befindlichen.

I. Nachdem der Asket einen Kreis oder eine Scheibe aus Thon oder Erde verfertigt hat, lege er dieselbe auf eine Unterlage, setze sich in kurzer Entfernung nieder und halte seinen Blick unbeweglich darauf gerichtet. Während er seine Gedanken auf das Element Erde richtet, deren verschiedene Namen*) er sich hersagt, muss er eingedenk sein, dass auch die Teile seines Körpers aus diesem Element zusammengesetzt sind. Diese Uebung muss so lange (394) fortgesetzt werden, bis er in eine Art magnetischen Schlafes fällt. Dadurch wird er die erste Stufe der Meditation, des *dhyâna*, erreichen. Mit dieser Operation fahre er so lange fort, bis er das Zeichen (*nimitta*) merkt, das darin besteht, dass er den Kreis eben so gut mit geschlossenen, als mit geöffneten Augen sehen kann.**)

Es ist nicht durchaus notwendig, dass er einen solchen Kreis macht; wenn er nämlich in einer früheren Existenz den Unterricht der Buddha's genossen, oder den Rang eines Arhat erreicht hat***), kann er sich damit begnügen, sich eines Ackers oder einer Tenne als des sichtbaren Zeichens zu bedienen. Aber für jeden, der diese Dinge in einer früheren Existenz nicht bei der Hand gehabt hat, ist es ratsam, sich durch einen befugten Unterweiser erleuchten zu lassen,

*) Im Sanskrit und Pâli gibt es eine Menge Worte für Erde, Wasser, Wind etc.

**) Im gewöhnlichen Leben würde man sagen, bis sich alles ihm vor den Augen zu drehen anfängt.

***) Man wird vielleicht fragen, wie es möglich ist, dass sich jemand erinnert, was dasjenige Name-und-Form, aus dessen Handlungen es entstanden ist, verrichtet hat; doch dies ist keine Schwierigkeit. Abgesehen davon, dass für den Buddhisten eine angenommene Wahrheit durchaus nicht die Gültigkeit ihres Gegenteils ausschliesst, besitzt ein Meister als solcher übersinnliche Vermögen.

um die Fehler, die Ungeschickte so leicht begehen, zu vermeiden.

Der Kreis aus Erde darf nicht von blauem, gelbem, rotem oder weissem Thon oder Lehm gemacht werden, denn dies sind die Farben anderer Kreise. Er muss die Farbe des Morgenrotes oder auch die Farbe des Flusssandes des Ganges haben.*)

Mit dieser Uebung verbindet man eine gewisse Art von *samâdhi*, wodurch alles, was dem Gelingen der Meditation im Wege steht, entfernt wird. Dieser *samâdhi* ist zweifach, accessorisch oder regelmässig, auch wenn es zuweilen geschieht, dass der meditirende Geistliche beim accessorischen *samâdhi* das bewusste Zeichen bekommt, so geht man doch sicherer, wenn man danach strebt, den regelmässigen zu erlangen.

II. Die Uebung mit dem Wasserkreise hat grosse Aehnlichkeit mit der vorausgehenden; auch hierbei kann jemand, der schon in einer früheren Existenz Geschicklichkeit an den Tag gelegt hat, sich eines Weihers oder Sees oder des Meeres als sichtbaren Zeichens bedienen, im entgegengesetzten Falle muss man dafür sorgen, Regenwasser in einem Tuche aufzufangen, oder in Ermangelung desselben reines Wasser nehmen. (395) Dasselbe wird in einen Napf oder einen ähnlichen Gegenstand gegossen und irgendwo auf einer passenden Stelle im Klosterhof oder an einem anderen stillen Orte niedergesetzt. In geringer Entfernung sitzend beginnt der Ehrwürdige seine Meditation, wobei er an die wässrigen Teile seines Körpers und an die verschiedenen Namen des Wassers zu denken hat. Die Uebung wird fortgesetzt, bis man das Zeichen verspürt.

III. Bezüglich des Feuerkreises gelten dieselben

*) Welcher Bearbeitung der Kreis unterzogen worden sein muss, kann man ausführlich bei Hardy a. a. O. beschrieben finden.

Regeln, abgesehen von der Verschiedenheit des Materials. Wenn jemand in einer früheren Existenz diese Kunst nicht ausgeübt hat, nehme er zuerst Holz, das wohlgetrocknet und hart ist, hacke es in kleine Stücke, lege es an den Fuss eines Baumes und zünde es an. Darauf nehme er eine Matte von gespaltenem Bambus oder ein Schaffell resp. Tuch, mache darin eine Oeffnung, eine Hand breit und vier Daumen im Durchmesser, halte es vor sich hin und sehe dadurch nach dem Feuer, indem er seine Aufmerksamkeit stets auf das Feuer, nicht auf das Gras oder die Asche rings umher, noch auf den aufsteigenden Rauch richtet. Er muss sich von dem Gedanken durchdringen lassen, dass das Feuer in seinem eigenen Leibe derselben Art ist, ebenso flakkernd und beweglich, als dasjenige, wonach er blickt, und zugleich die verschiedenen Worte für Feuer hersagen.

IV. Beim Windkreis hat er dieselben Regeln zu beobachten wie bei I. Man setze sich (dies ist nötig wegen ungenügender Vorbereitung) an dem Fusse eines Baumes nieder und denke an den durch das Fenster oder durch ein Loch in der Mauer eindringenden Wind, und dass der Wind in des Menschen Körper eben so unbeständig ist wie der Zug, den man spürt.

V. Will man sich in der Kunst des blauen Kreises üben, dann bediene man sich irgend eines Gegenstandes von blauer Farbe, z. B. eines blauen Lappens oder Blumen oder eines auf die Mauer gezeichneten Kreises. Natürlich ist ein solches Hülfsmittel überflüssig für diejenigen, die bereits in einer früheren Existenz sich mit dieser Kunst vertraut gemacht haben. Für dieselben genügt es, nach einem Baume mit blauen Blumen zu sehen. Bei dieser Uebung hat man zu bedenken, dass das Himmelsgewölbe blau wie Saphir ist. Alles übrige ergibt sich nach den oben mitgeteilten Vorschriften von selbst.

(396) VI—VIII. Die gelben, roten und weissen Kreise geben keine Veranlassung zu besonderen Bemerkungen; sie unterscheiden sich von den übrigen nur durch ihre Farbe.

IX. Bei der Uebung mit dem Kreise der offenen Luft bediene man sich als Gegenstand zum Daraufsehen einer Oeffnung in der Mauer, eines Schlüsselloches oder eines Fensters. So sagen einige; nach anderen muss es ein auf eine Mauer geworfener Lichtkreis sein.*)

X. Die letzte Kunst besteht darin, auf das durch eine Oeffnung nach innen fallende Licht zu blicken, unterscheidet sich also nicht von der vorhergehenden.**)

Es muss bemerkt werden, dass andere als zehnten Kreis den Gedankenkreis nennen.

Man kann in diese Uebungen dadurch Abwechselung bringen, dass man die Reihenfolge auf 14 Arten variirt. So kann man z. B. I—X in obiger Reihenfolge verrichten und also mit dem Kreise von Erde beginnen, aber man kann auch die Reihenfolge umkehren oder man kann von I—VIII gehen und dann in umgekehrter Richtung etc.

Diese praktischen Uebungen, wenn richtig vollzogen, verschaffen dem Asketen aussergewöhnliche Macht. Durch die erste erlangt er das Vermögen, sich selbst zu vervielfältigen, durch die Luft zu schweben oder auf dem Wasser zu wandeln, einen Boden hervorzurufen, auf dem er wandeln, stehen, sitzen oder liegen kann.***) Durch die zweite kann er Regen,

---

*) Der Ausdruck hierfür lautet sowohl *âloka* als *âkâça*.

**) Aus allem, was Hardy und Childers a. a. O. mitteilen, muss man entnehmen, dass *âloka*, d. h. sowohl Schein als offener Raum, unbehinderte Aussicht, nicht von allen in demselben Sinne verstanden wird. Der letzte Kreis wird derjenige von *parichinnâkâça*, d. h. begrenzter Raum, genannt.

***) Die Sonne zaubert die Erde zum Vorschein, weil

Ströme und Oceane schaffen*), die Erde und die Berge in ihren Grundfesten erzittern lassen und die Wohnungen der Menschen erschüttern. Durch die dritte kann er (397) Dampf aus allen Teilen des Körpers aufsteigen und Feuer aus dem Himmel herabfallen lassen. Durch den Glanz, der von ihm ausstrahlt, verdunkelt er das Licht anderer Wesen; er kann die Finsternis vertreiben und Holz oder andere brennbare Stoffe eigenmächtig in Flammen setzen, ein Licht hervorbringen, gleich dem allsehenden himmlischen Auge, und wenn er auf dem Punkte steht, ins Nirvâṇa einzugehen, seinen Körper in Feuersglut untergehen lassen.**) Durch die vierte Kunst kann er sich so schnell bewegen wie der Wind, und jedesmal, wo er will, einen Sturm hervorrufen. Durch die übrigen Künste kann er Figuren von verschiedener Farbe zum Vorschein zaubern, jeden Gegenstand in Gold verwandeln***), ihn rot oder weiss färben, das Böse und Unreine gut und rein machen, das Verborgene oder Verschwundene an das Licht bringen, in die Klüfte der Felsen und Tiefen der Erde hinabsteigen, durch Mauern und Wälle eindringen und alle Verunreinigung entfernen.

Es wird wohl ganz überflüssig sein, zu sagen, dass

---

sie durch ihre Strahlen die sichtbare Welt von dem Chaos scheidet.

*) Auch dieses vermag der Gott des Himmels, der die himmlischen Gewässer beherrscht und zugleich der Gott des Regens, des Blitzes und des Donners ist. Nicht durchaus richtig ist die Behauptung von Wassiljew B. p 142, dass die ältesten Heiligen noch keine Macht über Regen etc. ausgeübt haben sollten. Der Buddha kommt recht eigentlich als Regengott vor, und Ânanda kennt einen Zauberspruch, um Regen hervorzubringen, in seiner Rolle als Bṛihaspati, der die Stimme Indras ist. Der Donner begleitet und folgt dem Blitze.

**) Dies ist dieselbe Mythe wie die vom Phönix, der in den Strahlen untergeht.

***) Wie König Midas that.

dies alles dichterisch vollkommen wahr ist als Beschreibung von allem, was der Tages- und Himmelsgott vermag. Die zehn Künste sind die zehn Kräfte (*daçabala*) des Buddha und zwar in ihrer ältesten, noch nicht vergeistigten Form. Werden sie von irdischen Heiligen ausgeübt, dann sind sie nur Nachbildungen desjenigen, was der grosse himmlische Zauberer verrichtet, und es erklärt sich leicht, dass diese Nachbildung sich nur in Gaukelkünsten offenbaren kann. Wie die Buddhisten, machen auch die Yogins Ansprüche auf dieselben Wundergaben und machen sie abhängig von dem höchsten Grade der Concentration, den sie *saṃyama**) nennen. Sie bedienen sich aber nicht angefertigter Kreise, sondern der in der Natur bestehenden: der Sonne, des Mondes und der Sterne.**) Sie stehen daher auf derselben Höhe, wie die Heiligen, die schon in einer früheren Existenz sich geübt haben.

(398) In wie weit die Buddhisten sich der rein mythologischen Grundlage ihrer Mystik bewusst sind oder waren, lässt sich mit dem uns zur Verfügung stehenden Material nicht bestimmen. Mit um so grösserer Bestimmtheit können wir behaupten, dass alle diese mystischen Praktiken (die man sich mit einiger Geringschätzung als in die Heilslehre eines gewissen Menschenfreundes, Siddhârtha oder Sarvârthasiddha, eingeschmuggelt zu betrachten gewöhnt hat) ihrem Ursprunge nach in eine graue Vergangenheit zurückreichen, als die Congregation von Heiligen auf Erden noch unbekannt war. Das vorbuddhistische, d. h. vorhistorische Dasein der mystischen Kreisübungen

---

*) Im Grunde dasselbe Wort wie das Pâli *yamaka* (*pâṭihâriya*) ein Zauberstück. *yamaka* und *yoga*, welches letztere auch Gaukelkunst bedeutet, sind ausserdem synonym.

**) Auf weitere Einzelnheiten können wir uns hier nicht einlassen und verweisen auf das dritte Capitel des Yoga-Sûtra das ganz den Wundergaben gewidmet ist.

war den Buddhisten nämlich wohl bekannt, denn sie haben Sorge getragen, uns zu belehren, dass schon etliche Millionen Jahre vor dem Auftreten von Çâkyasiṃha diese Zauberübungen im Schwunge waren.*)

Die Kunst von den zehn Universalkreisen scheint bei den nördlichen Buddhisten in Vergessenheit geraten zu sein, wenn es ihnen auch nicht an Zauberkreisen**) und anderen Wundermitteln fehlt. Im Vordergrunde stehen die *dhâraṇî's*, gewisse Formeln, die, wie der Name schon erkennen lässt, als Uebel wehrende, heilbringende Amulette, Talismans oder geheimnisvolle Zeichen, welche sonst gewöhnlich *rakshâ****) heissen, dienen.

Die *dhâraṇî's* haben nicht immer dieselbe Form, obschon alle dieses gemein haben, dass sie als Mittel zur Vertreibung des Uebels und zur Versicherung des Gelingens dienen. Zuweilen sind es keine eigentlichen Formeln, sondern Gedichte mystischen Inhalts, deren Umfang zwischen 8 und 500 Strophen schwankt. Am Anfange steht der Kernspruch (*bîjamantra*), der in der Mitte wiederholt wird, am Ende kommt das sogenannte Lob oder (399) die Verherrlichung.†) In den vornehmsten heiligen Schriften bilden die hierhin gehörenden *dhâraṇî's* eine Art von Einleitung und in

---

*) Dhammapada V. 131.

**) In Târanâtha's Geschichte des Buddhismus p 108 werden Zauberkreise erwähnt und einer mit Namen genannt, der Mâyâjâla-Kreis; in demselben Buche p 228 wird auch von vier Amṛita-Kreisen gesprochen. Auch der Name eines Samâdhi Apkṛitsna im *Lotus* p 254 muss in Verbindung stehen mit der Uebung des Wasserkreises.

***) *dhâraṇî* bedeutet „erhaltend, Erhalter", *rakshâ* „Amulett, mystisches Zeichen, Schutzmittel" kann etymologisch auch „Erhaltung, Schutz, Phylacterium" sein, denn *rakshati* bedeutet „erhalten, schützen". Jedenfalls hat man diese Etymologie darin gesehen, daher die Umschreibung mit *dhâraṇî.*

†) Hodgson *Ess.* 49; Burnouf *Introd.* p 541 und 121; Wassiljew B. p 142.

diesem Falle stimmen sie ihrem Wesen nach mit den Versen überein, die im Mahâbhârata und anderen Werken am Anfang und Ende vorkommen und als Heilswunsch, als Mittel, den Hauptzweck des Buches anzudeuten und die Lectüre desselben als verdienstlich anzupreisen, dienen. Zu den meisten Purâṇa's gehört ein ausführliches Lob oder Verherrlichung (*mâhâtmya*) als stehender Anfang.

Andererseits enthalten die *dhâraṇî's* manchmal unzusammenhängende Worte, Abracadabra, so dass sie dann kabbalistische Formeln genannt werden können.*) Ihrem Wesen und Gebrauche nach zeigen sie so viel Uebereinstimmung mit den Runen der alten Germanen und Skandinavier, dass wir beiden getrost denselben Ursprung zuschreiben können. Wie vor der Einführung der Schreibkunst die Runen Zaubersprüche und Wunschzeigen waren, so müssen es auch die ältesten *rakshâ's* oder *dhâraṇî's* gewesen sein; was specifisch Buddhistisches darin zu entdecken ist, wird erst dann beurteilt werden können, wenn uns von diesen Beschwörungs-, Zauber- und Heilformeln mehr bekannt sein wird. In keinem Falle sind sie eine Erfindung oder ausschliessliches Eigentum der nördlichen Buddhisten, und kann man annehmen, dass sie, in älterer Form, die Anfänge sind, aus denen sich die ganze Tantra-Literatur oder indische Mysterienpoesie entwickelt hat.**)

Die Verbindung zwischen reiner Meditation und den Universalkreisen und *dhâraṇî's* ist die, dass die letzteren bestimmt sind, die ersteren erfolgreich zu machen, die Zauberkraft, deren man durch höhere Weisheit fähig wird, praktisch auszubilden. Darum pflegen die Yogins sowohl als die Buddhasöhne die

---

*) Die Formeln im *Lotus* bestehen aus Vocativen weiblicher Worte, in denen man Namen der Durgâ, der indischen Hekate und anderen Muttergöttinnen erkennen kann.

**) Vgl. Wassiljew a. a. O.

schwarze Kunst auszuüben*), und von dem Yogin auf der vierten Stufe der Weisheit wird gesagt, dass er das Amulett, die (400) *rakshâ* angethan hat**), um zu erkennen zu geben, dass er in allen Arten der Zauberei mächtig geworden ist.

Auch ohne die ausdrückliche Erklärung der Buddhisten selbst***) würden wir wissen, dass die *dhâraṇî's* von Çâkyamuni der Menschheit offenbart worden sind. In ihm hat alle Magie ihren Ursprung; er ist der grösste der Zauberer (das merkten die aufgeblasenen Irrlehrer), ebenso wie Odhin, der mächtigste der Wunderthäter, die Runen erfunden und anderen gelehrt hat. Hiermit steht keineswegs im Widerspruch, dass Avalokiteçvara einmal der Erfinder desselben Zauberspruches in sechs Silben†), welche der Buddha dem Ânanda mitteilte††), genannt wird.

Denn Avalokiteçvara und der Buddha sind eine Person in dem Sinne, dass ersterer die Personification der Gegenwart, letzterer die der Vergangenheit ist. Diejenigen, welche die Erfindung dem Avalokiteçvara zuschreiben, könnten gemeint haben, dass der Spruch verhältnismässig jung wäre; aber es ist durchaus nicht nötig, dies anzunehmen, weil in einigen Werken der nördlichen Kirche der noch lebende Avalokiteçvara ein viel höheres Wesen ist als alle verstorbenen Buddha's zusammen.

In den Memoiren von Hiuen-Thsang kommt über den uns beschäftigenden Gegenstand ein sehr wichtiger Bericht vor.†††) Er erzählt, dass auf dem ersten allgemeinen Concil zu Râjagṛiha unmittelbar nach dem Nirvâṇa des Herrn fünf Piṭaka's redigirt wurden,

*) Sarvadarçana-Saṃgraha p 169.
**) Anm. zu Yoga-Sûtra 2, 50.
***) Hodgson *Ess.* p 49.
†) Vermutlich die sechs Jahreszeiten.
††) Burnouf *Introd.* p 541.
†††) Stan. Julien, *Voyages des Pèl. Bouddh.* 3, 38.

nämlich die officiellen oder canonischen drei Piṭaka's, ausserdem das Saṃyukta-Piṭaka*) und das Piṭaka der Dhâraṇî's, welches er sonst unter dem Titel Piṭaka der Vidyâdhara's**) nennt.

Nun werden wir später sehen, dass das erste (401) Concil zusammen mit dem zweiten rein mythisch oder eine dogmatische Fiction zu sein scheint. Aber das verhindert nicht, dass die Angabe des chinesischen Reisenden vollkommen wahr ist, wenn man nur ihre Bedeutung versteht. Es ist nicht der geringste Grund vorhanden, anzunehmen, die Zaubersprüche seien als Gattung jünger als die Sutta's, der Vinaya oder der Abhidharma. Ob die Sammlung, wie sie jetzt besteht, ebenso alt ist wie die drei Piṭaka's, kann weder bewiesen, noch widerlegt werden, ehe sie edirt ist. Indessen haben wir genug Anhaltspunkte, um den Schluss zu ziehen, dass das Piṭaka der Dhâraṇî's ein Gegenstück des Atharva-Veda ist, wie die drei Piṭaka's zu den drei Veda's. Erstens ist nämlich der Atharva hauptsächlich eine Sammlung von Zauberliedern, Sprüchen, um Krankheiten zu verhindern, Beschwörungen etc., so dass der Charakter beider Sammlungen derselbe ist, und zweitens liefern sie auch in Nebensachen Uebereinstimmungspunkte. So wird der Atharva den Atharvan's und Aṅgirasen zugeschrieben; die Aṅgirasen sind himmlische Boten, Engel***), und gehören also zu derselben Kategorie

*) Die Bedeutung von *saṃyukta* in dieser Verbindung ist ungewiss. Vgl. Wassiljew B. p 115. Stan. Jul. a. a. O. und Burnouf *Introd.* p 49. Vermutlich ist Burnouf's Uebersetzung mit „kurzgefasst" die richtigste und stimmt das saṃyukta-piṭaka überein mit dem Saṃyukta-Nikâya, einem Teile des Sutta-Piṭaka.

**) *Voyages des Pèlerins Bouddhistes* I, 159. Die Vidyâdhara's sind Engel oder Elfen, die weiblichen entsprechen unseren „weissen Frauen".

***) Auch etymologisch ist *aṅgiras* dasselbe Wort wie ἄγγελος, woraus unser Engel entstanden ist.

wie die Vidyâdhara's, nach denen das Dhâraṇî-Piṭaka genannt wird. Ein anderer Zug der Verwandtschaft zwischen beiden Sammlungen macht sich in dem eigentümlichen Gebrauche des Wortes *hṛidaya*, Herz, geltend. Ein Appendix des Atharva wird das „Herz des Atharvan" und ein dazu gerechnetes Gebet „Herz des Kubera" genannt. Auch die *dhâraṇî's* werden als „das Herz der Tathâgata's und Bodhisattva's" betrachtet und eine Sammlung von *dhâraṇî's* führt den Namen „Herz der Blitze".*)

Die Behandlungen, denen ein Zauberspruch unterzogen werden muss, ehe er die gewünschte Kraft ausübt, sind aus den Angaben der indischen Litteratur**) bekannt, aber wie die nördlichen Buddhisten ihre Sprüche behandelten, ist noch nicht untersucht. (402)

Beide Abteilungen der Kirche kennen ebenso wie andere mystische indische Secten die sogenannten *mudrâ's*, d. h. Abdruck, Siegel, worunter man verschiedene symbolische Zeichen mit den Fingern versteht.

Zu den vierzig *karmasthâna's* gehört auch die Betrachtung und Ueberlegung der zehn widerlichen Formen, in denen Leichen erscheinen: aufgeschwollen, bläulich, in Verwesung, voll Löcher, auseinandergerissen***), auseinandergereckt, geschunden und zerfetzt, mit Blut befleckt, mit Würmern bedeckt, ein Gerippe.

---

*) Wassiljew B. p 143. Burnouf, *Introduction* p 543.

**) U. a. Sarvadarçana-Saṃgraha p 170. Es gibt zehn künstliche Behandlungen, also eben so viele wie Universalkreise. Sonst stimmen die Künste nicht mit einander überein.

***) Im Text steht *vikkhâyita*, das im Visuddhi-Magga und demselben zufolge bei Hardy E. M. mit „von Hunden, Schakalen etc. aufgefressen" erklärt wird. Wir halten es für entstanden aus *viskâyita*, dem das Sanskrit *vicchâyita* entsprechen würde.

Die Absicht dieser stark nach der Anatomie riechenden*) Aufzählung ist nicht so sehr, wie es scheint, dem Weisen das *MEMENTO MORI* zuzurufen, — denn dazu dient ein anderes *karmasthâna*, nämlich „das Denken an den Tod“ — als vielmehr seine Nerven zu stärken, was dem Heiligen bei seinem *samâdhi* förderlich sein kann und ihm sicherlich zustatten kommt, wenn er zaubern muss.

Die Methode, welche die nördlichen Buddhisten befolgten, um das Gemüt abzuhärten, ist nicht weniger gründlich. Um das Gefühl des Abscheus vor dem Weltlichen zu erwecken und den Geist an den Gedanken zu gewöhnen, dass es durchaus nichts gibt, was das geringste Gefallen verdient, wird die Vorschrift gegeben, dass man erst einen Teil des eigenen Körpers, dann den ganzen Körper, dann die unmittelbare Umgebung und zuletzt die ganze Welt als ein Geschwür, eine Eiterbeule, ein Aas zu betrachten habe. Jemand, der sich einige Tage lang in solche Gedanken vertieft hat, wird selbst vor seinem Essen Ekel empfinden.**) (403)

Ein Gegenstand von grösster Bedeutung bei der Meditation ist die Kunst, das Atmen zu regeln und zu beherrschen; das Einhalten des Atems heisst *prâṇâyâma*; etymologisch kann dies auch das längere oder kürzere Einhalten des Atemzuges oder auch längere Dauer einer Ein- und Ausatmung bedeuten.

*) Sowohl im Yoga als auch im Buddhismus werden wir häufig an die Medicin erinnert. Wahrscheinlich liegt der tiefere Grund dieser Erscheinung darin, dass in früheren Zeiten der Zauberer und Arzt in einer Person vereinigt waren.

**) Wassiljew, B. p 138. Dieselbe liebenswürdige Lebensanschauung erkennt man in einem Verse im Sarvadarçana-Saṃgraha p 15 wieder: Der Mönch, der Liebhaber und der Hund werden bei demselben Frauenleibe an drei verschiedene Dinge denken, der erste an ein Aas, der zweite an eine Geliebte, der dritte an Fressen.

Dadurch, dass diese drei Bedeutungen verbunden oder vielmehr verwechselt wurden, und dass die Kraft und Dauer einer Aus- und Einatmung örtlich und zeitlich gemessen wurde, hat man ein System philosophischen Atmens ausgebildet, das im Yoga schon sehr entwickelt ist. Der *prâṇâyâma* ist denn auch eins der unentbehrlichen acht *yogâṅga's* und wird mit beabsichtigter Zweideutigkeit so erklärt, dass man darunter verstehen kann: „*prâṇâyâma* ist die Unterbrechung der Bewegung des Ein- und Ausatmens"; aber auch, obwohl gezwungener: „*prâṇâyâma* ist die Unterscheidung der Bewegungen des Ein- und Ausatmens".*) Was das Zählen der Ein- und Ausatmungen betrifft, so kann man sagen, dass der Atemzug bei der Meditation denselben Dienst thut, wie das Pendel bei astronomischen Beobachtungen. Dass die Atemmessung mit der medicinischen Praxis in Verbindung steht, lässt sich zwar nicht beweisen, jedoch ist sicher, dass der Yogin gern medicinische Ausdrücke gebraucht. Er spricht z. B. unter anderem von dem „Erbrechen des Atems".**)

Auch bei den Buddhisten ist die Uebung im Einhalten des Atems und das Zählen der Ein- und Ausatmungen unzertrennlich mit der Meditation verbunden.***) Die Kunst ist nach ihnen eine Erfindung der Pratyekabuddha's, und das ist insofern richtig, als der Pratyekabuddha Devadatta, alias der Mond, seit undenkbaren Zeiten als hauptsächlicher Zeitmesser betrachtet wurde, sogar in dem Grade, dass man sowohl im Indischen, als auch in unserem Worte für Mond die etymologische Bedeutung für „Messer" zu entdecken glaubte.

Bei den südlichen Buddhisten ist die Kunst, auf

---

*) Yoga-Sûtra 2, 49.
**) Yoga-Sûtra 1, 34.
***) Wassiljew B. p 139.

philosophische Weise Atem zu holen, die zu den *karmasthâna's* gerechnet wird, nicht minder ausgebildet. Allgemein ausgedrückt, besteht die Uebung darin, dass man die (404) Aufmerksamkeit auf seinen eigenen Atem in Verbindung mit sechszehn Gegenständen richtet; natürlich muss die Anzahl der Gegenstände sechszehn betragen, denn dies ist die volle Zahl des Mondes, des Pratyekabuddha Devadatta. Die Uebung selbst wird ungefähr folgendermassen beschrieben*):

Nachdem der Denker sich nach den Regeln der Kunst hingesetzt hat, thut er bedachtsam und mit ruhigem Gemüte eine Einatmung und eine Ausatmung; während er durch die Nasenlöcher einen langen Atemzug thut, achtet er darauf, wie er einen langen Atemzug gethan hat. Beim Ausstossen des langen Atemzuges durch die Nasenlöcher merkt er darauf, wie er das gethan hat; wenn er kürzer Atem holt, macht er dieselbe Bemerkung bei sich; wenn er zum deutlichen Begriffe gekommen ist, dass Anfang, Mitte und Ende jeder Art von Atem aus dem Körper kommt, fasst er den Beschluss, mit Bedachtsamkeit eine Einatmung und mit Bedachtsamkeit eine Ausatmung zu thun; wenn er nach der Bewegung des Atemholens eine Pause gemacht hat, holt er von neuem Atem, und indem er darüber nachdenkt, wie er das gethan hat, bezwingt er seine Sinne. Darauf bläst er den Atem wieder von sich mit der erforderlichen Aufmerksamkeit. Nun stellt er sich die Seligkeit vor, die mit der Meditation der ersten Stufe verbunden ist und atmet auch dabei ein und aus. Auf gleiche Weise wiederholt er die Uebung, während er zugleich andere Gegenstände sich vorstellt, z. B. den Gedanken, dass nach Auflösung der Skandha's das Nirvâṇa folgt und endlich dass er, durch den Besitz von *clairvoyance*, in Gedanken gleichsam zum Nirvâṇa überspringen

*) Nach Hardy E. M. p 267, doch bedeutend verkürzt.

kann. Auch hierbei holt er Atem und gibt ihn von sich. Dadurch, dass man auf diese Weise mit sechszehn verschiedenen Gegenständen die Uebung fortsetzt, bekommt man die Sinne in seine Gewalt. Zum Gelingen hat der Asket aufmerksam die Nasenlöcher zu beobachten, während er den Verstand als Zügel und die Weisheit als Stachel*) benutzt. Sobald man das Zeichen (*nimitta*) gewahr wird, ist es ein Beweis dafür, dass die Uebung geglückt ist.

(405) Hiermit glauben wir den vierzig *karmasthâna's* und was sich damit in der nördlichen Kirche verbinden lässt, die nötige Beachtung gewidmet zu haben. Abgesehen von den Universalkreisen auf der einen Seite und den *dhâraṇî's* auf der anderen, sind die Bestandteile der speculativen Magie allen Buddhisten gemein, so dass nur die specielle Zusammenfügung hiervon in eine Zeit gesetzt werden kann, in der die beiden Abteilungen der Kirche sich gesondert hatten.

---

10) Allgemeine Uebersicht über den Weg der Tugend und der Weisheit.

Es ist eins der Kennzeichen des Buddhismus, dass er weniger nach Vereinfachung, als nach Ausbreitung strebt, den überlieferten Stoff weniger zu teilen, als zusammenzufügen sucht. Er will freisinnig und weitherzig sein und nimmt daher die ungleichartigsten

---

*) Das ist eine buddhistische Verbesserung eines Verses im Kaṭha Upanishad:

„Betrachtet die Seele als des Wagen Herren
Und den Körper als den Wagen selbst,
Den Verstand als Wagenlenker
Und als Zügel das Gemüt.
Die Sinne heissen das Gespann
Und Weide ist ihr Wirkungsgebiet.“ Vgl. Manu 2,88.

Bestandteile in sich auf, nachdem er dieselben den notwendigen Veränderungen unterzogen hat. Die Art und Weise, wie er aus verschiedenen Materialien ein stattliches Gebäude errichtet hat, zeugt von nicht geringer Kunstfertigkeit und von unerschöpflicher Geduld in der Ausarbeitung von Details.

Die vollständigste Uebersicht über die Eigenschaften, die den Wandel des wahrhaft Frommen und Klugen charakterisiren, treffen wir im Lalitavistara an; die Eigenschaften, 108 an der Zahl, werden mit dem Namen *dharmâlokamukha*, d. h. Hauptpunkte des weiten Gebietes des Dharma, bezeichnet.*) Mit einander bilden dieselben das Ideal sozusagen eines heiligen Lebenswandels; sie haben denn auch einen himmlischen Ursprung, denn sie wurden von dem Bodhisattva, als er im Begriffe stand (406), auf die Erde niederzusteigen, in der Versammlung der Götter den Engeln geoffenbart, wie alle Bodhisattva's es früher gethan hatten.**)

In der allgemeinen Uebersicht sind deutlich besondere Gruppen zu bemerken, zu dem bald mehr, bald weniger Nummern gehören. Nicht wenige dieser Gruppen sind schon auf den vorausgehenden Seiten mitgeteilt worden und brauchten deshalb nicht aufs neue behandelt zu werden, wenn nicht in der Liste einigen Ausdrücken ein anderer Wert beigelegt würde, als sie sonst haben. Zuweilen scheint die Liste mit sich selbst im Widerspruch und stimmt die Tendenz, die der einen oder anderen Eigenschaft oder Tugend

---

*) Lalitavistara p 34. *âlokamukha* ist gebildet nach dem Vorbild von *diṅmukha*, Hauptpunkt der Himmelsgegenden; *âloka* offener Raum, ist, soweit man sehen kann, thatsächlich als synonym mit *diças*, die verschiedenen Richtungen, der Raum in allen Richtungen, zu betrachten.

**) Man kann nicht von den Buddhasöhnen sagen, dass sie alle Wahrheit mit dem letzten Tathâgata beginnen lassen; letzteres ist eine rein europäische Theorie.

beigelegt wird, nicht mit der Bedeutung, die ein *dharmâlokamukha* nach dem Zusammenhange haben muss.*) Wir werden jetzt die allgemeine Uebersicht geben.

1—4. Die Aufzählung der vier ersten Erfordernisse hat offenbar keinen anderen Zweck, als zur Erkenntnis zu bringen, dass jemand, der eine Aufgabe unternimmt, es mit Lust und Liebe thun muss, wenn er Aussicht auf Erfolg haben will; es sind Behagen (und Glauben**), Munterkeit, Freudigkeit und Freude. Als Grund für die Aufstellung dieser Erfordernisse wird angegeben: der Glaube führt jemand zu einem unverbrüchlich festen Entschluss, Munterkeit zur Aufheiterung der Trübe des Geistes, Freudigkeit zum Wohlbefinden und Freude zur Reinigung des Geistes.

5—7. Drei Dinge muss man beherrschen: den Leib, die Sprache und das Gemüt; durch Bezähmung (*saṃvâra*) des Leibes hält man sich frei von den drei körperlichen Sünden; durch Bezähmung der Zunge vermeidet man die vier Sünden im Sprechen; durch Bezähmung des Gemütes wird man sich vor der Begierde***) nach des Nächsten Gut, vor böser (407) Absicht und verkehrter Einsicht hüten. Mit den drei körperlichen Sünden sind gemeint Mord, Diebstahl und Ehebruch, mit den vier Uebertretungen im Sprechen: Lügen, Verleumden, Grobheit und Schwatzhaftigkeit. Abgesehen von dem Worte *saṃvara*, für das gewöhn-

---

*) Teilweise kann dies späteren Veränderungen im Text zugeschrieben werden.

**) *çraddhâ*; die Bedeutung Glaube passt nicht zum Folgenden, doch geht aus der Auffassung, die man später mit diesem Erfordernis verband, hervor, dass derjenige, der die Uebersicht gemacht hat, das Wort in diesem Sinne verstand; mit anderen Worten, man hat eine Anzahl Worte, wer weiss woher, in die Uebersicht aufgenommen, ohne recht zu verstehen, was mit dem ersten Worte gemeint war.

***) Die Lesart *abhidhyâ* ist die richtige, wie aus Manu 12, 5 hervorgeht.

lich das synonyme *saṃyama* gebraucht wird, sind die drei selbst nebst der Bestimmung der Missethaten aus Manu*) entlehnt, so dass es nicht zu verwundern ist, dass auch die Südlichen genau dieselbe Einteilung**) haben.

8—13. Sechs Gegenstände muss man immer im Gedächtnis haben (*anusmṛiti*), den Buddha, das Gesetz und die Kirche, Entsagung, Moral und die Götter. Dadurch, dass man des Buddha stets eingedenk ist, gelangt man zu reiner Erkenntnis. Das stete Denken an das Gesetz gibt Klarheit bei der Verkündigung des Gesetzes. Das Denken an die Kirche wird uns auf den richtigen Weg führen. Indem man immer der Entsagung eingedenk ist, wird man dazu kommen, sich von allen (in gewisser Hinsicht notwendigen, aber im Grunde unwahren) Hypothesen frei zu machen.***) An die moralischen Vorschriften zu denken, befördert die Erfüllung frommer Pflichten und der Gedanke an die Götter erhebt den Geist. Während die vorige Gruppe uns kurz und sachlich belehrt, wessen wir uns gegen unsere Mitmenschen zu enthalten haben, und uns die unentbehrliche Selbsteinschränkung auferlegt, wird hier ein Anfang mit der Angabe dessen gemacht, was wir zu thun haben. Es ist nicht genügend, das Böse zu unterlassen, es ist auch nötig, das Gute zu pflegen. Die sechs Erfordernisse in dieser Gruppe sind gleichsam ebenso viele Vorsichtsmassregeln, das ungestörte Wachstum des guten Samens zu befördern. Die zarten Pflänzchen, die aus diesem Samen hervorspriessen (**408**), müssen sorgfältig

*) Manu 12, 5. Die Ausdrücke sind im Manu ausführlicher und zugleich richtiger definirt. Die dort gebrauchten Worte repräsentiren einen Begriff; in der Liste der *dharmâlokamukha's* sind es inhaltslose Worte.

**) Z. B. bei *vacîduccarita*. Childers Dict. p 542; vgl. 127.

***) *tyâga*, Entsagung, eigentlich das Aufgeben, Verschenken. Die Mönche fassen *tyâga* am liebsten im Sinne von Verschenken von Gütern zum Nutzen der Kirche.

gepflegt werden; mit solchen Pflänzchen kann man die vier Abteilungen der folgenden Gruppe vergleichen.

14—17. Freundlichkeit oder Wohlwollen, Mitleiden, Sympathie oder lebhaftes Interesse und Gleichgültigkeit. Das erste dient dazu, uns zu ermöglichen, alle relativ verdienstlichen Handlungen zustande zu bringen; das Mitleiden hält uns davon ab, anderen Böses zu thun; durch lebhaftes Interesse führen wir unsere Handlungen aus, und Gleichgültigkeit führt uns zur Verachtung der sinnlichen Begierden. Dies sind die vier bekannten *brahmavihâra's*, die, wie wir gesehen haben, direct aus dem Yoga entlehnt sind.*) Eigentlich bedeuten die Worte: freundliche Gesinnung, Mitleid, freudige Sympathie und Gleichmut.

18—21. Es gibt vier Punkte der Betrachtung oder Ueberlegung**): Das Unbeständige, Elende, Unwesentliche und Abscheuliche der Welt. Das erste führt dazu, dass man sich erhebt über sinnliche, aetherische und ideale Neigungen (und: Neigungen, die gerichtet sind auf die Welt der sinnlichen Neigungen, der Formen und der Formlosigkeit). Die Betrachtung des Elenden dieser Welt befördert das Ausrotten der Anhänglichkeit. Durch Beachtung des

*) Die Behauptung Köppen's, die Religion des Buddha 1, 448 „allgemeine Wesenliebe ist der positive Kern der buddhistischen Moral, der charakteristische Grundzug des Buddhismus" bedarf einer näheren Beleuchtung. Alle Menschen müssen gegen alle Wesen wohlwollend, liebreich sein, jedoch die Menschen haben so viele verschiedene Pflichten, dass nicht alle immer gleich wohlwollend sich zeigen können; der Soldat z. B. hat im Schlachtengewühl auch an etwas anderes zu denken, deshalb ist *maitrî* das specielle Merkmal des Brahmanen *maitro brâhmaṇa ucyate*, „der Brahmane wird liebreich genannt" sagt Manu 2. 87. Unter den Brahmanen sind es wiederum die *yati's*, die sich durch Wohlwollen auszeichnen sollen. Natürlich dürfen auch die Copien der *yati's*, die Mönche anderer Secten, in dieser Hinsicht nicht zurückstehen.

**) *Pratyavekshâ*, sonst *sañjñâ*, Gedanke.

Unwesentlichen (aller Dinge) gelangt man dazu, das eingewurzelte Hängen an sich selbst auszurotten, und durch Beachtung des Abscheulichen wird man jegliche Neigung vernichten.*) Dies sind die aus (409) dem Yoga bekannten, auch bei den Südlichen immer wiederkehrenden Punkte der Speculation.**) Der Zusammenhang dieser Gruppe mit der vorhergehenden kann schwerlich ein anderer sein, als dass beide, wie sehr auch ihrem Wesen nach verschieden, doch in gleicher Weise als Vorbereitung auf die eigentliche Meditation für unentbehrlich gehalten werden. So allerdings scheint der Aufsteller der Uebersicht die Sache nicht betrachtet zu haben, denn was folgt, ist eine Reihe von guten Eigenschaften und löblichen Gewohnheiten, die mit Meditation überhaupt nicht oder nur schwach zusammenhängen.

22—51. Alle Glieder dieser Reihe mit einigen Ausnahmen können paarweise verbunden werden. Die meisten Paare enthalten zwei synonyme Worte. Ebenso wie die Verfasser von synonymen Wörterbüchern sich auch noch heutzutage bemühen, allerlei eingebildete Unterschiede aufzustellen, haben die Urheber der Uebersicht auf ihrem dogmatischen Standpunkte je zwei synonymen Worten verschiedene Bedeutung

---

*) Im Text ist zu lesen *anunayasamûhananâya*. *Samûhanana*, aus dem Pali bekannt, ist im Sinne von Ausrottung, Vertreibung kein Sanskrit. Die Bearbeiter der Liste haben das Sanskrit *samûhana*, Zusammenfügung, Aufhäufung darin gesucht, und weil dies keinen erträglichen Sinn gab, die Negation davorgesetzt. Nach ihrer Ansicht war „Nichtanhäufung von Neigung“ gemeint. Später hat jemand dieses tierischer ausdrücken wollen und die Lesart verändert in *anunayâsandhukshaṇatâ*, das Nichtanfachen der Neigung. Derselbe Conjecturenmacher scheint nicht verstanden zu haben, was *çânta* hier bedeutet; es ist sonst im angegebenen Sinne gebräuchlich genug, besonders in dem Ausrufe *çântam pâpam*, pfui! es ist Sünde.

**) Siehe oben p 474.

beigelegt. Die Reihe beginnt mit Scham und Furcht, von denen ersteres zur inneren Ruhe, letzteres zur Gelassenheit nach aussen führt. Dann folgt das Wahre und das Wünschenswerte; ersteres verleiht uns Einmütigkeit (oder Frieden) mit den Göttern und Menschen; letzteres Einmütigkeit oder Friede mit uns selbst. Das folgende Paar ist Betrachtung der Tugend und Zufluchtnahme zu den drei Kleinoden; erstere veranlasst uns, unsern Trost in der Tugend zu suchen; letzteres, dass wir über alle drei unglücklichen Zustände (in der Hölle etc.) hinauskommen. — Dankbarkeit und Erkenntlichkeit. Sie bewirken, dass die Wurzel des von jemand gethanen Guten nicht verloren geht, und dass man einander hochschätzt. Selbsterkenntnis und Charaktererkenntnis (oder Kenntnis des Wesens*); durch ersteres (410) wird man dem (wahren) Wesen (dem Wesentlichen, der Eigentümlichkeit von jemand oder etwas) auf die Spur kommen; — das zweite wird bewirken, dass man seinen Gleichmut bei eines anderen Unglück bewahrt.**) Kenntnis des Rechts (Pflicht) und der (geeigneten) Zeit; sie führen zu dem Begriff der grösseren und kleineren Pflichten und zu einem unumschleierten Blicke.***) Demut wird uns das Bedürfnis fühlen lassen, unsere Kenntnisse zu vermehren; ein Geist, der sich nicht aus dem Felde schlagen lässt, wird jemand zustatten

*) *Âtma-* und *sattva-jñatâ.*

**) Statt bei der Unbestimmtheit der Bedeutungen von *âtman* und *sattva* um so deutlicher darzulegen, in welchem Sinne man die Worte auffasste, hat man der Sicherheit halber nichtssagende Sätze erdacht, um gegen alle Einwürfe gesichert zu sein. Es handelt sich ja auch mehr um Worte, als um die Sache.

***) Dieses Paar muss aus einem Gesetzbuch oder Königsspiegel entlehnt sein; die beiden Erfordernisse sind die eines Richters oder eines Königs als Schiedsrichter. Mit Mönchtum haben sie nichts gemein.

kommen, um ihn und andere zu schützen.*) Freiheit von Hass macht, dass man anderen kein Böses zufügt.**) Ein fester Entschluss macht allem Zaudern ein Ende. Die Ueberlegung des Unheiligen (Widerlichen aller weltlichen Dinge) bewirkt, dass wir jeden Gedanken an sinnlichen Genuss aufgeben***), während Abwesenheit von Böswilligkeit die Ursache davon ist, dass wir jeden Gedanken, anderen Böses zu thun, aufgeben. Freiheit von Verblendung wird zur Folge haben, dass alle Unwissenheit getilgt wird. Die zwei Ausdrücke, die jetzt folgen, bedeuten eigentlich das Streben nach Gerechtigkeit und die Begierde, gerecht zu sein; zwei Haupterfordernisse eines Königs oder Richters. Wie die Verfertiger der Liste die Ausdrücke aufgefasst haben wollen, ist schwer zu sagen. Nach ihnen führt die erste Tugend dazu, dass man sich auf den Nutzen†) stützt, die zweite, dass man sich an den allgemeinen Gebrauch hält. Das einzige, was aus diesem Wortgewirre sich herausbringen lässt, ist, dass die Ausdrücke auf Gerichtsverfahren (411) Bezug hatten. Hiermit ist der Stoff aus irgend einem Buche über Regierungskunst oder Recht erschöpft; jetzt kommt die Gelehrsamkeit an die Reihe.

Gelehrte Forschung (oder Trachten nach Gelehrsamkeit) und richtige Anwendung bilden einen Posten, der demjenigen entspricht, was wir Theorie und Praxis nennen; das eine, wird hinzugefügt, führt zur gründlichen Betrachtung der Welt, das andere zur passenden

---

*) Nach einer andern Lesart: um seine eigene Macht (oder Heeresmacht) zu schützen. In diesem Paar ist ein Fehler, so dass es schwer fällt, zu sagen, was das Original hatte. Nur so viel ist klar, dass ein Paar Erfordernisse eines Königs, nicht eines Mönches in dem Paare verborgen sind.

**) *kṛitya* kommt sonst vor als Böses zufügend durch Hexerei, Zauberei, also im Sinne des weiblichen *kṛityâ*.

***) Diese Ueberlegung ist dieselbe wie Nr. 21 oben unter einem anderen Namen.

†) *artha* kann auch Rechtssache Absicht bedeuten.

Ausführung. Die folgende Nummer steht allein; es ist die Ergründung von Name-und-Form, wodurch man alle Anhänglichkeit an die Welt, den Schein überwinden wird. — Einen zusammengehörenden Posten bilden dagegen: die Ausrottung des Skepticismus und das Aufgeben von Voreingenommenheit und Widerwillen, d. h. Vorurteilslosigkeit. Durch ersteres wird man Glaube und Liebe für die Wissenschaft erlangen, durch letzteres wird man sich davor hüten, das zu bekritteln, was nicht im Text steht (oder was nicht die Hauptsache ist). Die folgenden vier Ausdrücke sind der Medicin entlehnt und nichts weiter als die vier Wahrheiten, es sind: Geschicklichkeit in den Skandha's*), die zur genauen Erkenntnis des Leides führt; die Harmonie (oder das Gleichgewicht) der Elemente**) führt zur Aufhebung der Entstehung (der Leiden); die Entziehung***) der Ursache (des Leides) führt zum Nachdenken über den zu befolgenden Weg, das geduldige Beharren im Nichtentstehen†) zur klaren Anschauung der Unterdrückung.

---

*) Dies klingt befremdend. Ein Arzt kann Geschicklichkeit in den Skandha's, d. h. den verschiedenen Abteilungen seines Faches besitzen, aber kein Mensch kann Geschicklichkeit oder Gewandtheit (*kauçalya*) in den fünf Aggregaten haben, welche die Buddhisten *skandha's* nennen. *skandhakauçalya* könnte bedeuten Gesundheit der Skandha's, aber dies passt noch weniger.

**) Das Wort im Text bedeutet Gleichgewicht der Hauptbestandteile oder humores des Körpers. Die wahre medicinische Bedeutung muss oben verdreht, oder, wenn man lieber will, vergeistigt worden sein.

***) D. h. der Versuch zu entziehen.

†) Dies scheint die geistliche Auffassung zu sein; eigentlich steht da „das geduldig warten, ohne dass etwas (namentlich ein Krankheitssymptom) entsteht oder sich zeigt". Wenn der Arzt, nachdem er eine Zeit lang mit der nötigen Geduld gewartet hat, sieht, dass die Krankheitserscheinungen sich nicht wiederholen, kann er sicher sein, dass das Leiden gehoben ist. Die Reihenfolge der dritten und vierten ärztlichen Sätze ist hier umgekehrt im Widerspruch mit dem,

52—55. Diese Gruppe umfasst die vier Punkte, an die man immer eifrig (412) denken muss, und die wir schon als die vier *smṛityupasthâna's**) kennen gelernt haben. Die vier Aeusserungen der Bedachtsamkeit sind gerichtet auf den Körper, die Wahrnehmungen, die Gedanken und die Natur der Dinge, und dienen dazu, uns eine richtige Erkenntnis von dem Körper beizubringen, alle Schmerzen zu beruhigen (oder bei jedem Schmerz oder Gefühl die Ruhe zu bewahren), uns zu überzeugen, dass die Gedanken einem Luftgebilde gleichen, und uns zur unverhüllten Erkenntnis zu führen. Mit diesen vier betreten wir den Pfad der höheren Weisheit, der Heiligkeit. Alles Vorausgehende ist nur Propädeutik. Die Nummern 52—82 gehören denn auch zusammen, insofern sie eine Aufzählung der 37 *bodhipakshika* genannten Eigenschaften eines Arhat's **) enthalten.

56. Die vier guten Uebungen***), um das Sündhafte zu unterlassen und das Gute zu vollbringen.

57. Die Unterabteilung der Wunderkraft, körperliche und geistige Gewandtheit zu bewirken.

58—62. Die fünf Vermögen, Glaube, Geisteskraft oder Anstrengung, Bedachtsamkeit oder Erinnerung, Aufmerksamkeit oder Klugheit. Diese Vermögen haben nacheinander zur Folge: dass man sich leicht von einem anderen überreden und führen lässt; die Dinge gut erforscht; nichts thut, was nicht gut ist; den Geist freimacht und nur nach aufmerksamer Erwägung eine Meinung bildet.

---

was sonst in der nördlichen Lehre gilt, um von den Südlichen und dem Yoga nicht zu sprechen.

*) Siehe oben p 385.

**) In der Uebersicht sind die vier *ṛiddhipâda's* und die vier *samyakpradhâna's* in zwei Rubriken gebracht, daher die scheinbare Abweichung in der Anzahl.

***) Ueber das *prahâna* der Nördlichen im Gegensatz zu dem Pâli *padhâna* s. o. p 386.

63—67. Die fünf Kräfte sind die des Glaubens, der Anstrengung, der Bedachtsamkeit, der Aufmerksamkeit und der Klugheit. Die erste Kraft setzt uns in den Stand, den Bösen zu überwinden; die zweite bewirkt, dass man nicht irre geht; die dritte, dass man sich nicht verleiten lässt; die vierte ermöglicht uns, alle entstehenden Gedanken oder Zweifel zu vertreiben, und die letzte ist dazu von Nutzen, dass wir nicht betrogen*) werden.

(413) 68—74. Die sieben Bestandteile der Erkenntnis oder höheren Erkenntnis (*sambodhyañga*), Erinnerung (oder Ueberlieferung), Erforschung des Gesetzes, Geistesanstrengung, Lust (oder Behagen), Ruhe, Aufmerksamkeit und Gleichmut (oder Gleichgültigkeit). Sie fördern nach einander die gehörige Erkenntnis des Gesetzes, die Erfüllung aller Pflichten, eine vielseitige Ausbildung des Geistes, Regelmässigkeit des Studiums, gute Vollendung der Aufgaben, den Gedanken der Harmonie**) und Gleichgültigkeit gegenüber allem, was geschieht. Dieses klingt wie ein Reglement der Schulzucht für Knaben, welches die Yogin's oder Buddhisten zu einem unentbehrlichen Erfordernis für die Erreichung der höchsten Weisheit erhoben haben.

75—82. Nachdem wir die Kinderschule verlassen haben, versetzen wir uns in die Gesellschaft und zwar speciell in diejenige ehrbarer Bürger. Die acht Regeln, die jemand, wenn er ein gebildeter Mann (*ârya*) sein und in seinem Gewerbe, seiner Carrière (*mârga*) fort-

*) Die Uebersetzung dieses Wortes ist unsicher.

**) So ist scheinbar die Ansicht, weil durch Andacht (*samâdhi*) der Denker sich gleichsam mit dem Gegenstand seiner Gedanken identificirt. Die sprachrichtige Uebersetzung ist: Der Gedanke (des ordentlichen Schülers), dass er gleichmässig arbeiten muss, dass er nicht von dem Hölzchen aufs Stöckchen springen darf.

kommen will, beobachten muss, sind folgende*): gute Einsicht, gute Gedanken, gute Rede, gute Handlungsweise, guter Erwerb (oder Lebensberuf), gute Energie, gutes Gedächtnis, gute Aufmerksamkeit. Diese Vorschriften für den Handel und Wandel von Bürgern und Bauern konnten, wie vortrefflich auch in ihrer Art, füglich als Richtschnur für den Lebenswandel eines Heiligen ohne die erforderliche Idealisirung nicht gebraucht werden. Durch diese künstliche Bearbeitung entsteht Undeutlichkeit, doch das ist, wenn man die Absicht der geistlichen Brüder ins Auge fast, eher ein Vorzug als das Gegenteil. Vom kirchlichen oder philosophischen Standpunkte aus betrachtet, führt gute Einsicht zum Einschlagen des richtigen Weges, das gute Denken oder die Rechtgesinntheit führt uns dazu, alle Fictionen, Alternativen**) und Hypothesen fahren zu lassen.

Durch (414) gute Sprache***) wird man begreifen, was die passende Antwort ist, sowie eine Silbe, ein Ton, ein Ruf, ein Satz ausgesprochen wird. Durch eine gute Handlungsweise wird das gute Werk reife Früchte tragen; durch einen guten Lebensunterhalt (oder Existenzmittel) wird man sich mit jedem Gewinne trösten. Gute Energie bewirkt, dass man das andere Ufer (den sicheren Hafen) erreicht, und gutes Erinnern, dass man dasjenige beherzigt, woran man stets denken soll. Gute Aufmerksamkeit endlich dient zur Erlangung unstörbarer geistiger Vertiefung.†)

---

*) Dies ist der berühmte *ârya-ashṭâṅgika-mârga*, was eigentlich der edle, achtteilige Pfad, d. h. Carrière bedeutet.

**) *vikalpa*; es bedeutet auch möglicher oder denkbarer Fall, Dilemma, Permutation, Verschiedenheit in der Auffassung, Zweifel etc.

***) Als Gabe oder Vermögen passend zu reden, gefasst.

†) Hier sowohl als mehrfach im Vorhergehenden ist die einer Eigenschaft zugeschriebene Wirkung nichts anderes, als eine Umschreibung der Eigenschaft. Der Grund wird

Die Uebereinstimmung in der Reihenfolge der Gruppen von *bodhapakshika dharma's* in beiden Abteilungen der Kirche, die sich bis auf die Zahl und die Identität der einzelnen Nummern erstreckt, verbürgt uns, dass diese 37 Merkmale eines Ârya, eines Arhat, eines Heiligen zu dem Grundgesetz der Kirche gehören. Dazu ist das ganze System zusammengetragen und die Gruppen regellos zusammengefügt. Um ein Beispiel anzuführen, ist es befremdend, dass erst die vier Teile der Wunderkraft eines Heiligen genannt werden und erst später die rechte Einsicht, die jemand auf den richtigen Weg bringen muss, ein anständiger Lebensunterhalt etc., erwähnt wird. Nicht minder sonderbar ist es, zuerst von der Wunderkraft zu reden und darauf von den sehr alltäglichen Kräften des Gedächtnisses etc. zu sprechen. Und doch kann die Reihenfolge erklärt werden, wenn man allen Geruch der Heiligkeit daraus entfernt. Die erste Gruppe von 52—55 ist der Entbindungskunde entlehnt und ist eine Theorie von der regelmässigen Entwickelung der Frucht im Mutterleibe. Die zweite Gruppe führt uns ans Wochenbett, wo die nötige Vorsorge (*samyakpradhâna*) getroffen wird, um das Kind zu waschen und überhaupt von Unreinlichkeit zu befreien. Bei dem Wachstum (*ṛiddhi*) des Kindes hat man auf alles zu achten, was die Beweglichkeit und Gesundheit des Körpers und (415) Geistes (*kâya-cittalaghutâ*) befördern kann. Allmählich entwickeln sich bei dem Knäblein die Kräfte; er beweist guten Glauben an das, was die Eltern ihm sagen und ist deshalb leicht von anderen zu leiten (*aparapraṇaya*); er wird stärker; er zeigt, dass er Gedächtnis, Aufmerksamkeit und Verstand besitzt; alle in der vierten

---

wohl darin liegen, dass ein Ausdruck wie „zu etwas dienen", nicht selten durch ein einfaches „es sein" vertreten werden kann.

Gruppe aufgezählten Vermögen kommen in der fünften zur volleren Entwickelung, werden kräftiger, heissen darum Kräfte (*bala*). Sobald der Knabe alt genug ist, muss er in die Schule. Der Schüler hat sich ordentlich und geschickt nach dem Schulreglement zu betragen, was uns unter dem Namen von *bodhyañga's* bekannt ist. Nachdem er die Schule verlassen hat, wählt der Jüngling ein Fach, einen Lebensberuf; die Lebensvorschriften, die er mitbekommt, sind die acht Punkte einer anständigen, ehrbaren Laufbahn. So ist die Reihenfolge erklärlich; bei der Idealisirung ist ein Chaos daraus geworden. Wir werden jetzt den Weisen oder eigentlich den Meister weiter auf seinem Lebenspfade verfolgen.

83—86. Es sind: der Geist der Weisheit, Charakter, eifriges Bestreben und Praxis. Das erste ist von Nutzen, damit die Ueberlieferung der drei Kleinode*) nicht zunichte werde; das zweite, damit man nicht nach dem niederen Pfade frage, das dritte, dass man sich auf den erhabenen Dharma der Buddha's stütze, das letzte, damit man alle guten Dinge vollbringe. Wenn wir die Sprache der Heiligen in die des gemeinen Lebens zurückübersetzen, dann heisst es, dass der Meister einen wackeren Geist, Charakter, Eifer und Liebe für seinen Beruf besitzen und das Gelernte anwenden muss. Dadurch wird er verhindern, dass sein Gewerbe**) und seine Familie zu Grunde gehen, den Weg der Gemeinheit, niedrigen Handlungsweise scheuen, sich an die erprobten, von edeldenkenden und weisen Menschen befolgten Vor-

*) *Kleinode* fehlt in einigen Handschriften und zwar mit Recht.

**) Das Wort drei (*trayî tri*) ist ein gewöhnlicher Ausdruck zur Bezeichnung der drei Gewerbe der Vaiçya's, die Handelsleute, Landbauern und Viehzüchter nicht selten alle drei zugleich sind. Deshalb ist *trayî* synonym mit *vârttâ*.

schriften halten und alle seine Geschicklichkeiten in der Praxis zeigen.

87—92. Die sechs Vollkommenheiten*): die vollkommene Tugend der Freigebigkeit, (416) Sittlichkeit, Langmut oder Sanftmut, Geisteskraft, Meditation und Klugheit. Dies sind die mehrmals zur Sprache gekommenen Bodhisattva-Tugenden. Die Früchte, die sie tragen, werden teils in relativ deutlichen Worten ausgedrückt und haben dann ohne Widerrede auf den Bodhisattva selbst Bezug, aber teils in ausgewählt zweideutigen Ausdrücken, und in dem Falle geht nicht hervor, welche Bedeutung der Urheber der Uebersicht selbst ihnen beilegt. Die Schwierigkeit liegt in dem sehr gewöhnlichen Worte *sattva*; es bedeutet das Wesen, die Art, doch ebenfalls ein Wesen und im Plural die Wesen. Je nachdem man es im ersteren oder letzteren Sinne nimmt, gereicht die Tugend-Vollkommenheit nur dem Besitzer oder auch anderen Geschöpfen zum Nutzen. So viel als thunlich wird die hier nötige doppelte Uebersetzung gegeben werden.

Zunächst wird die Lehre verkündigt, dass Vollkommenheit in der Tugend der Freigebigkeit zur vollständigen Reinigung des Buddhagebietes, sowie der Hauptkennzeichen und der geringeren Merkmale**) dient und bewirkt, dass das Wesen eines Missgünstigen, d. h. die Missgunst zur vollen Reife kommt. Anders übersetzt, dass die missgünstigen Wesen vollständig reif werden für die Annahme der Wahrheit.***)

---

*) Nach anderen gibt es ihrer zehn; bei den Südlichen kommt diese Zahl stets vor; ihre Brüder im Norden nennen meist sechs, seltener zehn *pâramitâ's*.

**) Wir werden hier wieder in ein höheres Gebiet versetzt und sehen den Tagesgott in seinem Glanze.

***) *paripâcana* von *paripâcayati*, nicht von *paripacyate*, wie Burnouf *Lotus* p 547 gemeint zu haben scheint, weil er es mit „Reife" übersetzt, bedeutet: machen, dass etwas vollkommen reif wird, und zwar im kirchlichen Sinne, für die Aufnahme der Wahrheit.

Auf meist unzweideutige Weise wird sonst*) berichtet, dass der Bodhisattva Avalokiteçvara verschiedene Wesen vollständig für das Licht der Wahrheit reif machte; dies beweist nun nicht, dass man den bewussten Ausdruck in der Uebersicht ebenso auffassen muss, sondern dass die Buddhisten ihn so aufgefasst haben. Da die Wahl der Worte in der Uebersicht offenbar darauf berechnet ist, Zweideutigkeit hervorzurufen, so kommen wir zu dem Schlusse, dass die Rolle des Bodhisattva absichtlich in Nebel gehüllt wurde und hierbei (417) erinnern wir uns des Umstandes, dass *buddhisattva* im Yoga „vernünftiges Wesen, der bestehende Verstand, das lebende Bewusstsein" eben die eine Auffassung von *sattva* zeigt, während die andere sich in der populären oder mythologischen Vorstellung von dem Bodhisattva der buddhistischen Kirchenlehre findet. Beide Auffassungen liegen in dem behandelten Ausdruck der Uebersicht und müssen sehr alt sein.. Die Vermengung von Mythologie und weiser Moral wird im Folgenden noch klarer zu Tage treten.

Die Vollkommenheit in der Sittlichkeit dient dazu, um sich über alle Ungelegenheiten und Unglückszustände**) zu erheben, und bewirkt, dass das Wesen eines Unsittlichen, d. h. die Unsittlichkeit, zur vollen Reife, zum Wendepunkte kommt; anders übersetzt, dass die unsittlichen Wesen vollständig reif für die Annahme der Wahrheit werden.

Die vollkommene Tugend der Langmut führt zur Vermeidung aller Böswilligkeit, Härte, Hass***),

---

*) Z. B. Kâraṇḍa-Vyûha 24, 21, *paripâka* ist die vollkommene Reife, die Fähigkeit für das Empfangen der Wahrheit; 18, 16. 25, 22.

**) Mythologisch der Zustand eines Höllenwesens etc., thatsächlich der Stand der Sonne und anderer Himmelslichter im Nadir etc.

***) Derjenige, der das Original in Sanskrit übertragen

Stolz, Aufgeblasenheit und Uebermut und bewirkt, dass das Wesen eines Böswilligen, d. h. Böswilligkeit zu voller Reife (zum Wendepunkte) gelangt; anders: dass die böswilligen Wesen vollständig reif werden etc.

Die vollkommene Tugend der Geisteskraft ist nötig, um sicher aus dem unabsehbaren Gebiete*) der Pflichten (oder Eigenschaften), welche die Wurzel alles Guten**) sind, hinauszukommen, und bewirkt, dass das Wesen eines Trägen, d. h. Trägheit zur vollen Reife (zum Wendepunkte) gelangt etc.

Die Vollkommenheit in der Meditation erweckt alle Erkenntnis und höhere Erkenntnis und bewirkt, dass das Wesen eines Zerstreuten, d. h. Zerstreuung des Geistes, zur vollen Reife gelangt etc.

(418) Die Vollkommenheit in der Klugheit macht, dass man Unwissenheit, Verblendung, Finsternis und unrichtige Betrachtungsweise***) aufgibt, und bewirkt, dass das Wesen eines Unverständigen (d. h. Unverstand) zur vollen Reife gelangt etc.

93. Geschicklichkeit in den Mitteln oder Gewandtheit. Sie dient dazu, allem Betragen der Wesen von verschiedenen Neigungen Rechnung zu tragen†) und zu verhüten, dass die Gesetze aller Buddha's verloren gehen.

---

hat, hat irrtümlicherweise das Prâkrit *dosa* für Sanskrit *dosha* angesehen; es war aber *dvesha* gemeint.

*) Für *âloka* weite Aussicht, unabsehbares Gebiet (*âlokamukha* im Text ist ein Schreibfehler) hat eine der Handschriften *arañga*, wahrscheinlich ein Irrtum für *araṇya*, Wald, wie Burnouf *Lotus* p 548 vermutet. *dharmâraṇya* ist das unebene, schwer gangbare Gebiet des Dharma.

**) Verdorben aus „alles Bösen", sonst passt das Wort *uttaraṇa*, das Sicher-irgendwo-hinauskommen, nicht.

***) Die Uebersetzung ist unsicher.

†) Man kann auch herauslesen, um den Wesen je nach eines jeden Neigung die (erforderliche) Haltung (oder Betragen) anzuweisen. Eine solche Auffassung ist zwar gegen die Gesetze der Sprache, aber das buddhistische Sanskrit steht über denselben.

94. Die vier Dinge, wodurch sich Freundschaftlichkeit wesentlich auszeichnet. Darunter versteht man das Geben von Geschenken, freundliche Anrede, Förderung von jemandes Interesse und Gemeinschaftlichkeit des Strebens. Diese führen zum freundschaftlichen Umgang mit den Wesen (d. h. mit den Menschen) und zur gemeinschaftlichen Betrachtung der Religion mit anderen, welche die volle Weisheit erlangt haben.*)

95. Die vollständige Entwickelung von jemandes Wesen, scheinbar des Wesens. Sie hat zurfolge, dass man sich nicht um unwesentliche Genüsse kümmert, und führt zur Begierdelosigkeit.

96. Die Annahme des wahren Gesetzes, d. h. der buddhistischen Religion. Dadurch werden die Leiden aller Wesen (oder alle Leiden von jemand) verschwinden. Dieser Ausspruch, in Verbindung mit dem unmittelbar vorausgehenden enthält den Kern des Buddhismus, den Schlüssel zu seinem innersten Heiligtum. Der Buddhismus ist die Religion und die Zuflucht derjenigen, die der Welt überdrüssig sind.

(419) 97—100. Diese Gruppe besteht aus den vier vollständigen Ausrüstungen und zwar von verdienstlichen Handlungen, von Erkenntnis, von Ruhe und weitem Blick oder *clairvoyance*. Diese vier Erfordernisse sind die eines Arhat oder Yogin bei seiner erhabenen Meditation. Die erste vollständige Ausrüstung oder das zusammengebrachte Kapital von Verdiensten

---

*) So hat man scheinbar zu übersetzen, damit der Geruch von Heiligkeit nicht verfliegt. Eigentlich steht da: „Zur gemeinschaftlichen Betrachtung der Religion mit anderen, die auf eine Einladung gekommen sind". Das heisst in weniger verzwicktem Stile: Solche Freundschaftlichkeit wird leicht dazu führen, dass man dann und wann einen Gefährten anruft *sambudh*, um eine Unterhaltung anzufangen und dann mit ihm zusammen über die Religion discutirt — etwas, was die Inder bis heut zu Tage gerne thun. Für *prâptes* ist zu lesen *prâptais*, das *prâptasya* einiger Handschriften ist reiner Unsinn.

ist nötig, weil alle Wesen davon abhängen. (Eigentlich: das ganze Wesen der Person, sein Charakter darauf beruht.) Das zweite ist erforderlich, damit die zehn Kräfte vollständig ausgeübt werden können; das dritte, um die tiefe Andacht der Tathâgata's zu erlangen und das letzte, um das Auge der (vorausschauenden) Weisheit zu erlangen.

101—102. Es gibt zwei (denkwürdige) Gelegenheiten: die der Erkenntnis und die des Bekenntnisses.*) Bei der ersten wird man den Blick des Dharma bekommen, bei der letzteren wird der Buddhablick vollkommen rein werden.

103—104. Ferner sind zwei Gaben zu empfangen: die, (gut) behalten zu können, um das von allen Buddha's Gesagte behalten zu können, und Fertigkeit im Sprechen, um alle Wesen durch schöne und gute Worte zufriedenzustellen.

105—106. Dies sind zwei Arten von Beruhigung**), und zwar in dem Gesetze des Mitgehens und in dem Gesetze des Nichterstehens.***) Durch das erste wird man sich in derselben Richtung bewegen, wie alle Buddha's, und durch das zweite Aufklärung (behufs der zukünftigen Bestimmung) erlangen.†)

---

*) Es ist zweifelhaft, ob dies das rechte Wort ist; die Lesarten der Handschriften differiren. Die mythologische Bedeutung ist so verdunkelt, dass es uns nicht möglich war, den zu Grunde liegenden Gedanken zu finden.

**) *kshânti.* Die wahre Bedeutung dieses Wortes wird wohl die von *kshamatâ*, Fähigkeit, sein.

***) So scheint die geistliche, d. h. verdrehte Auffassung von *anutpattikadharma* zu sein, was grammatisch kaum etwas anderes bedeuten kann, als das Gesetz, das keinen Ursprung hat, *anâdi*, ewig.

†) Dies lässt eine doppelte Auslegung, eine physische und metaphysische zu. Nach der ersten Auffassung ist gemeint, dass die Sonne oder ein Stern, obschon er untergeht, immer wieder nach bestimmten Gesetzen aufgehen wird. Nach der zweiten von der Kirche adoptirten Auffassung

107. Ein anderes Erfordernis ist Unveränderlichkeit, das unablässige Weitergehen auf dem einmal eingeschlagenen Wege; dadurch wird das Gesetz aller Buddha's vollständig erfüllt werden. Wir wissen, dass der grosse Buddha unwandelbar ist: das Jahr verfolgt unabänderlich seinen Lauf und blickt nicht zur Seite. In seinem täglichen Laufe steigt der Tagesgott von einem niederen zu einem immer höheren Orte und während eines Jahres begibt er sich von einem Zeichen in das andere. Das heisst *saṃkrânti*, Uebergang. Die Kenntnis des Uebergehens aus einem Gebiete in das andere, die verlangt wird, damit die Kenntnis des Allweisen*) gekrönt werde, bildet den 108. Punkt der allgemeinen Uebersicht des dharma.

Endlich schliesst das Ganze mit dem Orte, wo der Tagesgott, alias Buddha, gekrönt**) wird und hieraus oder vielmehr hierauf ergeben sich dann von selbst das Niedersteigen in den Mutterschooss, Geburt, Aufgeben des Hauses, Büsserleben, Hinzutreten an den Thron der Erkenntnis (der Erwachung), die Vertreibung Mâra's, des Bösen, das Erwachen zum Lichte, die Inbewegungsetzung des Rades des Gesetzes und die Anschauung des definitiven Nirvâṇa.

Der Grund, weshalb hier neun Handlungen oder Zeiträume aufgezählt werden, kann ein doppelter sein. Zunächst ist neun die Anzahl der Monate, die zwischen der Empfängnis und dem definitiven Nirvâṇa vergehen, da dieses letztere mit der Wiedergeburt des Jahres

empfängt jemand, der für das Nirvâṇa reif ist, eine Prophezeiung hierüber vom Buddha.

*) Nach einer anderen Lesart: des Kenners der (ewigen) Ordnung.

**) Nach der Legende wird er überhaupt nicht gekrönt noch gesalbt; es ist überflüssig zu bemerken, dass die Krönung ein Ueberbleibsel der älteren Gestalt der Legende ist, als der Buddha König und Weiser gleichzeitig war wie Kṛishṇa.

zusammenfällt. Zweitens ist neun die von Alters her überlieferte Zahl für die Anzahl der Monate zwischen der Geburt und dem grossen Nirvâṇa am 21. December.

Obschon der letzte Teil der Uebersicht uns auf das Gebiet der Mythologie zurückführt und dadurch den Eindruck zurücklässt, als ob alle jene 108 Punkte allein von dem Wandel des Tathâgata gelten, gibt es doch einige Punkte im Vorhergehenden, die uns veranlassen, in der vollendeten Buddhalaufbahn zugleich ein Ideal für den Lebenswandel der vollendet Weisen unter den Menschen und Göttern zu sehen. Im allgemeinen stimmen die aufgestellten Anforderungen überein (421) mit denjenigen, die an die Yogin's gestellt werden, so dass man annehmen kann, dass auch die buddhistischen Heiligen auf Erden das von dem höchsten Buddha gegebene Vorbild zur Richtschnur ihres Handels und Wandels genommen haben.

KAPITEL IV.

Moral.

Die Moral im engeren Sinne beschränkt sich auf das, was man gute Sitte zu nennen pflegt. Sie besteht aus einer Summe von Gesetzen, Geboten und Verboten, welche irgend eine Gesellschaft oder Genossenschaft befolgen zu wollen erklärt, weil sie durch jahrhundertelangen Gebrauch anerkannt und geheiligt oder durch eine unbestrittene Autorität eingesetzt sind, in jedem Falle von einer Macht ausgehen, welche von jener Gesellschaft oder Genossenschaft über ihre eigene Autorität gestellt wird. Wenn der Ursprung solcher Gesetze der unmittelbaren oder mittelbaren Offenbarung einer höheren Macht zugeschrieben wird, dann liegt in diesem Glauben eine

tiefere Wahrheit, als in der Ansicht, dass solche Gesetze Erfindungen bestimmter Personen seien. Es ist ebenso undenkbar, dass ein Einzelner Sittengesetze schaffen, wie dass er eine Sprache erfinden kann. Für beides ist die Gesellschaft nötig, und wenn es auch nur eine Gesellschaft von zwei Menschen wäre. Was ein Mensch thun kann, beschränkt sich darauf, dass er aus den bestehenden Sittengesetzen eine Auswahl trifft, um deren Fortdauer in einem gewissen engen Kreise sicherer zu stellen; aber lebensfähige, neue Gesetze auszudenken vermag er nicht.

Tugenden sind menschliche, in solchem Masse und solcher Weise ausgebildete Kräfte, dass sie förderlich sind zu einem anerkannt guten Zwecke, sei es dem eigenen Interesse oder dem allgemeinen Wohlsein. Die Grenzen zwischen Tugend und Sittlichkeit lassen sich in der Praxis schwer ziehen, weil der Gehorsam (**422**) gegen Sittengesetze Kraftentwickelung verlangt, und diese Anstrengung zur Erreichung des als gut Anerkannten ist eine Tugend.

Der Inbegriff aller Tugenden ist die Gerechtigkeit. Diese besteht darin, dass der Mensch in richtigem Masse allen Anforderungen genügt, welche sein wohlverstandenes eigenes Interesse und das wahre Interesse seiner Mitmenschen an ihn stellen.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob Ausübung vollkommener Gerechtigkeit möglich wäre, ohne dass der Mensch von Güte und Wohlwollen beseelt würde, aber in Wirklichkeit ist dies nicht der Fall. Denn diese Gefühle sind bei dem natürlichen Menschen im Keime vorhanden; sie müssen nur grossgezogen werden, um zu Tugenden zu werden. Wer dies verabsäumt, begeht eine Ungerechtigkeit in erster Linie gegen sich selbst; es ist Aufgabe der Gerechtigkeit, diese Gefühle so zu entwickeln, dass sie uns nicht zu übermässiger Nachgiebigkeit verleiten, und in so fern kann man sagen, steht die Gerechtigkeit über der

Güte, die in nicht geringem Grade selbst bei den Tieren wahrgenommen wird. Darum sagt der Inder, dass, welche Eigenschaften und Neigungen auch der Mensch mit den Tieren gemein habe, die Gerechtigkeit ihn von ihnen unterscheidet.*)

Ethik im weiteren Sinne als Kenntnis aller Aeusserungen des sittlichen Lebens in europäischem Sinne umfasst alles, was wir in den vorausgehenden flüchtigen Bemerkungen zur Erklärung des Folgenden ausgeschieden haben. Wir werden uns bestreben, in diesem Kapitel das Wichtigste alles dessen zu behandeln, was wir Europäer unter Moral verstehen.

Die buddhistische Moral hat durch ihre anziehende Sanftmut und durch ihr eifriges Streben (das mehr als äusserlicher Schein ist), die Selbstsucht zu unterdrücken, die gerechte Bewunderung der Welt erregt. Gerade durch diese ihre Hauptmerkmale gibt sie sich als eine Aeusserung des indischen Geistes zu erkennen, wie sich derselbe in den Schulen der Brahmanen (423) und Asketen entwickelt hat. Zwar mögen die verschiedenen anerkannten indischen Systeme nicht gänzlich gleich und gleichförmig sein, ihre Hauptprincipien sind dieselben und ein ausgesprochener Familienzug ist in allen zu erkennen.

Nach der Lehre der Kirche sind alle ihre sittlichen Vorschriften ausgegangen von Gautama-Buddha, genannt Çâkyasiṃha oder Çâkyamuni; da sie ausdrücklich lehrt, dass er, der königliche Weise, nichts anderes gethan hat, als die von allen früheren Buddha's gepredigten Wahrheiten aufs neue zu verkündigen, erkennt sie auf ihre Weise an, dass diese Vorschriften älter sind, als die Einsetzung der jetzt bestehenden Gemeinde. Von der „kritischen“ Vorstellung, dass

*) Ob die Ansicht der Inder ohne nähere Bestimmung anzunehmen ist, wollen wir nicht entscheiden. Die Hauptsache ist, mitzutheilen, worin er den Hauptunterschied zwischen Mensch und Tier sieht.

an irgend einem Tage jemand als Erfinder nagelneuer Wahrheiten aufgetreten sei, weiss die Kirche nichts.

Nimm aus dem Buddhismus die Lehre weg, dass der Herr aus dem Himmel herabgestiegen ist, um die Schaar der Geschöpfe durch die Wiederverkündigung der Wahrheit zu erlösen, entkleide ihn des Glaubens an die Fleischwerdung des sittlichen Ideals, und du hast ihn aller Kraft beraubt. Alles Grosse und Gute, das der Buddhismus gewirkt hat, verdankt er der Macht dieses Glaubens, dem einzigen, was imstande war, das dürre Gerippe seiner Moral zu beleben.

Der sittlichen Gebote, welche sowohl Laien als Geistlichen von Jugend auf eingeprägt werden, gibt es fünf an Zahl:

1) nicht zu töten*),
2) nicht zu stehlen,
3) nicht unkeusch zu sein**),
4) nicht zu lügen,
5) keine geistigen Getränke zu geniessen.

Alle diejenigen, die den geistlichen Stand erwählt haben, müssen sich ausserdem enthalten:

1) des Essens zu verbotener Zeit,
2) der Teilnahme an weltlichen Vergnügungen, (424)
3) des Gebrauches von Salben, Parfums und Schmucksachen,
4) des Gebrauches eines weichen Bettes,
5) der Annahme von Geschenken in Geld.***)

Diese zehn Gebote, welche bekannt sind unter dem Namen von *daçaçîla*, d. h. die zehn guten Sitten oder

---

*) Gewöhnlich weiter gefasst, kein lebendiges Wesen zu verletzen.

**) Diese Vorschrift hat nach Lage der Sache für den Laien eine andere Bedeutung, als für den Geistlichen. Der erstere hat sich der Unzucht zu enthalten, der zweite allen geschlechtlichen Umganges.

***) Der Ausdruck hierfür ist *aparigraha*.

çikshâpada, d. h. Artikel der Zucht, entsprechen den zehn Vorschriften für einen sittlich reinen Wandel, wie dieselben im Yoga formulirt sind, nämlich:

1) kein lebendiges Wesen zu verletzen,
2) Wahrheitsliebe,
3) nicht zu stehlen,
4) Keuschheit,
5) Verachtung von Reichtum und Geschenken*),
6) Reinheit,
7) Genügsamkeit,
8) strenge Lebensweise,
9) Studium,
10) Religiosität.**)

Auch diese zehn Gebote werden in zwei Gruppen von je fünf eingeteilt. Der Gesammtname der ersten fünf ist *yama*, Bezähmung, der der letzteren *niyama*, Bestimmung. Die *yama's* sind Beschränkungen des ungezügelten Willens des Einzelnen im Interesse der Gesellschaft, während die *niyama's* Lebensregeln sind, welche jemand behufs seiner eigenen leiblichen und geistigen Reinheit und Würdigkeit zu beobachten hat. Da das Princip, auf dem die Einteilung der zehn Gebote in zwei Klassen beruht, weder im Yoga noch bei den Buddhisten streng festgehalten wird, so erklärt sich dieses leicht als eine Folge der Notwendigkeit, ein älteres System von *yama's* und *niyama's* nach besonderen Rücksichten zu modificiren. Teilweise lassen sich die Beweggründe, welche zu einer solchen (425) Modification Veranlassung gegeben haben, erraten, so z. B. stellt der Buddhist *aparigraha* in die zweite Gruppe, weil sonst die ersten fünf Vorschriften des *daçaçîla* nicht für Laien dienen könnten. Was das Verbot geistiger Getränke betrifft, so ist es

*) *aparigraha*. Es ist zweifelhaft, ob hiermit ursprünglich etwas anderes gemeint war, als „das Sich-nicht-widerrechtliche-Aneignen irgend eines Gutes".

**) Yoga-Sûtra 2, 30 und 32.

nur eine Ausdehnung der Lebensregel, die ursprünglich auf Brahmanen beschränkt war. Wenn irgend etwas den Charakter eines *niyama* trägt, dann ist es das Gelübde, sich starker Getränke gänzlich zu enthalten. Dadurch, dass die Kirche dies Gebot für alle ohne Unterschied bindend gemacht hat, zeigt sie, dass sie auch die Weltlichen, die an sie glauben, für den Heilszustand des geistlichen Lebens vorbereiten will, und gibt sie zugleich zu erkennen, dass der Brahmane mit seiner strengen Lebensweise das Ideal sein muss, nach dem jeder Mensch, auch wenn er nicht durch Geburt zum Brahmanenstande gehört, streben muss. Es gibt kein erhabeneres Wesen in der Welt, als ein Brahmane, der in dieser Weise eingezogen lebt und fleissig studirt hat, wie ein Brahmane thun muss, erklärt Buddha der Herr selbst.*) Daher ist es sehr erklärlich, weshalb der Novize oder Seminarist, wie wir später sehen werden, eine getreue Copie des brahmanischen Schülers ist und der geweihte Mönch die eines *ârya* in seinem dritten und vierten Lebensabschnitte. Obschon die Laien nicht verpflichtet sind, mehr als die fünf Gebote zu halten, so ist es doch besonders verdienstlich, wenn sie sich durch ein Gelübde verpflichten, die ersten acht Vorschriften *ashṭaçîla* zu befolgen.**) In diesem Falle müssen sie von ihrer Familie getrennt leben.

Von grossem Belang für die Kenntnis der buddhistischen Moral ist die Unterscheidung derselben in eine geringere oder niedrigere, mittlere und höhere.

*) Mahâvagga 1, 2. Auch nannte der Tathâgata sich selbst sowohl einen König als einen Brahmanen, wie ausführlich beschrieben wird in Mil. P. p 225. Einer der Gründe, weshalb der Tathâgata ein Brahmane genannt wird, ist der, dass er alle Sünde und Schlechtigkeit abgelegt hat.

**) Ueber eine etwas abweichende, bei den Nördlichen vorkommende Anwendung der zehn guten Sitten auf Laien werden wir später zu sprechen kommen.

Das Wesen von allen dreien findet man ausführlich entwickelt in zwei canonischen Schriften der südlichen Kirche.*) In dem einen Werke werden uns die eigenen (426) Worte des Tathâgata mitgeteilt, die er sprach, als der König *Ajâtaçatru*, von Reue über seinen Vatermord gequält, zu dem Herrn kam, um Trost zu suchen. Das andere enthält die Lehren *Ânanda's* an einen gewissen jungen Brahmanen. Wie sehr auch der Zusammenhang, in dem die genannte moralische Abhandlung steht, in beiden Recensionen differirt, so stimmt doch die Lehre des Meisters wörtlich mit der seines Schülers überein. Eine Gelegenheitspredigt, die bei allen möglichen Gelegenheiten anwendbar ist, erscheint uns vielleicht etwas wunderlich, aber die Buddhasöhne dachten darüber offenbar anders.

In genannter moralischer Abhandlung wird zuerst die geringere oder niedrigere Moral beschrieben, dann folgt die Darlegung der mittleren und endlich der höheren. Die drei Stücke sind an einander gefügt, ohne dass sie deshalb schon eine wahre Einheit bilden. Als künstliches Ganze steht die Zusammenfügung weit unter der dogmatischen Uebersicht des Pfades der Tugend und Weisheit, wie wir dieselbe aus dem Lalitavistara kennen gelernt haben. Um ein Beispiel von der Behandlungsweise des Stoffes zu geben, wollen wir einige Auszüge aus Burnouf's Uebersetzung hier folgen lassen. In dem Teile, der sich auf die niedrigere Moral bezieht, wird von dem Meister (und von *Ânanda*) gelehrt, dass der Geistliche, der *çîla* besitzt, „abgeneigt ist, sich zu schmücken und zu zieren mit Kränzen, Parfums und Salben". Er hält nichts auf ein hohes und geräumiges Bett;

---

*) Das *Sâmaññaphala-Sutta* und das *Subha-Sutta*, übersetzt von Burnouf *Lotus* p 463. Eine kürzere Recension davon kommt im *Brahmajâla* und *Poṭṭhapâda-Sutta* vor.

er wendet sich ab von Geschenken an Gold und Silber, ungekochtem Reis, rohem Fleisch, einer Frau oder einem Mädchen, einem Sclaven oder einer Sclavin, einem Bock, Widder, Hahn, Schwein, Elephanten, Ochsen oder Pferd. Er will keinen bebauten Acker als Eigentum empfangen.*) Er vermeidet es, nichtige Botschaften (427) zu übernehmen, hat einen Abscheu davor, Handel zu treiben und falsche Masse und Gewichte zu gebrauchen. Er wandelt nicht auf krummen Wegen, scheut Betrug, List und tadelnswerte Handlungen; er hat einen Abscheu vor Schneiden, Schlagen, Binden, Kratzen und der Ausführung gewaltthätiger Handlungen im allgemeinen.

In dem zweiten Teile, über die mittlere Moral, wird grösstenteils dasselbe wie im ersten, aber mit anderen Worten gesagt; dies spricht mehr für das pädagogische Talent der Verfasser, als für den Ernst ihrer Ueberzeugung. Ein paar Beispiele werden mehr sagen als weitere Bemerkungen.

„Während es würdige Asketen oder Brahmanen gibt", so lesen wir, „die gierigen Gebrauch machen von den ihnen angebotenen Speisen, Getränken, Kleidern

---

*) Man beachte, dass der Geistliche als solcher kein eigenes Gut besitzen darf. Daher ist diese Predigt entweder vollständig überflüssig, oder zu einer Zeit verfasst, als die Vorschriften des Ordens häufig übertreten wurden. Letzteres ist unwahrscheinlich, weil auch jetzt noch ausser in verdächtigen Ausnahmen diese Vorschriften beobachtet werden. Es bleibt also nur übrig, dass die Ermahnung, alle Reichtümer und kostbare Gaben zu verschmähen, ursprünglich an Personen gerichtet wurde, welche nicht zu unverbrüchlichem Gehorsam gegen diese Vorschriften verpflichtet waren, die für Brahmanen passend sein können, aber für buddhistische Geistliche überflüssig sind. Die Folgerung liegt auf der Hand: die Predigt oder Abhandlung ist mit den nötigen Veränderungen im Stil und anderem aus einer anderen Sammlung von Vorschriften für Brahmanen oder Yogin's übernommen.

und Fahrzeugen, verschmäht er (der Geistliche) den Gebrauch von dergleichen Sachen, und das wird ihm als Verdienst angerechnet."

„Während es würdige Asketen oder Brahmanen gibt, die gern Vergnügungen beiwohnen, wie Tänzen und Gesängen, Balleten, Schauspielen und Vorträgen von Erzählungen, Musik, Auftreten von Komikern und Künstlern etc. und Kämpfen von Elephanten, Pferden, Büffeln, Stieren, Böcken, Widdern etc., verschmäht er (der Geistliche) dergleichen Vergnügen und das wird ihm als Verdienst angerechnet."

„Während es würdige Asketen und Brahmanen gibt, die sich gerne schmücken oder zieren, beispielshalber dadurch, dass sie sich parfümiren, sich mit Salben einreiben, sich baden, sich massiren lassen, Gebrauch machen von einem Spiegel, von Augensalbe, Kränzen, Salben, wohlriechenden Pulvern für den Mund, Mundausspülungen; dadurch, dass sie sich die Haare zusammenbinden, dadurch, dass sie einen Stock, eine Wasserrose, einen Dolch, einen Sonnenschirm, schönes Schuhwerk, einen Turban, einen Edelstein, einen Fliegenwedel, weisse Kleider mit Fransen tragen, verschmäht er (der Geistliche), sich derartig zu schmükken und zu zieren, und das wird ihm zum Verdienste angerechnet."

(428) Die höhere Moral besteht im allgemeinen darin, dass der Geistliche sich der Verrichtung von heidnischen Opfern, von Wahrsagerei, Sterndeuterei und ähnlichen Existenzmitteln enthält. Alles was in diesem Teile gesagt wird, hat deutlich die Tendenz, gegen dergleichen Gebräuche, wie sie von vielen Jainamönchen und gewissen Brahmanenklassen ausgeübt wurden, zu Felde zu ziehen. Unwillkürlich muss bei uns die Frage entstehen, wozu einige dieser Verbote noch nötig waren, da doch nicht anzunehmen ist, dass der buddhistische Geistliche Lust gehabt hätte, heidnische Opfer zu leiten oder von den Un-

gläubigen zum Ordner ihrer Festlichkeiten gewählt zu werden. Die Antwort ist nicht schwer zu geben; sobald man erkennt, dass die höhere Moral, wie der Buddha oder Ânanda sie verkündigt hat, einfach dieselbe ist wie diejenige, welche in Manu's Gesetzen für den Brahmanen in dessen späterem geistlichen Lebensabschnitt als *yati* oder *mukta* vorgeschrieben wird. Der *yati* hat sich von Opfern, Weissagungen etc. zu enthalten*) und deshalb muss seine Copie, der buddhistische Mönch, anstandshalber dieselben Vorschriften befolgen. So erklärt es sich auch von selbst, weshalb die Erlassung gewisser Thätigkeiten oder Gebräuche zur höheren Moral gehört, während die allgemeinen sittlichen Gebote die niedrigere genannt wird. Die höheren guten Sitten sind nämlich solche, an die sich nur diejenigen zu halten haben, welche auf einem höheren Standpunkte der Entwickelung stehen.

Es ist durchaus in Uebereinstimmung mit den Grundprincipien, auf denen das geistliche Leben bei den Indern beruht, wenn *çîla*, Moral im engeren Sinne, bei dem Mönche mehr in den Vordergrund tritt, als Tugend, insofern *çîla* in der Enthaltung, Vermeidung alles dessen besteht, was dem Interesse unseres Nächsten oder unserem eigenen leiblichen oder geistigen Wohle schadet, während sich die Tugend mehr in bestimmten, nach aussen wirkenden Handlungen offenbart. Handeln ist nun etwas, das der geistliche Mensch zu vermeiden trachten muss, denn zu jeder Handlung ist ein gewisses Mass von Antrieb, *rajas*, Liebe oder Hass, nötig, und da *rajas* das reine und wahrhaftige Sein färbt, (429) mehr oder weniger verunreinigt, muss der nach Vermeidung aller Verunreinigung strebende Geistliche so wenig wie möglich handeln. Je mehr er einem Toten gleicht,

*) S. u. a. Manu 6, 43. 45 ffg. und 9, 256.

um so weiter hat er es in geistiger Entwickelung gebracht. Man mag dieses Mönchsideal gut heissen oder nicht, es ist nicht billig, wie es zuweilen geschieht, dem Buddhismus den Vorwurf zu machen, dass seine Moral so negativ ist. Seine Moral ist eben so, wie sie logisch es sein muss. Man mag, wenn man will, die ganze Congregation eine Thorheit nennen, aber man darf nicht verlangen, dass sie ihren eigenen Principien untreu werde. *Sit ut est, aut non sit.*

Es ist selbstredend, dass nur wenige Mönche es bei lebendigem Leibe so weit gebracht haben, dass sie alle Handlungen vermeiden; ausserdem sind gute Thaten nicht verwerflich, insofern sie den Menschen auf den höheren Standpunkt des Nichthandelns, des vollständigen Quietismus führen und vorbereiten. Weniger Fortgeschrittenen, namentlich Laien, kann also Werkthätigkeit (*kriyâ*) empfohlen werden, obschon Quietismus (*akriyâ*) höher steht und als solches von der Kirche anerkannt wird. Die consequente Werkthätigkeitslehre (*kriyâvâda karmavâda*) ist bestimmt ketzerisch und wird als solche von dem Buddha verworfen*), wenigstens für die Mönche. Aber für die Laien lässt sie sich bis zu einem gewissen Punkte mit der Lehre vereinigen. Hierüber lernen wir aus der heiligen Schrift der südlichen Buddhisten**) einige Details kennen, die in mehr als einer Hinsicht interessant sind.

In der berühmten Stadt Vaiçâlî wohnte zu jener Zeit der Herzog Siṃha, der ein Anhänger der Lehre der Jaina's, oder, wie sie in buddhistischen (und in ihren eigenen) Quellen genannt zu werden pflegen, Nirgrantha's war. Diese Ketzer, an deren Spitze Jñâtaputra***) stand, verkündigten die Lehre der Werkthätig-

*) Mahâvagga I, 38. 11.
**) Mahâvagga 6, 31.
***) Pâli Nâtaputta.

keit oder Werkheiligkeit, sie waren *kriyâvâdin's* und hatten in der Stadt einen grossen Anhang. Als der Buddha bei Vaiçâlî sich aufhielt, gab der Herzog Siṃha, der in der Versammlung der Licchavi's das Lob des Herrn hatte verkündigen hören (430), dem Jñâtaputra den Wunsch zu erkennen, den Asketen Gautama zu besuchen. Aber der Ketzermeister riet ihm davon ab mit den Worten: „Warum willst du, Siṃha, welcher der Lehre der Werkheiligkeit anhängt, einen Vorkämpfer des Quietismus, wie es der Asket Gautama ist, besuchen? Denn, Siṃha, der Asket Gautama lehrt den Quietismus und erzieht seine Schüler darin." Durch diese Bedenken liess sich der Herzog ein oder zweimal abhalten, aber als er beim dritten Male eine unwiderstehliche Sehnsucht in sich verspürte, beschloss er, sich nicht mehr um die Nirgrantha's zu kümmern, und fuhr mit grossem Gefolge aus der Stadt, um dem Herrn einen Besuch zu machen. Als er bei ihm angelangt war und die üblichen Anstandsformen erfüllt hatte, sagte er, was er vernommen hätte, nämlich, dass der Buddha den Quietismus predige, und bat desbezüglich um Aufklärung. Er erhielt der Hauptsache nach das folgende zur Antwort:

„In gewisser Hinsicht, Siṃha, sagt man mit Recht, dass ich den Quietismus (die Nichtwerkthätigkeit) predige und meine Schüler darin unterrichte, aber in anderer Beziehung sagt man eben so sehr mit Recht, dass ich die Werkthätigkeit predige und meine Schüler darin unterrichte. In welcher Hinsicht nun, Siṃha, sagt man mit Recht, dass ich die Nichtwerkthätigkeit predige und meine Schüler darin unterrichte? Insofern, Siṃha, als ich lehre, dass man unrechte Handlungen des Leibes, in Gedanken und Worten, allerlei böse und sündhafte Dinge nicht thun dürfe. Und in welcher Hinsicht, Siṃha, sagt man mit Recht, dass ich die Werkthätigkeit predige und meine Schüler darin unterrichte? Insofern, Siṃha, als ich lehre, dass man

gute Handlungen des Leibes, in Gedanken und Worten, wohl thun müsse."*)

Der relative Wert der Tugend wird uns anschaulich dargestellt in den Bodhisattva-Legenden. Der Bodhisattva zeichnet sich durch seine (431) Tugenden aus und ist ein erhabenes Wesen; aber den höchsten Standpunkt, den Buddha's, hat er noch nicht erreicht. Der Nutzen der Tugend für die Gesellschaft und das Individuum wird nicht verkannt und die zehn *pâramitâ's*, die der Bodhisattva ausgeübt hat, können dem nach Gerechtigkeit strebenden Menschen zum Vorbilde dienen. Aber wer grosse und schöne Thaten verrichten will, werde kein Mönch. Er findet für solche Thaten übrig Gelegenheit in der unruhigen Welt. Nur insofern der Geistliche mit einem strebenden Bodhisattva zu vergleichen ist, der die Meisterschaft noch nicht erreicht hat, fährt die Ausübung der *pâramitâ's* fort zu seinen Pflichten zu gehören. Vergleicht man die zehn vollkommenen Tugenden von Wohlthätigkeit, Sittlichkeit, Verlassen der Welt, Klugheit, Geisteskraft oder Scharfsinn, Langmut oder Sanftmut, Wahrheitsliebe, Standhaftigkeit, Freundlichkeit und Gleichmütigkeit mit den zehn Merkmalen der Gerechtigkeit im Manu**), Standhaftigkeit, Langmut, Eingezogenheit, Ehrlichkeit, Reinheit, Selbstbeherrschung, Klugheit, Erkenntnis, Wahrheitsliebe und Sanftmut, dann fällt die Verwandtschaft zwischen

*) Infolge des Gespräches zwischen dem Buddha und dem Herzog bekehrte sich letzterer zu dem einzig wahren Glauben ebenso wie eine grosse Anzahl vornehmer Einwohner. Den Bericht über die Bekehrung findet man ausser im Mahâvagga a. o. O. auch in Schiefner p 268, wo ausdrücklick gesagt wird, dass die Thore für die Digambara's (d. h. die Jaina's) geschlossen und für die Anhänger des Herrn geöffnet werden. Diese Ueberlieferung muss alt sein da sie beiden Abteilungen der Kirche gemein ist.

**) Manu 6, 92.

beiden Systemen in die Augen. Von diesen Tugenden wird im Manu ausdrücklich gesagt, dass die Brahmanen sie in allen vier Lebensabschnitten ausüben müssen, und dass diejenigen Brahmanen, welche diese Tugenden begriffen und, nachdem sie dieselben begriffen haben, beobachten, das Höchste (*paramâ gati*) erreichen. Da *paramâ gati* und *pâramitâ* sprachlich sehr nahe verwandt sind, wird die Uebereinstimmung in den Ausdrücken nicht dem Zufall zuzuschreiben sein.

Die vollständigste Uebersicht von moralischen Pflichten im weitesten Sinne für gewöhnliche Laien findet man in einer heiligen Schrift „Unterweisung des Sigâla" genannt, von der eine doppelte Recension, eine nördliche und eine südliche, vorhanden ist. Von der ersten ist uns nur ein Teil aus einer Uebersetzung*) bekannt. Der Inhalt ist folgender. Einst verweilte der Buddha auf dem Kukuṭa-Berge; zu jener Zeit gab es einen Jüngling aus guter Familie, Sigâla genannt, der früh (432) morgens aufgestanden war, um sein Haar zu ordnen, sich zu baden und seine schönen Kleider anzuziehen. So ausgerüstet wandte er sich gen Osten und verneigte sich viermal zur Erde. Darauf that er dasselbe mit dem Antlitz nach Süden, dann wandte er sich gen Westen und Norden und verbeugte sich jedesmal viermal zur Erde. Darauf blickte er nach dem Zenith und machte vier Verbeugungen mit dem Haupte. Endlich wandte er den Blick nach dem Nadir unter derselben Anzahl von Verbeugungen. Der Buddha, der eben das Land durchzog, um Nahrung zu erbetteln, sah aus einiger Entfernung, wie der Jüngling Sigâla seine Andacht verrichtete. Sofort richtete er seine Schritte nach der Wohnung desselben und fragte ihn, welche Religion diese sechs Verrichtungen vorschrieb, worauf Sigâla antwortete: „Mein Vater hat mich in seinem Leben

*) Von Beal in dessen Buddhist Tripiṭaka.

gelehrt, dies zu thun, ohne mir zu erklären, weshalb ich es thun müsste, und jetzt, da er tot ist, will ich seine Lehre nicht vernachlässigen oder vergessen.“ Der Buddha sagte: „Dein Vater hat dich gelehrt, deine Andacht zu verrichten, aber ohne dich mit dem Leibe zu verbeugen.“ Sofort fiel Sigâla dem Buddha zu Füssen*) und bat ihn, die geistige Anbetung, von der er sprach, zu erklären. Hierauf sprach der Herr: „Höre und nimm zu Herzen, was ich dir sage.“ Der Jüngling beharrte in aufmerksamem Schweigen und der Meister begann: „Wenn jemand die vier sittlichen Gebote getreu befolgt, wird er in dieser Welt geehrt werden und hiernach in den Himmel kommen; das erste ist; nichts zu töten, was Leben hat: das zweite: nichts zu stehlen; das dritte: keinen Ehebruch zu begehen; und das vierte: nicht zu lügen. Sobald das Herz den bösen Begierden, Habsucht, Einbildung, Zorn und Thorheit nachgibt, werden diese bösen Neigungen beim Mangel der nötigen Achtsamkeit, um sie im Zaume zu halten, täglich zunehmen und wird der gute Name eines solchen Menschen abnehmen wie der abnehmende Mond. Aber ist er imstande, sich hierin zu beherrschen, dann wird sein guter Name zunehmen wie der zunehmende Mond bis zum Tage, an dem er voll (433) wird.“

Ferner sagte der Buddha: „Es gibt sechs Dinge, die eine tägliche Verminderung von jemandes Gut zur Folge haben: 1) Trunksucht, 2) Spielsucht, 3) Schlafen bei Tage und Wachen bei Nacht, 4) Geben und Annehmen von Einladungen zu Gesellschaften, 5) Verkehr in schlechter Gesellschaft, 6) Stolz und Hochmut. Jemand, der den vier erstgenannten Sünden verfällt und der von den letztgenannten Mängeln frei

*) Sehr charakteristisch, vor dem Buddha beugt sich Sigâla in den Staub, während ihm eben gesagt wird, dass körperliche Verbeugungen unnötig oder zu missbilligen seien.

bleibt, wird nimmermehr einen guten Namen bekommen und sein Gut wird zerrinnen und verloren gehen." Und was sind nun die sechs Verbeugungen, von denen wir sprechen? Der Buddha*) sagte: „Es gibt vier Arten von schlechter Gesellschaft; 1) der Mann, der dich im Innern hasst, aber äusserlich Freundschaft beweist; 2) der Mann, der in deinem Beisein gut von dir spricht und dich hinter deinem Rücken lästert; 3) ein Mann, der zur Zeit des Missgeschicks sich in Gegenwart der Menschen um deinetwillen betrübt zeigt, aber hinter deinem Rücken sich freut und jauchzt; 4) der Mann, der sich äusserlich beträgt wie einer von der Familie, aber im Innern voll Hass und Arglist ist."

„Es gibt auch vier Arten von wahrer Freundschaft; 1) wenn dich jemand äusserlich tadelt, aber dir innerlich zugethan ist und es wohl mit dir meint; 2) wenn jemand in deinem Beisein deine Fehler aufzeigt, aber in deiner Abwesenheit nur deine Tugenden verkündet; 3) wenn jemand zur Zeit der Krankheit seines Freundes alle Geschäfte aufschiebt in Unruhe über die Herstellung des Kranken; 4) wenn jemand den Freund, der in Armut lebt, nicht verachtet oder vermeidet, sondern ernstlich strebt, ihm aus der Not zu helfen. Ferner gibt es vier Arten von schlechter Freundschaft; 1) wenn man mit Rücksicht auf die Mühe, einen andern zu einem tugendsamen Leben zu ermahnen, ihn ohne Verweis schlechte Gesellschaft besuchen lässt; 2) wenn man jemand ermahnt, die Gesellschaft eines jungen Leichtfusses zu vermeiden, aber ihn ungehindert mit einem alten, liederlichen Gesellen trinken lässt; 3) wenn man einen andern lehrt, Geld zusammen zu scharren; 4) wenn man einen andern lehrt, mit Verachtung auf niedriger Stehende hinabzusehen."

---

*) Es ist etwas in der Uebersetzung oder im Texte nicht in Ordnung.

(434) Die südliche Recension von der Unterweisung des Sigâla ist uns in extenso bekannt.*) Den Hauptinhalt teilen wir hier mit.

Der Meister verweilte im Bambushaine zu Râjagriha und während er nach seiner Gewohnheit ausgegangen war, um seine Nahrung zu erbetteln, sah er den Hausbesitzer Sigâla, als derselbe mit gelösten Haaren und nassem Gewande mit gefalteten Händen seine Verbeugung nach den vier Himmelsgegenden, dem Zenith und Nadir machte. Von dem Meister gefragt, weshalb er dies thäte, antwortete Sigâla: dass er dieses thäte, weil er die Worte seines Vaters ehre und hoch halte. Der Meister, der wohl einsah, dass Sigâla so handelte, um Unheil von Seiten der sechs Richtungen abzuwehren, zeigte ihm, dass die beste Weise, sich zu schützen, in der Verrichtung guter Thaten gegen seine Mitmenschen bestände, gegen seine Eltern als Osten, gegen seine Lehrer als Süden, gegen seine Frau und Kinder als Westen, gegen seine Freunde und Verwandten als Norden, gegen Asketen und Brahmanen als Zenith und gegen seine Knechte und Bedienten als Nadir. Nach einer Beschreibung der wahren Freundschaft folgt dann eine Aufzählung der Pflichten, welche die Menschen im täglichen Leben gegen einander zu beobachten haben. Die Aufzählung geschieht nach den oben angegebenen sechs Rubriken, von denen jede zwei mal fünf Vorschriften enthält.

I. Eltern und Kinder.

Die Eltern müssen ihre Kinder

1) zurückhalten von dem Bösen,
2) anleiten zum Guten,
3) unterrichten lassen,

---

*) Der Text in Grimblot, *Sept. Suttas Palis*, übersetzt von Childers in der Contemporary Review, Febr. 1876; auch mitgeteilt von Rhys Davids, *Buddhism*, p 143.

4) verheiraten,
5) ihnen ein Erbe hinterlassen.

Das Kind soll daher denken:

1) ich werde sie unterstützen, die mich unterstützt haben, (435)
2) ich werde den Familienpflichten, die auf mir ruhen, genügen,
3) ich werde ihr Eigentum bewahren,
4) ich werde mich selbst würdig beweisen, ihr Erbe zu werden,
5) wenn sie hingeschieden sind, werde ich ihr Gedächtnis ehren.

II. Schüler und Lehrer.

Der Schüler muss seine Meister dadurch ehren, dass er

1) in deren Gegenwart aufsteht,
2) sie bedient,
3) ihnen gehorcht,
4) ihre Bedürfnisse erfüllt,
5) aufmerksam ihrem Unterrichte folgt.

Der Lehrer muss dem Schüler seine Zuneigung dadurch zeigen, dass er

1) ihn zu allem Guten antreibt,
2) ihn aufmerksam zu sein lehrt,
3) ihn in Kenntnis und Wissenschaft unterrichtet,
4) ihn bei seinen Freunden und Gefährten lobt,
5) ihn vor Gefahren behütet.

III. Mann und Frau.

Der Mann muss seiner Frau Liebe beweisen, dadurch, dass er

1) ihr mit Achtung begegnet,
2) ihr mit Freundlichkeit begegnet,
3) ihr treu bleibt,
4) dafür sorgt, dass sie von anderen geehrt wird,

5) ihr die nötigen Kleider und Schmucksachen gibt*).

Die Frau muss ihrem Manne ihre Neigung dadurch beweisen, dass sie

1) die Haushaltung in Ordnung hält,
2) Verwandten und Freunden Gastfreundschaft erweist,
3) eine tugendsame Gattin ist, (436)
4) eine sparsame Hausfrau ist,
5) Geschicklichkeit und Eifer in allem beweist, was sie zu thun hat.**)

IV. Freunde und Gefährten.

Ein anständiger Mann soll seinen Freunden dadurch dienen, dass er

1) sie beschenkt,
2) freundlich mit ihnen redet,
3) ihre Interessen fördert,
4) auf dem Fusse der Gleichheit mit ihnen verkehrt,
5) sie an seinem Glücke teilnehmen lässt.

Und sie sollen ihre Anhänglichkeit ihm dadurch beweisen, dass sie

1) auf ihn Acht geben, wenn er nicht auf seiner Hut ist,
2) über sein Gut wachen, wenn er nachlässig ist,
3) ihm eine Zuflucht in Gefahr gewähren,
4) ihm im Unglück treu bleiben,
5) seiner Familie Freundschaft beweisen.

---

*) Ungefähr dasselbe im Manu 3, 59 und *Yâjñavalkya* 1, 82.

**) Sachlich dasselbe hat Manu 5, 150. Man vergleiche ausserdem 11, 101: „Gegen einander keine Uebertretung zu begehen bis zur Todesstunde, das ist, kurz ausgedrückt, die höchste Pflicht von Mann und Frau", und die inhaltreiche Lehre in Vers 45, dass Mann, Frau und Kind eins sind.

V. Herren und Diener.

Der Herr muss für das Wohlergehen seiner Diener dadurch sorgen, dass er

1) ihnen Arbeit gemäss ihren Kräften gibt,
2) ihnen die nötige Nahrung und Lohn zu teil werden lässt,
3) sie in ihrer Krankheit versorgt,
4) ungewöhnliche Leckerbissen mit ihnen teilt,
5) ihnen dann und wann einen Feiertag gewährt.

Die Diener zeigen ihre Anhänglichkeit an den Meister dadurch, dass sie

1) aufstehen, wenn er aufsteht,
2) sich später zur Ruhe begeben, als er,
3) zufrieden sind mit dem, was ihnen gegeben wird, (437)
4) freudig und tüchtig arbeiten,
5) gut von ihm oder ehrerbietig zu ihm reden.

VI. Laien und Geistliche.

Ein anständiger Mann dient Asketen und Brahmanen durch

1) Zuneigung in Thaten,
2) Zuneigung in Worten,
3) Zuneigung in Gedanken,
4) bereitwillige Aufnahme,
5) Versehen mit ihren zeitlichen Bedürfnissen.

Und sie zeigen ihm ihre Zuneigung dadurch, dass sie

1) ihn vor dem Laster warnen,
2) ihn zur Tugend ermahnen,
3) von freundlichen Gefühlen gegen ihn erfüllt sind,
4) ihn in der Religion unterrichten,
5) seine Zweifel lösen,
6) ihm den Weg zur Seligkeit weisen.

Nach dieser Aufzählung folgt die Nutzanwendung der Predigt: „Wenn man so handelt, wird man sich Frieden und Sicherheit in den sechs Richtungen des Raumes sichern; derjenige, welcher diese sechs Punkte

ehrt, wird den Pflichten eines Hausbesitzers gewachsen sein und Ansehen gewinnen. Freigebigkeit, Höflichkeit, Freundlichkeit und Uneigennützigkeit: diese sind für die Gesellschaft, was der Radnagel für das Wagenrad ist.“ Der Erfolg dieser Predigt war, dass Sigâla sich bekehrte und als gläubiger Laie aufgenommen wurde.

In der oben gegebenen Liste erkennt man leicht eine Blumenlese von Vorschriften, welche nicht nur in Indien, sondern in jeder nicht ganz rohen Gesellschaft gäng und gäbe sind. Der Wert der Liste besteht denn auch nicht so sehr in ihrem Inhalte, als in der verständigen Auswahl des Wichtigsten, in der Vermeidung des Ueberflüssigen, von allem, was nur für bestimmte Secten oder Classen der Gesellschaft gelten könnte. Die Hauptabsicht dieser Predigt ist, zu lehren, dass äusserliche Formen (438) nichts bedeuten, dass es allein darauf ankommt, in Handel und Wandel, in allen Beziehungen des Lebens sich untadelhaft zu betragen.

An Sittenlehren in dichterischer Form, die also mehr für das Gemüt als für den Verstand berechnet sind, sind die heiligen Schriften der Buddhisten ziemlich reich zu nennen. Auch diese dichterischen Sittensprüche unterscheiden sich von der unübersehbaren Spruchweisheit der Inder weniger durch den Inhalt, als vielmehr durch eine verständige Auswahl des für das allgemeine Brauchbarsten, des am weitesten Anwendbaren. Selbst da, wo die Sprüche eine kirchliche Färbung haben, können sie von Ungläubigen mit Erbauung gelesen werden. Der Leser urteile selbst, ob dies nicht auf folgende Verse anwendbar ist*):

---

*) Mañgala-Sutta im Kuddhaka-Pâṭha, herausgegeben von Childers im Journal Royal Asiatic Society 4, 2 (neue Folge) mit Uebersetzung. Vergl. Rhys Davids, *Buddhism* p 127.

Den Thoren nicht zu dienen,
Doch den Weisen zu dienen,
Ehre zu geben, dem Ehre gebührt,
Das bringt gar grossen Segen.

Zu wohnen in schönem Lande,
Gute Werke gethan zu haben in früherer Existenz,
Rechten Wunsch im Herzen,
Das bringt gar grossen Segen.

Viel Einsicht und Erziehung,
Selbstbeherrschung und freundliche Rede,
Und jedes Wort wohlgesprochen,
Das bringt gar grossen Segen.

Vater und Mutter dienen,
Frau und Kinder pflegen,
Friedliches Gewerbe zu üben,
Das bringt gar grossen Segen.

Almosen zu geben und recht zu leben
Für die Verwandten zu sorgen,
Untadelhafte Thaten,
Das bringt gar grossen Segen.

(439) Die Sünde zu unterlassen und zu meiden,
Geistiger Getränke sich zu enthalten
Und eifrig zu sein in Pflichterfüllung,
Das bringt gar grossen Segen.

Ehrfurcht und Demut,
Zufriedenheit und Dankbarkeit,
Zu rechter Zeit das Gesetz hören,
Das bringt gar grossen Segen.

Sanftmütig und friedfertig sein,
Den Umgang der Asketen zu suchen,
Zu rechter Zeit über die Religion sprechen,
Das bringt gar grossen Segen.

Selbstbezähmung und Keuschheit,
Die Kenntnis der (vier) edlen Wahrheiten,
Erreichung des Nirvâṇa,
Das bringt gar grossen Segen.

Ein Gemüt, das nicht erzittert,
Unter den Wechselschlägen dieses Lebens,
Ohne Kummer und Leidenschaft und ruhig,
Das bringt gar grossen Segen.

Sie, die also thun,
Sind allseits unüberwindlich,
Wandeln sicher überall;
Sie haben den grössten Segen.

Die Sammlung von erbaulichen Liedern, der wir das Vorhergehende entlehnt haben, enthält auch ein Lobgedicht auf den Schatz der Tugend. Zwar trägt dieses Stück offenbare Spuren vorbuddhistischen, oder wenn man will, unbuddhistischen Ursprunges, aber es ist in den Canon aufgenommen. Es hat den Stempel der Kirche empfangen und kann daher als eine der Aeusserungen des in der Gemeinde lebenden moralischen Bewusstseins betrachtet werden. Die Brüderschaft war zum wenigsten in ihrer ersten Zeit freisinnig und zog die verschiedenen Bedürfnisse und Neigungen der Menschenkinder in Betracht. Ihre Moral ist deshalb vielseitig*), teils für die philosophisch (440) Gebildeten, teils für den ungelehrten und einfältigen Geist berechnet; bald belehrend, bald ermahnend.

Der Inhalt des Schatzes der Tugend ist folgender**):

1) Irgend ein Mann begräbt einen Schatz in einem tiefen Brunnen, in der Meinung, dass ihm derselbe gelegentlich zustatten kommen solle.

2) Für den Fall, dass man vor einem königlichen

---

*) Stärker, vielleicht zu stark, drückt sich Wassiljew, *Buddh.* p 17 aus, wenn er sagt: „Wenn wir die Meinungen, welche die Anhänger des alten Buddhismus trennten, genauer betrachten, so finden wir, dass sie sehr von einander abweichen, ja sogar, dass sie einander sehr entgegenstehen. Das Recht, sich Buddhisten zu nennen, giebt ihnen fast nur der Umstand, dass alle dieselben allgemeinen Gesetze anerkennen."

**) Khuddaka-Pâṭha a. a. O.

Gerichte verklagt oder von Räubern geplagt wird, oder um sich frei von Schulden zu machen in Zeit von Not und Unglück: aus solchen Gründen pflegt man in der Welt einen sogenannten Schatz zu verbergen.

3) Aber der ganze, so gut in einem tiefen Brunnen verborgene Schatz bringt inzwischen keinerlei Nutzen.

4) Der Schatz verschwindet von der Stelle, oder man weiss nicht mehr, wo er vergraben ist, oder er wird von den Nâga's weggenommen oder von den Yaksha's geraubt,

5) oder missgünstige Miterben graben ihn unversehens aus; wenn das Glück fort ist, geht dies alles verloren.

6) Aber wer, Mann oder Weib, an Freigebigkeit, Frömmigkeit, Enthaltsamkeit und Selbstbezähmung einen Schatz besitzt, gut geborgen*),

7) in dem Heiligtum oder der Gemeinde in eigener Person oder in seinen Gästen, in Vater oder Mutter oder dem älteren Bruder;

8) dieser gut geborgene Schatz kann nicht entrissen werden, ist dauernd und beim Verlassen des Vergänglichen nimmt man denselben mit sich.**)

9) Es ist ein Schatz, den man nicht mit anderen teilt, den Diebe nicht stehlen. Wer weise ist, thue gute Werke: der einzige Schatz, der bleibt.

10) Dieser Schatz gibt Göttern und Menschen alles, was sie wünschen, was immer sie verlangen, durch ihn kann man es erhalten.

(441) 11) Eine gute Gesichtsfarbe, eine gute Stimme, eine gute Gestalt und Leibesschönheit, Herrschaft und

*) Im Original bedeutet das Wort für „gut geborgen“ zugleich „wohl angelegt“.

**) Dies ist der indische Spruch, dass die Tugend dem Menschen in den Tod nachfolgt.

grosses Gefolge, alles kann durch denselben erlangt werden.

12) Der Befehl über ein Gebiet, Meisterschaft, der begehrenswerte Genuss der Oberherrschaft, selbst die Herrschaft über Götter und das Himmelreich, das alles kann durch denselben erlangt werden.

13) Sowohl Gedeihen in der Menschenwelt, als Genuss im Götterreiche und der Besitz des Nirvâṇa, das alles kann durch denselben erlangt werden.

14) Weisheit, Befreiung, Macht über die Natur kann alles durch denselben erlangt werden, von demjenigen nämlich, der nach Vorschrift bezüglich des Gedeihens der Freunde handelt.*)

15) Die Gaben eines Arhat's, die (acht) Arten von Befreiung, die Vollkommenheiten eines Schülers, die Pratyekabuddhaschaft, die Buddhaschaft, das alles kann durch denselben erlangt werden.

16) So herrlich ist der Besitz von Verdiensten durch gute Werke. Darum preisen verständige und gelehrte Männer die Ausübung guter Werke.

Im grossen und ganzen betrachtet, charakterisirt sich die buddhistische Moral als eine Reinigung und Vereinfachung der brahmanischen, ohne dass sie darum die Principien angerührt und den Unterschied zwischen der höheren geistlichen und der niedrigeren socialen Sittenlehre aufgegeben hat. Keine von beiden ist frei von Formalismus, nicht im entferntesten, aber sie kennen doch auch etwas Besseres. Keine von beiden leugnet, dass nur solche Thaten Wert haben, die mit reiner Absicht am rechten Orte und zur rechten Zeit verrichtet werden; beide betonen auf das stärkste

*) Dieser Vers kann nicht in Ordnung sein; es ist die Rede von etwas, was man durch Ausübung von *yoga* erlangt, vielleicht ist *nimitta* anstatt *mitta* zu lesen: „Für ihn, der nach der Vorschrift Askese thut, um das Zeichen (bei den *karmasthâna's* vgl. p 502) zu erlangen."

Ausrottung der Selbstsucht und Zügelung der Sinne, damit man unerwarteten Anfechtungen des Bösen nicht nachgebe; beide wollen, dass man danach strebe (442), das Gemüt rein zu bewahren und nur edle und heilige Gefühle zu pflegen, um so die Liebe zum Guten zu bewahren. Die Gefühle, die man in erster Linie auszubilden hat, sind Wohlwollen, Mitleid, Sympathie und Gleichmut. Der Kern der socialen Moral der Inder wird an einer Stelle*) in einer Fassung ausgedrückt, die gänzlich mit unserem Sprüchwort: Was du nicht willst, dass dir geschehe, das füge auch keinem andern zu — übereinstimmt. Sie lautet:

„Eine Handlung, von der man nicht wünscht, dass sie einem selbst zugefügt werde, verübe man auch nicht gegen andere.“

An derselben Stelle wird dieselbe Vorschrift auch in bejahender Form also ausgedrückt:

„Was man für sich selbst wünscht, das möge man auch wegen anderer bedenken.“

Der Gedanke, dass Freude und Leid unsere Mitwesen auf dieselbe Weise afficirt, wie uns selbst, muss uns antreiben, alle Mitgeschöpfe gütig zu behandeln. Darum sagt der indische Dichter:

„Die Guten beweisen Liebe gegen alle Geschöpfe, weil sie ihnen selbst gleichen.“

In keiner indischen Secte, die der Jaina's ausgenommen, tritt das Gefühl des Mitleids gegen alles Lebende so sehr in den Vordergrund, als im Buddhismus, so dass die Inder selbst ihn die Religion der Barmherzigkeit nennen.**) Und in der That, wenn

---

*) Mahâ-Bhârata 12, 259. 20.

**) Z. B. in Bâṇa's *Harshacarita* p 212. Im *Gîta-Govinda* 1, 16 und 13 wird *Hari* (*Kṛishṇa*) besungen als Vorkämpfer der Barmherzigkeit in seiner neunten Erscheinungsform als Buddha; daraus folgt, dass Barmherzigkeit im Wesen der Lehre des *Çâkya*sprösslings liegend gedacht

das Leben ein Leid ist und nichts als Leid, wenn alle lebende Wesen zu beklagen sind, dann muss das herrschende Gefühl der Mitleidenden das Mitleiden sein und wird bei jedem nicht durch und durch verdorbenen Menschen von selbst das Streben erwachen, dem Nächsten das Leiden zu erleichtern. Je höher jemand gebildet ist, umsomehr wird er dieses Streben fühlen; deshalb erbarmen sich die am höchsten Gebildeten (443), die Buddha's*), so sehr der Geschöpfe, dass sie den Entschluss fassen, sie von Leiden und Schmerz zu erlösen.

Die wehmütige Weltanschauung des Buddhismus beruht nicht, wie man in Europa wohl angenommen hat, auf der Wahrnehmung des vermeintlichen traurigen Zustandes der niederen Volksklassen, sondern ist ein philosophischer Pessimismus.**) Dass das Leben armselig ist, steht in allen indischen Heilssystemen***) fest, aber entfernt davon, dass die Armen und die Uebervorteilten der Erde die unglückseligsten seien, müssen sie als weniger unglücklich denn die Reichen und mit irdischen Gütern Gesegneten angesehen werden, weil es für letztere schwieriger ist, sich von den Genüssen zu entwöhnen und die Anhänglichkeit an das Leben zu überwinden als für erstere. Armut ist eine der ersten Bedingungen, sich von dieser fatalen Anhänglichkeit loszumachen, und

---

wird. Die Jainalehre wird im *Harshacarita* am angegebenen Orte gekennzeichnet als „dienstfertig, zum Wohlthun gegen alle bereit".

*) Wohlverstanden, ehe sie Buddha's sind.

**) Die Form dieses Pessimismus ist wenigstens philosophisch. Wir verkennen nicht, dass eine wehmütige Lebensanschauung ein Zug der indischen Rasse ist, aber es ist sicher, dass jenes „alles ist nur Eitelkeit" ebensowenig in Indien, als im Prediger von den weniger bevorrechteten Mitgliedern der Gesellschaft ausging.

***) Allein ausgenommen die Lokâyatika's oder die epikuräischen Materialisten, die Sadducäer Indiens.

deshalb verlässt der nach Heil Strebende Hab und Gut, um freiwillige Armut und Entbehrung zu erwählen. Es lässt sich kein Beweis für die Behauptung anführen, dass die Lehre des Meisters in erster Linie oder hauptsächlich für die niederen Klassen bestimmt gewesen sei.*) Im Gegenteil, sowohl schon in den ältesten heiligen Schriften, als auch in der Legende, befinden wir uns immer in vornehmer Gesellschaft. Unaufhörlich wird von und zu Jünglingen aus guter Familie gesprochen und wir sehen, wie die Lehre ihrer vornehmsten Anhänger und Begünstiger unter der gut situirten Bürgerschaft und den Fürsten des blühenden Magadha zählte. Es liegt im Geiste der Kirche etwas durch und durch Vornehmes, Ehrsames, Praktisches, mehr oder weniger Prosaisches, Freisinniges, Gemässigtes: lauter Eigenschaften, wodurch die Mittelklassen sich von den niedrigeren unterscheiden. Ausserdem legen die zahlreichen Klöster und Heiligtümer, die sich allerorts, wo die Lehre blühte, erhoben, ein (444) genügendes Zeugnis dafür ab, dass die Heilsbegierigen nicht vorzugsweise unter den Dürftigen und Bedrückten zu suchen sind.

Hieraus darf nicht gefolgert werden, dass die Congregation den geringen Mann von sich abstiess, im Gegenteil, sie gewährte jedem den Eintritt, abgesehen von unvermeidlichen Ausnahmen**), und als Laie wird Niemand ausgeschlossen. Der Unterschied der Kaste musste jede religiöse Weihe verlieren und be-

*) Ebensowenig wie z. B. Schopenhauers Philosophie.

**) Nämlich Sclaven, Soldaten, kränkliche und gebrechliche Leute. Dass selbst Paria's in den geistlichen Stand eintreten konnten, sieht man aus der Erzählung von dem Pariamädchen und Ânanda, die Burnouf *Introd.* p 205 mitteilt. Jedoch findet man die schönste Verherrlichung des sittlichen Wertes der Paria's nicht bei den Buddhisten, sondern in dem Werke eines çivaïtischen Dichters, der Mṛicchakaṭikâ.

hielt nur seine sociale Bedeutung.*) Die Kirche ist eine auf ganz anderer Grundlage errichtete Genossenschaft, als die gewöhnliche Gesellschaft, und das Band, welches die Mitglieder verbindet, ist ein geistiges, nicht das des Zufalls der Geburt.

Die Freisinnigkeit des Buddhismus hat auch, soweit eine Religion dies zu thun vermag, die Grenzmauern zwischen Völkern und Rassen niedergerissen, ebenso wie die zwei Weltreligionen, die später aufgetreten sind. In dieser Hinsicht sticht er günstig ab gegen den späteren Hinduismus und ist den besseren Principien der älteren Inder treu geblieben. In früheren Jahrhunderten haben die Brahmanen ihre Religion, Sitten und Einrichtungen unter Völkern von fremder Rasse und anderer Sprache verbreitet, zunächst unter den Draviḍa's des Dekkhan, ferner in einigen Teilen Hinterindiens und endlich im indischen Archipelagus.**) Der Eifer ist seitdem (445) längst

---

*) Burnouf *Introd.* p 210 spricht sich hierüber folgendermassen aus: „Quant à la distinction des castes, elle était aux yeux de Çâkyamuni un accident de l'existence de l'homme ici-bas, accident qu'il reconnaissait, mais qui ne pouvait l'arrêter. Voilà pourquoi les castes paraissent dans tous les Sûtras et dans toutes les légendes que j'ai lues, comme un fait établi, contre lequel Çâkya ne fait pas une seule objection politique." Dies bleibt wahr, obschon das Assalâyana-Sutta den Buddha gegen die Brahmanen zu Felde ziehen lässt, weil dieselben sich für die einzige reine Kaste, für die einzigen wahren Söhne Brahma's betrachteten. Da die Brahmanen dies nie behauptet haben und im Sutta die Griechen erwähnt werden, kann keine Rede davon sein, dass der Stifter des Ordens diese Darstellung gegeben habe.

**) Der chinesische Pilger Fa-Hian fand auf seiner Rückreise nach China gegen 413 n. Chr. auf Java wenig oder keine Buddhisten, später müssen sie dort zu Lande zahlreicher gewesen sein, wie man aus den Bauwerken von Boro-Budur schliessen muss. Die Mehrzahl der Bevölkerung ist çivaïtisch gewesen, wie es jetzt noch auf Bali der

erloschen. Der Hindu ist immer formalistischer geworden, hat sich in immer mehr gesteigertem Masse durch kleinliche Gebräuche von den „Barbaren“ unterschieden und weiss nichts mehr davon, dass unter seinen Vorfahren so viel mutige Seefahrer und Verbreiter der Cultur in überseeischen Ländern waren. Von religiöser Intoleranz sind die Hindu's jetzt noch ebenso frei, als irgend ein anderer, aber ihre sociale Abgeschlossenheit ist so gross, dass ihre Toleranz nicht die gewünschten Früchte bringen kann, nicht zur Verbrüderung mit ihren Mitmenschen aus anderem Klima führt. Die Buddhisten sind ebensowenig intolerant in religiöser Beziehung*) als die Hindu's, aber unvergleichlich weniger beschränkt in ihren socialen Ideen. Sie bewegen sich freier unter Fremden und haben von Anfang an, wenigstens seit der Regierung Açoka's, als sie zuerst Missionare nach dem Auslande absandten, grössere Schmiegsamkeit bewiesen, als die heidnischen Arier. Das rein Menschliche hat in der heidnischen oder, wenn man will, brahmanischen Litteratur, mit den Upanishad's angefangen, einen Ausdruck gefunden, der an Erhabenheit, Adel und Schönheit keinem anderen zu weichen braucht, doch es ist so vermischt mit allerlei Nationalem und beschränkten Vorstellungen, dass man jedesmal erstaunt ist, wie so viel Nichtiges, ja Unwürdiges neben so viel Schönem geduldet werden konnte. Obschon die Erbauungslitteratur der Kirche gewissermassen an den-

---

Fall ist. Die älteste Hinducultur auf dem östlichen Borneo in Koetei war rein brahmanisch.

*) Ausser gegen die Jaina's, welche sie mit grimmem Hasse hassen und schon in den ältesten heiligen Schriften häufig als verabscheuungswürdige Ketzer und sittlich verdorbene Wesen an den Pranger stellen. Es ist ja eine gewöhnliche Erscheinung, dass man eher tolerant ist gegen diejenigen, mit welchen man wenig gemein hat, als gegen solche, von denen man sich nur durch eine geringfügige Differenz unterscheidet.

selben Uebeln krankt und ihren indischen Ursprung keinen Augenblick verleugnet, tritt doch die rein moralische Tendenz weit deutlicher hervor.*)

Bei aller ihrer Freisinnigkeit ist die Kirche nicht ganz frei von Einseitigkeit. (446) In ihrer Ansicht über den Charakter des Weibes legt sie eine Lieblosigkeit an den Tag, die ein eigentümliches Licht auf das wirft, was die irdischen Heiligen unter Menschenliebe und Wohlwollen verstehen. Kein geringerer als der Unfehlbare selbst hat gesagt, dass „die Frauenwelt schlecht ist“. Und es ist von ihm über die Verdorbenheit des weiblichen Geschlechtes ein Satz überliefert, welcher besser in den Mund eines betrogenen Ehegatten in solchen Werken wie das Pañcatantra oder das Decamerone, als in denjenigen des allgütigen und allerheiligsten Tathâgata passt. Er sagt nichts mehr oder weniger als dies:

„Jede Frau wird, wenn sie die Gelegenheit hat oder einen passenden Ort oder den passenden Verführer findet, eine Sünde begehen, nötigenfalls mit einem Krüppel**), wenn kein besserer da ist.“

In einem der Gespräche des Königs Milinda mit dem ehrwürdigen Nâgasena***) erklärte ersterer diesen Ausspruch des Unfehlbaren nicht mit der wohlbekannten Geschichte einer gewissen Amarâ, der Frau Mahaushadha's, vereinigen zu können, die, trotzdem ihr Mann abwesend war und sie sich allein befand, der

---

*) Vieles von dem, was hier über den Geist der neuen Religion gegenüber der alten gesagt ist, gilt ebenso vom Jainismus, dessen Verdienste und Bedeutung für Indien man erst in den letzten Jahren ins wahre Licht zu stellen begonnen hat.

**) Dies zielt auf die wahrhafte Geschichte der Königin Kinnarâ, die heimlich aus dem Gemache schlich, wo ihr königlicher Gemahl schlief, und mit einem Manne sündigte, dessen Hände und Füsse abgehauen waren und der ausserdem abschreckend hässlich war.

***) Mil. P. p 205.

stärksten Versuchung widerstand. Mit bewunderungswürdiger Kaltblütigkeit und nicht ohne eine gewisse Naïvetät, obschon keine liebenswürdige, gab Nâgasena die Versicherung, dass Amarâ wohl tüchtig gesündigt haben würde, wenn sie die passende Gelegenheit gefunden hätte, oder der Geheimhaltung sicher gewesen oder durch eine geeignete Person dazu veranlasst worden wäre.*) Aber die Gelegenheit schien ihr nicht günstig, sei es, dass sie sich vor übler Nachrede in dieser Welt, vor der Hölle hernach fürchtete, oder dass sie einsah, dass das Unrecht bittere Früchte trägt, dass sie ihren Gatten nicht aufgeben wollte, für ihren Herrn Ehrfurcht empfand, die Tugend (oder Pflicht) ehrte, das Unedle verabscheute, ihr Gelübde nicht brechen wollte. Sie beging die Sünde nicht, weil sie keine geheime Stelle finden konnte, denn wenn sie auch eine (447) Stelle hätte ausfindig machen können, wo sie vor den Augen der Menschen verborgen war, so hätten doch andere Wesen als Menschen sie beobachten können, vielleicht Mönche, die vermöge ihrer übersinnlichen Gaben die Gedanken anderer durchschauen können, oder göttliche Wesen, welche die Gedanken anderer kennen, in jedem Falle würde sie vor sich selbst ihre eigenen Sünden und deren Folgen nicht haben geheim halten können. Ferner hütete sie sich wohl, Böses zu thun, weil sie nicht den geeigneten Verführer fand. Denn ihr Ehegemahl Mahaushadha war ein mit allen 28 guten Eigenschaften begabter Mann. Dieweil nun Amarâ in keiner anderen Person einen geeigneten Verführer fand, beging sie die Sünde nicht.

Diese Ausführung des Kirchenvaters lässt uns (wenn wir sehen können) einen Blick in das Innere der buddhistischen Moral thun. Alles vorhergehende war nur die äussere Schale; sehen wir, wie es dar-

---

*) Sie würde gesündigt haben, wenn sie gesündigt hätte.

innen aussieht. Eine gewisse Frau kommt unter Umständen, in denen manche andere gesündigt haben würde, nicht zu Falle. Anstatt zuzugeben, dass sie zum wenigsten eine brave Frau ist, wird aufrecht gehalten, dass sie durchaus keine Ausnahme von der allgemeinen Verdorbenheit des weiblichen Geschlechts war. Unter den Beweggründen, die sie zurückhielten, Böses zu thun, wird ihre Achtung vor der Tugend, ihr Pflichtgefühl genannt. Aus Pflichtgefühl das Böse zu unterlassen, steht nach den Buddhisten mit dem Zufall auf gleicher Linie, dass man keine passende Gelegenheit fand, Böses zu begehen. Ein anderer Beweggrund, weshalb Amarâ die Sünde scheut, ist der, dass sie weiss, dass sie die begangene Sünde nicht vor ihrem eigenen Gewissen geheim halten kann. Anstatt anzuerkennen, dass unter der weiblichen Hälfte der Menschheit eine tugendhafte gefunden werden kann, wird gelehrt, dass keine einzige Frau das Böse aus reinen Principien unterlässt.

Im Gegensatz zur Moral der Kirche, die Pflichtgefühl und Gehorsam gegen die Stimme des Gewissens unter die Opportunitätsgründe rechnet, betrachtet der heidnische Inder die Berufung auf das eigene Gewissen als das Höchste. Wenn der Richter einen Zeugen vor dem Gerichte (448) ermahnt, die Wahrheit zu sagen, richtet er unter anderem diese Worte an ihn*): „Unser Innerstes ist unser eigener Zeuge; unser Innerstes ist unser eigener Zuverlass. Verachte dann dein eigenes Gewissen nicht, des Menschen höchsten Zeugen. Die Uebelthäter glauben wohl, dass Niemand sie sieht, aber die Götter beobachten ihn und das eigene Ich in ihrem Innersten.“**)

---

*) Manu 8, 84.

**) Zu vergleichen Manu 12, 118 fg.: „Alles beobachte man aufmerksam in seinem Innersten, denn wer dies thut, wird nichts nach Unrecht trachten; das eigene Innerste — das

Wenn die Unterlassung des Bösen aus Pflichtgefühl keinen sittlichen Wert besitzt, dann kann der Unterschied zwischen gut und böse nur darin bestehen, dass einige Handlungen von der Kirche oder dem unfehlbaren Meister zu guten, andere zu bösen gestempelt sind; da nun die Anwesenheit oder Abwesenheit des Pflichtgefühls eine gleichgültige Sache ist, muss sie in der Rechnung gleich Null gesetzt werden, was die Moral ungemein vereinfacht und fasslich macht. Denn was dann noch übrig bleibt, ist allein die Masse oder Summe von guten Thaten und dito von schlechten; ersterer Haufen wird durch die Etikette „Tugend", letzterer durch „Untugend" gekennzeichnet. Es gibt daher zwar Tugend und Laster, aber es kann keine Rede von der Tugend oder dem Laster einer Person sein. Personen gibt es ja nicht, es sei denn als Worte, als Namen.

Der Cynismus, mit dem die sündlosen Heiligen der Congregation über die Frauen sprechen, ist eine Uebertreibung der schon genügend übertriebenen Strenge, womit sie im Manu*) beurteilt werden. Dort wird den Männern ans Herz gelegt, dass sie die Frauen immer in der Zucht halten müssen, weil dieselben wegen ihres angeborenen Leichtsinnes leicht auf verkehrte Wege geraten. Sehr schneidig, aber so unbestimmt, dass es nichts sagt, heisst es unter anderem: „Sie achten nicht auf Schönheit, kümmern sich nicht ums Alter, schön oder hässlich, wenn es nur ein Mann ist, sie nehmen ihn." Aber nachdem Manu viele verkehrte Neigungen und Schliche der Frauen gemeldet hat, endigt er mit der Erklärung, dass sie das Licht des Hauses, die Glücksgöttinnen in der Wohnung sind: „Gesegnet sie, (449) verehrungs-

---

sind alle Götter. Alles ist im eigenen Innersten enthalten, denn es bringt die Thätigkeit aller Sterblichen hervor."

*) Manu 9, 1 ffg.

würdig als Lichter des Hauses; kein Unterschied ist zwischen Frauen und Glücksgöttinnen."*) Die Ehe wird von der Kirche als bürgerliche Einrichtung geduldet und die gegenseitigen Verpflichtungen der Eheleute, wie die bürgerliche Gesellschaft sie verlangt, anerkannt; doch nur äusserlich, denn jeder, der ein Heiliger werden will, kann Weib und Kind verlassen, wenn er es nur in der Absicht thut, die Geschöpfe glücklich zu machen. Dass die Ehe eine bessere Schule zur Uebung der Sanftmut, des Wohlwollens, der Selbstzucht und der Unterdrückung des Egoismus ist als das Vagabundiren auf den Landstrassen, das Betteln um Nahrung und das Leben in Klöstern und Höhlen, ist diesen Leuten nicht in den Sinn gekommen, oder sie haben eingesehen, dass die Ehe eben zu viel Selbstaufopferung verlangt.

Um eine Beschreibung der Moral der Buddhasöhne zu geben und sie oberflächlich zu schildern, genügt es, sich der Worte zu bedienen, mit welchen sowohl die heidnischen Inder, Griechen, Römer, als auch die Israeliten, Christen und Mohamedaner dieselbe oder beinahe dieselbe Bedeutung verbinden. Um aber zum Wesen durchzudringen, muss man die besonderen Vorschriften an den Hauptprincipien des Dharma prüfen. Wenn wir das thun, dann werden wir inne, dass die Ausdrücke, welche die buddhistische Moral aus der Umgangssprache entlehnt hat, nur Schall ohne Bedeutung sind. Nehmen wir z. B. die Hölle und die Höllenstrafen. Eine Folterkammer für die Bösen nach diesem Leben ist etwas denkbares; dass jemand nach seinem Tode gefoltert werden könne, ist nach den Grundanschauungen des Buddhismus undenkbar, denn ein jeglicher hört mit dem Tode auf zu bestehen, und eine Null kann nicht bestraft werden. Warum macht denn die Kirche Gebrauch von einem

*) *striyaḥ çriyaç ca geheshu.*

Abschreckungsmittel, das schnurstracks einem ihrer Principien entgegengesetzt ist, welches sie nicht schüchtern ausspricht, sondern geradezu ausposaunt? Die günstigste Auslegung ist, dass sie in der Androhung von Strafe ein nützliches Mittel sieht. Doch nützlich für wen oder wozu? Für die Gesellschaft im allgemeinen, wie wir annehmen.

(450) Dass gut und böse nichts mit dem Pflichtbegriff zu thun haben, sahen wir in der Geschichte des Amarâ.

Wir würden so fortfahren können, aber es ist nicht nötig. Jeder, der will, findet in den vorausgehenden Seiten mehr als genug Material, woraus er den Schluss ziehen kann, dass die Moral der Buddhisten trotz der äusserlichen Uebereinstimmung in Worten und in der Praxis mit der anderer heidnischen und nicht heidnischen Religionen ganz eigentümliche Theorien hat.

Doch wie eigentümlich auch diese Theorien sein mögen, die Kirche hat den bedeutenden Wert der allgemein gangbaren sittlichen Vorschriften nicht verkannt. Sie hat dieselben adoptirt, und noch mehr, sie hat durch Predigt und Catechisation den mangelhaften häuslichen Unterricht in den sittlichen Pflichten ergänzt und allmählich darnach getrachtet, den Unterricht ganz an sich zu reissen. In ihrem Eifer, die Geschöpfe vom Bösen zurück zu halten, hat sie mit stärkerem Nachdruck die Gläubigen auf das Feuer der Hölle hingewiesen, das sie zu einer noch unbekannten Glühhitze angefacht hat. Zwar haben wir gesehen, dass der Buddha das Bestehen der Höllen leugnet*), aber in einer unstreitig alten heiligen Schrift**) lässt man ihn mit dem grössten Pathos über die

*) Oben p 369 Note ***.

**) Cullavagga 7, 4, 7.

Höllenstrafen sprechen, welche der Schismatiker Devadatta während eines ganzen Kalpa*) auszustehen haben wird. Man wird so unwillkürlich genötigt, anzunehmen, dass die Kirche zwei Ansichten über die Höllen huldigte: nämlich dass eine für die Menge bestimmt war, die andere für die Eingeweihten, oder dass die zwei Ansichten zu zwei verschiedenen Zeiten entstanden sind.**)

Für den wahren Gläubigen liegt darin kein Widerspruch und es ist wohl erklärlich, dass es nichts giebt, dem (451) die Kirche so hohen Wert beilegt als dem Glauben; selbst die vorzügliche Tugend der Freigebigkeit, besonders gegen die Mönche, kann damit nicht wetteifern. Um dies ans Licht zu stellen, erklärt der Tathâgata***), dass der Fromme, der während Millionen von Jahren die fünf Vollkommenheiten: Freigebigkeit, Sittlichkeit, Sanftmut, Weisheit und Meditation†) geübt hat, sich weniger Verdienste erworben hat als derjenige, welcher auch nur durch einen einzigen Gedanken seinen Glauben an das heilige Buch Saddharma-Puṇḍarîka bewiesen hat. Dies Buch ist nämlich, wie der unfehlbare Tathâgata mit

---

*) Er wusste das natürlich so genau infolge seiner übernatürlichen Weisheit. Auch die bewunderungswürdige Localkenntnis der Höllen, die aus den heiligen Schriften der Buddhisten hervorgeht, ist den übernatürlichen Kräften der Arhat's zuzuschreiben.

**) Die zweite Ansicht zeigt eine überraschend grosse Uebereinstimmung mit dem, was in einem brahmanischen Buche, dem Brâhma-Purâṇa, zu lesen ist: Tugend und Untugend, Geburt und Tod, der Unterschied zwischen angenehm und unangenehm, von Kasten und Stufen des geistlichen Wandels, der Aufenthalt im Himmel oder der Hölle bestehen keineswegs für den wahrhaften Purusha (d. h. Person und Seele).

***) *Lotus* 202 cf. 212.

†) Burnouf a. a. O. fügt Klugheit hinzu, doch das beruht auf einer falschen Lesart.

eignem Munde selbst verkündigt hat*), das wichtigste aller Sûtra; es übertrifft dieselben alle wie der Ocean die Flüsse, der Sumeru die anderen Berge und der Mond die Sterne.

Dass die Kirche so viel Gewicht auf den Glauben legte, kann ihr nicht zum Vorwurf gereichen. Ohne Glauben kann der Mensch nicht leben, sei es nun ein religiöser, philosophischer oder wissenschaftlicher Glaube. Er kann Berge versetzen und ist einer der kräftigsten Hebel menschlichen Handelns. Im Buddhismus hat er um so wohlthätiger gewirkt, als die Kirche andere Beweggründe, gut zu handeln, wie Pflichtgefühl und Gewissen, in Miscredit gebracht hat. Auf der einen Seite hat die Kirche alles gethan, um den Menschen vom Handeln abzubringen; es war also heilsam, dass auf der anderen Seite der Glaube, der zur Thätigkeit nötigte, ein Gegengewicht bildete.

Der Buddhismus hat sicherlich in nicht geringem Grade seine Erfolge dem milden Geiste seiner durchaus indischen Moral zu verdanken, aber er würde nicht zu Völkern ganz anderer Rasse und Gesittung durchgedrungen sein, wenn die Kirche nicht einem freisinnigeren Principe gehuldigt hätte, als die Bekenner der alten Religion. Dadurch, dass die arischen Inder ihren Glauben und ihre Moral unter nichtarischen Völkern verbreiteten, bewiesen sie durch die That ihre Erkenntnis, dass es zweierlei Âryaschaft gäbe eine (452) nationale und eine geistliche. Aber sie betrachteten es als ein Postulat, das mit der Religion auch die Gesellschaft der zu bekehrenden Völker sich ändere. Die Kirche dagegen hat seit Açoka's Tagen dem Grundsatze der menschlichen Brüderschaft eine weitere und freisinnigere Auslegung gegeben; sie hat ihre Lehre mitgeteilt, ohne den Versuch zu machen, die Gesellschaft durchaus fremdartiger Völker

*) *Lotus* 248.

nach indischem Muster umzubilden. Die Auslegung dieses Grundsatzes verdiente mit günstigem Erfolg gekrönt zu werden — und die Früchte sind nicht ausgeblieben.*)

*) Diese Ansicht steht nicht im Widerspruch zu derjenigen von Rhys Davids B. p 150: „It is probable, however, that the absence or presence of any particular belief had less to do with the spread of Buddhism than the organization of the Order." Auch die Einrichtung des Ordens, von der hier die Rede ist, hat entschieden nicht wenig zur Ausbreitung der Lehre beigetragen.

Druck von Bär & Hermann in Leipzig.

DER BUDDHISMUS

UND SEINE

GESCHICHTE IN INDIEN.

EINE

DARSTELLUNG DER LEHREN UND GESCHICHTE

DER

BUDDHISTISCHEN KIRCHE

VON

HEINRICH KERN,

PROFESSOR AN DER HOCHSCHULE ZU LEIDEN.

VOM VERFASSER AUTORISIRTE UEBERSETZUNG

VON

HERMANN JACOBI,

PROFESSOR AN DER AKADEMIE ZU MÜNSTER IN WESTFALEN.

ZWEITER BAND.

LEIPZIG,

OTTO SCHULZE,

11 QUER-STRASSE 11

1884.

Digitized by Google

INHALT.

DRITTES BUCH.

Seite

Der Sangha . . . . 1—280

KAPITEL I.

Mönche und Eremiten . . . . 1—25

1) Brahmacârin's. Mönche. Mönchsorden. Der Sangha und seine Grundgesetze 3

2) Asketische Lebensregeln 16

KAPITEL II.

Eintritt in den Orden, Novizenzeit, Laie . . . . 25—44

KAPITEL III.

Ausrüstung, Wohnung, Nahrung und Arzenei . . . . 44—87

1) Kleidung, weitere Ausrüstung und tägliche Bedürfnisse 44

2) Feste Wohnsitze in der stillen Zeit. Gebäude. Klöster und Zellen. Versammlungssäle. Einrichtung von Kirchspielen. Bewohner der geistlichen Stiftungen 50

3) Nahrung und Arzenei 73

KAPITEL IV.

Reglement des Ordens . . . . 87—150

1) Vorläufige Untersuchung 93

2) Einleitung 98

3) Ueber Hauptsünden, welche Ausstossung aus der Gemeinde zur Folge haben 100

Seite
4) Ueber Sachen, die eine zeitweilige Ausstossung aus der Gemeinde zur Folge haben . . . 102
5) Unbestimmte Fälle 108
6) Ueber Sachen, worauf Confiscation als Strafe steht 109
7) Ueber Sachen, für die man Busse thun muss 116
8) Ueber Sachen, die man beichten muss . . . 130
9) Ueber Sachen, die zu einem anständigen Betragen gehören 131
10) Ueber Sachen, die bei der Entscheidung von Streitfragen in Betracht kommen 138
11) Reglement für Nonnen 139
12) Geistliche Strafen und Zwangsmittel . . . 144

KAPITEL V.

Tägliches Leben der Mönche . . . . 150—155

KAPITEL VI.

Kultus . . . . 155—280
1) Gegenstände der Verehrung, Reliquien, Arten der Reliquien, Quellen für die Geschichte der Reliquien und Heiligtümer 156
2) Körperliche Reliquien 159
3) Heiligtümer. Benennungen und Arten von Gebäuden. Stûpa's; ihr Charakter und Ursprung. Nachrichten von den berühmtesten Gebäuden dieser Art. Resultate der Ausgrabungen 173
4) Bildwerke und Tempel 196
5) Bäume der Erkenntnis, Thron der Weisheit, heilige Fussstapfen und Orte, das Rad, allegorische Figuren 223
6) Reliquien von gebrauchten Gegenständen, Schattenreliquien, natürliche und künstliche Entwicklung der Reliquienverehrung . . . 245
7) Kirchliche Tage, Feste, fünfjährige Versammlung, jährliche Zusammenkunft 255

VIERTES BUCH.

Kirchengeschichte . . . . 281 - 551

KAPITEL I.

Seite

Erster Zeitraum bis Açoka . . . . . 281—404

1) Quellen, Chronologie 281

2) Erstes Concil 288

3) Zweites Concil 305

4) Stammbäume von Lehrern, Geschichte der ältesten Kirchenväter 331

5) Concil unter Tishya-Maudgaliputra. Aussendung von Aposteln 346

6) Regierungszeit des Açoka; Legenden über seine Jugend und Bekehrung; seine Edicte; romantische Berichte über seine letzten Lebensjahre . 368

KAPITEL II.

Zweiter Zeitraum. Von Açoka bis Kanishka . . . . 404—466

1) Bekehrung von Ceilon. Der Apostel Mahendra. Devânâmpriya-Tishya. Dushṭa-Gâmani. Vatta-Gâmani. Aufzeichnung des Kanons. Aufzählung der kanonischen Bücher. Politische Revolution. Vṛishabha 405

2) Geschicke der Kirche in Indien. Die letzten Maurya's. Pushyamitra. Griechische Könige. Menander und Nâgasena. Skythische und andere Eroberer. Kanishka. Drittes Concil. Aufzählung der Bücher des alten Kanon. Einteilung in Aṅga's. Vasumitra und Pârçvika. Açvaghosha 432

KAPITEL III.

Dritter Zeitraum von Kanishka bis zum Ende des Mittelalters . . . . . 466—551

1) Die Kirche auf Ceilon. Ketzerei unter Tishya. Der Sthavira Deva. Ketzerei unter Meghavarṇa. Aufruhr in der Kirche unter Mahâsena. Zerstörung des Mahâvihâra. Blüte von Abhayagiri. Buddhaghosha. Erneute Ketzereien. Einfall der Fremden. Parâkrama-Bâhu. Die Eintracht in der Kirche wieder hergestellt. Der Tyrann Mâgha. Glaubensverfolgung. Parâkrama-Bâhu III. Verfall des Landes . . . 466

2) Innere Geschichte der indischen Kirche. Hîna- und Mahâyâna. Die vier philosophischen

Seite

Schulen. Nâgârjuna; seine Zeitgenossen und Nachfolger. Stand der Parteien im 5. Jahrhundert. Kanon der Mahâyânisten. Blütezeit der buddhistischen Scholastik. Asanga und Vasubandhu. Verfall der Gelehrsamkeit nach Dharmakîrti. Tantrismus und Zauberei. Die vier philosophischen Systeme in Nepal. Säkularisation des Mönchstums daselbst 489

3) Schicksal der Kirche in Verbindung mit politischen Ereignissen. Fürstliche und andere Patrone. Stiftung des Collegs zu Nâlanda und daran sich knüpfende Legende. Zeit Harsha's. Erstes feindliches Auftreten der Araber. Dharmakîrti; innerer und äusserer Verfall. Zustand der Kirche unter den Pâla's und Sena's. Eroberung von Magadha durch die Muhammedaner. Die Kirche in Kashmir bis zum Beginne der muhammedanischen Herrschaft. Ende der einheimischen Regierung in Orissa. Ueberreste des Buddhismus in Nepâl. Schluss 533

ANHANG.

Die Secten 551

Namen- und Sach-Register . . . . 571—594

DRITTES BUCH.
Der Sangha.

KAPITEL I.
Mönche und Eremiten.

In Indien datirt das Bestehen von Bettelmönchen und Eremiten, von Leuten, welche die unruhige Gesellschaft verliessen, um sich einem rein geistigen und beschaulichen Leben zu widmen, aus sehr früher Zeit. Wandernde Asketen findet man in der Brâhmaṇa-Litteratur erwähnt als Caraka's und Çramaṇa's, und von einem Lehrer der Caraka's wird, wenn auch nicht mit Achtung, in der Vâjasaneyi-Saṃhitâ*) gesprochen. Das Aitareya-Brâhmaṇa citirt einen Vers, in welchem eine indirekte Missbilligung des Strebens, sich dem Familienleben zu entziehen, nicht zu verkennen ist.**) Es darf uns daher nicht wundern, dass wir schon in den ältesten Gesetzbüchern eine lange Reihe von Vorschriften für die Lebensweise der verschiedenen Klassen von Einsiedlern antreffen.

Im Allgemeinen kann man behaupten, dass ein beschauliches und mehr oder weniger (2) asketisches Leben als der würdige Abschluss der mühevollen Lebensaufgabe des Ârya betrachtet wurde. Selbst die Erziehung des jungen Ârya, besonders des brahmani-

*) 30, 18.

**) Ait. Br. 7, 13, 7. Auch die anscheinend sehr alte Sage von Jaratkâru im Mahâbhârata I, 1056 fgg. und 1820 fgg. wird verwandt, um lebenslängliches Cölibat zu bekämpfen.

schen, wie sie die Gesetzbücher vorschreiben, war weniger darauf berechnet, ihn zu einem nützlichen Mitgliede der Gesellschaft heranzubilden, als vielmehr ihn für einen rein geistlichen Lebenswandel in der Zukunft vorzubereiten. Zwar verlangte das Gesetz, dass der junge Mann nach vollendeter Studienzeit in die Ehe treten und das Geschlecht fortpflanzen, dass er Bürger und Hausvater werden solle, aber das Leben innerhalb der gewöhnlichen Gesellschaft wurde zugleich und zwar vorwiegend als eine harte Pflicht, keineswegs als etwas Begehrenswertes betrachtet.

Wo die einflussreichsten Klassen eines Volkes das Familienleben in diesem Lichte betrachteten, kann es nicht befremden, dass man Ausnahmen von der pflichtgemässen Ehe zuliess, Ausnahmen, die, wenn die Natur nicht stärker als die Lehre wäre, die Regel zu schanden gemacht haben würden. „Jeder Ârya ist aufs strengste angehalten, seine Pflicht zu erfüllen, nämlich nach vollendeter Studienzeit ein Mitglied der Gesellschaft zu werden; aber jeder kann auch, so er will, sich diesem strikten Gebote entziehen“: dies ist der kurzgefasste Inhalt des indischen Gesetzes, welches in seiner Halbheit der würdige Vorläufer der buddhistischen Lehre, dass alle allgemeinen Urteile zu vermeiden und alle Antinomieen zuzulassen sind, ist. Beschliesst daher ein Ârya, immer Student, *brahmacârin*, zu bleiben, dann ist es ihm freigestellt, ob er während seines ganzen Lebens im Hause seines Lehrers oder nach dessen Tode in der Familie desselben wohnen will.*) Nach einigen Autoritäten ist diese Bedingung nicht einmal notwendig und kann jemand, wenn er sich durch sein Leben als Schüler für genügend gereinigt und reif erachtet, sofort ein hausloser Asket oder

*) Âpastamba II, 9, 21, 6; Manu 2, 247; Gautama 3, 7. Das gerade Gegenteil davon wird mit den stärksten Ausdrücken im Manu 6, 35—37 vorgeschrieben.

Mönch werden.*) Hieraus geht schon hervor, dass der Student eigentlich ein Mönch *in spe* ist, und dass das officiell vorgeschriebene eheliche Leben als ein unangenehmes Intermezzo betrachtet werden muss. (3) Da der buddhistische Mönchskandidat, der Çrâmaṇera (d. h. kleiner Asket) nur eine Kopie des Brahmacârin, und der geweihte Mönch das Pendant zum Sannyâsin**) ist, so ist es von Wichtigkeit, die Vorschriften für Studenten und Mönche kurz zusammenzufassen.***)

---

1) Brahmacârin's — Mönche — Mönchsorden. Der Sañgha und sein Grundgesetz.

Die Studienzeit des Ârya beginnt mit einer Weihe, *upanayana* genannt, welche nach der gewöhnlichen Regel im 8., 11. oder 12. Lebensjahre stattfindet, jenachdem der Knabe zu einer brahmanischen, ritterlichen oder Vaiçya-Familie gehört. Indessen ist der Termin für das *upanayana* erst zu Ende, wenn der Brahmane 16, der Ritter 22, der Vaiçya 24 Jahre zählt. Der Schüler muss in seines Meisters Hause wohnen, ihm gehorchen und dienen. Eine seiner wichtigsten Pflichten ist es, makellose Keuschheit zu bewahren; er darf keine Frau berühren oder ansehen, weil dadurch seine Keuschheit in Gefahr kommen könnte. Er muss ernstlich danach streben, seine Zunge, seinen Magen und seine Hände stets im Zaume zu halten. Würfelspiel, erniedrigende Arbeit, Besitznahme von Dingen, die ihm nicht angeboten werden, Verletzen

---

*) So erklärt der Commentator zu Âpastamba II, 9, 21, 8. Auch Manu 2, 248 und Gautama 3, 8 lassen dieselbe Auslegung zu.

**) Auch *parivrâjaka*, *bhikshu*, *yati*, *mukta* genannt.

***) Ausführlicher zu finden in Âpastamba I, 1; Manu 2; Gautama 2.

lebender Wesen, scharfe Worte, dies alles ist ihm aufs strengste verboten; ebenso, wenigstens einem Brahmanen, der Genuss von geistigen Getränken und Wein. Er soll sich des Genusses von Salz, Honig, Fleisch und Gewürzen enthalten; nicht am Tage schlafen, keine Wohlgerüche anwenden, nicht sich schmücken und salben, überhaupt alles vermeiden, was Weichlichkeit hervorrufen könnte, so auch Tanz, Gesang und Saitenspiel. Vor allem, was ungeziemend ist, vor schlechten Manieren und Unehrerbietigkeit, sowie vor Spucken, Gähnen und lautem Lachen soll er sich sorgfältig hüten. Wenn er von einem Höheren angeredet wird, soll er aufstehen, bevor er antwortet. Er soll einen niedrigeren Sitz einnehmen als sein Lehrer, früher (4) aufstehen und später zu Bette gehen. Er soll sich befleissigen, das zu thun, was seinem Lehrer angenehm und dienstlich ist; denn dieser ist sein geistlicher Vater. Selbst seines Lehrers und dessen Verwandten Namen soll ihm zu ehrwürdig sein, um ihn auszusprechen.*) Was seine äussere Tracht angeht, so soll er sein Haar in einer Flechte tragen oder bis auf einen Haarbusch oben auf dem Scheitel abrasiren. Sein Obergewand besteht aus dem Felle einer Gazelle, eines gefleckten Hirsches oder Bockes; das Unterkleid ist von Hanf, Leinen, Bast, Wolle, ungefärbter Baumwolle, oder ein lohfarbenes Kleid, nämlich rotgefärbt mit dem Farbstoff von einem Baume für einen Brahmanen, mit Krapp für einen Kshattriya, mit Gelbwurz für einen Vaiçya.

Eine der eigenartigsten Pflichten für einen Studenten ist, dass er täglich seine Nahrung erbetteln muss. Was er auf die Weise sammelt, bietet er seinem Lehrer an, und isst selbst nichts, bevor er nicht von demselben die Erlaubnis bekommen hat. Ist der Lehrer

---

*) Ist es unvermeidlich den Namen zu nennen, dann gebraucht man ein Synonymum.

abwesend, dann soll der Schüler dessen Gemahlin oder Sohn, einen Mitstudenten oder eine andere ehrwürdige Person um Erlaubnis bitten, seine Mahlzeit einzunehmen. Es geziemt ihm, schweigend und ohne Gier zu essen.

Zum Studium eines jeden Veda gelten gewöhnlich 12 Jahre als notwendig. Insofern man nicht verpflichtet war, mehr als einen Veda zu lernen, konnte ein brahmanischer Jüngling im 20. Lebensjahre seine Studien vollendet haben und sich dem Hausleben zuwenden, auf dass er sich sofort darauf verheirate und in das zweite Stadium seiner Lebensbahn eintrete.

Es bestand also die Erziehung des jungen Ârya einerseits in regelmässigem Studiren, aber war andrerseits nicht weniger darauf gerichtet, ihm Enthaltung, Eingezogenheit und Gehorsam beizubringen; dabei war er ein Bettler in des Wortes wörtlichstem Sinne, so dass Keuschheit*) und Armut zu den Hauptbedingungen des Lebenswandels eines Brahmacârins gehörten.

(5) Für denjenigen, der lebenslänglich Brahmacârin zu bleiben wünschte, blieben die ebengenannten Vorschriften bestehen. Von diesen unterscheidet sich der Bettelmönch im engeren Sinne, der *bhikshu*, hauptsächlich nur dadurch, dass er keinem Lehrer zu gehorchen hat. Die Vorschriften, an die sich der *bhikshu* zu halten hat, können kurz folgendermassen zusammengefasst werden**): er besitzt weder Haus noch Habe; er führt ein Wanderleben, ausser in der Regenzeit, wo er einen festen Aufenthaltsort haben muss; er erbettelt seinen Lebensunterhalt in den Dörfern, und zwar nur einmal am Tage; er muss alle Begierden

*) Der indische Ausdruck ist *brahmacarya*, was eigentlich geistlicher Wandel im Allgemeinen bedeutet, doch häufig, namentlich im späteren Sprachgebrauche in der beschränkten Bedeutung von Keuschheit genommen wird.

**) Gautama III; Âpastamba II, 9, 21, 9—17; Manu 6, 41—86.

unterdrücken, seine Zunge, seine Augen und seine Handlungen in seiner Gewalt haben und die strengste Keuschheit beobachten. Er trägt ein Kleid, um seine Blösse zu bedecken, und zwar einen weggeworfenen Lumpen, den er vorher gewaschen hat;*) er darf nicht zwei Nächte hintereinander in demselben Dorfe schlafen ausser in der Regenzeit; er muss sein Haupt kahl scheeren, oder eine Locke auf dem Scheitel tragen; er soll sich hüten, Pflanzen zu beschädigen oder irgend einem Geschöpfe weh zu thun, gleichviel, ob sich dasselbe gut oder bös gegen ihn gesinnt zeigt; er soll sich aller Handlungen mit einem bestimmten Ziele enthalten; ohne an dem zu hängen, was wahr oder unwahr ist, an Freude oder Schmerz, an den Veda's, an dieser Welt und der kommenden, suche er den Geist.**)

Wie man sieht, sind der Student und der Mönch ihrem Wesen nach mit einander verwandt, so dass der erstere als ein junger Mönch unter Aufsicht und der letztere als ein erwachsener und selbständiger Brahmacârin betrachtet werden kann. Es ist einem Mönche nicht bestimmt verboten, wenn er will, Unterricht in der Weisheit aus dem Munde anderer Weisen zu empfangen. Er konnte das thun, ohne seine Selbständigkeit aufzugeben. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass viele Mönche freiwillig Schüler dieses oder jenes berühmten Lehrers wurden, und dass Leute dieses Schlages den Mittelpunkt besonderer Sekten bildeten, die sich nach dem Tode des verehrten Führers oder
(6) vielleicht schon bei dessen Lebzeiten zu Gesellschaften mit eigenem Reglement, zu geschlossenen Mönchsorden mit besonderen Unterscheidungszeichen entwickelten.

*) Nach Âpastamba II, 9, 21, 12 darf der Bettelmönch auch nackt gehen.

**) Oder, was auf dasselbe hinauskommt, lerne er sich selbst verstehen.

Wann die ersten Mönchsorden in Indien entstanden sind, lässt sich zur Zeit noch nicht bestimmen. So viel ist sicher, dass der Kaiser Açoka drei dergleichen Brüderschaften deutlich unterscheidet*): Die buddhistische, welche in erster Linie als der Sangha bezeichnet wird, die brahmanische der Âjîvika's**) und die der Nirgrantha's oder nackten Jaina's. Eben diese drei kommen auch in den ältesten Urkunden der Kirche verschiedene Male vor, so dass nach einer Zeit von ungefähr 2½ Jahrhunderten***) die Verhältnisse keine Veränderung erlitten hatten, es sei denn, dass man annehme, dass die Verfasser dieser Bücher von keinen älteren Zuständen als denen des dritten Jahrhunderts Kenntnis hatten. Wie dem auch sei, nach den in kanonischen Schriften vorliegenden Berichten gediehen die Âjîvika's bereits üppig in der Zeit, als der Buddha auf Erden wandelte; mit einem derselben, Upaka, hatte er eine denkwürdige Begegnung, noch ehe er in Benares das Rad des Gesetzes in Bewegung gesetzt hatte. Was die Nirgrantha's betrifft, so stellen die ältesten Quellen dieselben stets als gewissenlose und gefährliche Rivalen dar.

Manche Satzung der Kirche ist nach der ausdrücklichen Erklärung der heiligen Schrift mit oder ohne Veränderung von anderen Orden übernommen; selbst das Halten des Sabbath oder Uposatha†) und

*) Auf der Säule von Delhi (Cunningham *Corpus Inscript. Indic.*, Pl. XX.)

**) Dieses Wort wird von *âjîvam*, lebenslänglich, abzuleiten sein, nämlich *brahmacârin*, bleibend.

***) Wenigstens in der Voraussetzung, dass die ceilonesischen Angaben richtig sind. Açoka wurde zum Könige geweiht 218 Jahre nach dem Nirvâṇa; die Inschrift von Delhi fällt in das 28. Jahr nach seiner Krönung; hierzu hat man die 45 Jahre zu addiren, welche zwischen dem Anfang seiner Buddhaschaft und dem Tode des Buddha liegen sollen.

†) Bei den nördlichen Buddhisten *poshadha*, was nichts

die dazu gehörende Predigt ist einem bei anderen Sekten herrschenden Gebrauche entlehnt. Die Geschichte der Einsetzung derselben wird der Hauptsache nach folgendermassen erzählt.*)

Einstmals verweilte der Herr bei Râjagṛiha auf der Geierlei. Zu der Zeit pflegten die Mönche von anderen Sekten an den Tagen des Vollmondes, (7) des Neumondes**) und dem 8. jeder Monatshälfte sich zu versammeln und eine Predigt zu halten. Dann kamen die Leute, um die Predigt zu hören, und wurden dadurch von den Mönchen anderer Sekten gewonnen. Die Folge davon war, dass dieselben einen grossen Anhang gewannen. Da verfiel der König von Magadha, Bimbisâra, als er einstmals in der Einsamkeit meditirte, auf den Gedanken, dass, da die Mönche anderer Sekten an genannten Tagen sich versammelten und predigten und sich dadurch einen Anhang erwürben, es gut sein würde, wenn die Çâkyasöhne ihrem Beispiele folgten. Er begab sich zu dem Buddha und teilte diesem den Gedanken mit, auf den er gekommen war. Nachdem der König durch eine erbauliche Ansprache des Herrn gestärkt und erweckt worden, verabschiedete er sich. Auf Veranlassung dieses Vorfalles versammelte der Meister seine Jünger und sagte, nachdem er eine erbauliche Ansprache gehalten hatte: „Ich gebe euch die Erlaubnis, Mönche, euch am Tage des Vollmondes, des Neumondes und am 8. einer jeden Monatshälfte zu versammeln.“ Infolge dieser Erlaubnis versammelten sich die Mönche an genannten Tagen; doch blieben sie stillschweigend sitzen, so dass die Leute, die gekommen waren, ihrer

anderes als eine missratene Sanskritisirung eines prâkṛitischen *posadha* ist.

*) Mahâvagga 2, 1 fg.

**) Eigentlich an dem Tage, wann der alte und neue Mond zusammenfallen.

Predigt zu lauschen, sehr verwundert waren und darüber klagten, dass die Çâkyasöhne während ihrer Zusammenkünfte an den Sabbathtagen schweigsam zusammensässen wie stumme Schweine, während sie doch vor der versammelten Menge zu predigen hätten. Die Mönche, die diese Klagen hörten, teilten die Sache ihrem Meister mit und hierdurch veranlasst, sagte der Herr zu seinen Jüngern: „Ich erlaube euch, Mönche, in den Zusammenkünften an den genannten Tagen eine Predigt zu halten."

Ob man nun dieser Erzählung historischen Wert beilegen oder absprechen will, in jedem Falle muss man anerkennen, dass die Kirche in Bezug auf die Einsetzung des Uposatha nicht den geringsten Anspruch auf Ursprünglichkeit macht. Und dies ist kein alleinstehendes Beispiel. Die ganze Einrichtung der Brüderschaft, die ganze Zusammenstellung von Verordnungen für die Mönche und Nonnen ist (8) nach der Darstellung der kanonischen Bücher mehr oder weniger zufällig zustande gekommen. Der Meister ist nicht so sehr ein Gesetzgeber als vielmehr ein Handhaber des Gesetzes; er denkt wenig oder gar keine Verordnungen aus, er bestätigt nur die öffentliche Meinung; was dieselbe missbilligt, verbietet auch er, was sie gutheisst, macht auch er zur Regel für seine Anhänger. Zwar spricht er dann und wann*) von den von ihm selbst angefertigten, in dem Prâtimoksha enthaltenen Vorschriften geistlicher Zucht; doch eben diese Vorschriften waren, wenn die Autorität des Kanon nicht zu verwerfen ist, Regeln für das Betragen, die von verschiedenen Arten von Asketen oder in jeder anständigen Gesellschaft anerkannt waren und nur infolge zufälliger Umstände auch für die Söhne und Töchter Çâkya's verbindlich erklärt wurden.

*) U. a. Mahâvagga 2, 3, 1.

Die Erzählungen oder dogmatischen Fabeln*) über den Ursprung oder vielmehr die Einführung der verschiedenen Vorschriften für das geistliche Leben zeichnen sich nicht sehr durch ihre Verschiedenheit aus. Die meisten Artikel des Prâtimoksha verdanken ihre Entstehung dem schlechten Benehmen von sechs Mönchen.**) Das Besondere dieser Schelme ist, dass sie, ebenso wie die streitsüchtigen Irrlehrer, immer zusammen auftreten, um die eine oder andere unziemliche Handlung zu begehen. Der gewöhnliche Verlauf der Erzählung ist, dass die Gemässigteren unter den Brüdern oder anderen Leuten ihrer Entrüstung über die Handlungen der Sechs Ausdruck geben; man erzählt den Vorfall, an welchem die Welt Ärgernis nimmt, dem Buddha, welcher die Sache auch unwürdig findet, den Schuldigen einen Tadel erteilt und den übrigen verbietet, dergleichen Handlungen zu begehen. Ein paar Beispiele werden genügen, um die Art dieser Erzählungen zu kennzeichnen.

Zu einer Zeit***) waren die Sechs so unanständig, beim Essen die ganze Hand in den Mund zu stecken; die Leute schalten darüber; (9) die anständigen Mönche fanden diese Handlungsweise ebenso unziemlich und erzählten die Sache dem Meister, der sofort eine Versammlung berief und darauf folgende Vorschrift für anständiges Essen gab: „beim Essen nicht die ganze Hand in den Mund zu stecken". In derselben Weise wird erzählt, dass die Sechs einstmals beim Essen schmatzten, welcher denkwürdige Vorfall die Veran-

*) Im Suttavibhanga, sowie auch teilweise im Mahâ- und Cullahvagga.

**) Die Zahl 6 kommt mehrmals bei den Indern als Unglückszahl vor. So gilt der sechste Tag nach der Geburt als besonders gefährlich für Kinder. Dieser Tag ist personifizirt in der gefürchteten Göttin Shashṭhî, einer Form der Durgâ.

***) Suttavibhanga II, p 195.

lassung war, das Verbot zu erlassen, beim Essen nicht zu schmatzen.

Unter diesen Erzählungen, welche die Tendenz haben, die Veranlassung zur Aufnahme von diesem oder jenem Artikel in das Reglement zu verewigen oder zu rechtfertigen, kommen verschiedene vor, die durchaus nicht mit dem wahren Inhalte eines Artikels, wohl aber mit einer späteren Auslegung desselben stimmen. So giebt es einen Artikel*), der in den klarsten Ausdrücken vorschreibt, dass ein Geistlicher nicht als ein Eindringling sich in einem Hause niederlassen soll, wo eine Gesellschaft beim Essen versammelt ist. Die Commentatoren machen daraus, dass ein Mönch sich nicht in einem Hause niederlassen soll, wo zwei Eheleute schlafen, und erzählen eine Geschichte, wie der hochwürdige Çâkyasohn Upananda mit eines anderen Mannes Frau im Schlafzimmer gefunden wird und trotz der Bitten des Hausherrn sich doch nicht bewegen lässt wegzugehen. Die ganze Erzählung beruht auf einer unrichtigen Erklärung des Textes und ist daher von Leuten ersonnen worden, die den Text nicht mehr ganz verstanden. Dass dergleichen Begegnungen zwischen Hausherren und Heiligen wohl zuweilen stattgefunden haben, wollen wir natürlich nicht in Abrede stellen. Aber die Urheber der Erzählung brauchten darum nicht aus den Überlieferungen der Vergangenheit zu schöpfen, sie müssen die Beispiele in nächster Nähe gefunden haben.

Alle scheinbar historischen Erläuterungen, die sich auf ein Missverständnis des Textes des Reglements gründen, sind nicht nur Erfindungen, sondern auch Erzeugnisse einer späteren Zeit. Einige Beweise von der Unwissenheit der Verfasser der beiden Vagga's und des Suttavibhanga sind derart, dass sie nur unter der Annahme erklärlich sind, dass (10) genannte

*) Pâtimokkha Pâcittiya 43; Suttavibhanga II, bl. 94.

Werke*) viel später zu datiren sind, als das Reglement selbst.

Die Regeln für das Leben der Mönche und Nonnen, die als das Grundgesetz des Ordens betrachtet werden müssen, sind unter dem Titel Prâtimoksha, im Pâli: Pâtimokkha, bekannt.**) Die Bedeutung dieses Titels war dem Verfasser oder den Verfassern des Mahâvagga***) nicht klar. Diese Thatsache zusammen mit dem, was wir über die spätere Auslegung so mancher Artikel gesagt haben, berechtigt uns zu dem Schlusse, dass zwischen der Aufstellung des Reglement, wenigstens in der Hauptsache, und der Abfassung der übrigen Bücher des Vinaya ein langer Zeitraum liegt, vielleicht ein paar Jahrhunderte.†)

*) Sie machen einen hervorragenden Bestandteil des Vinaya-Piṭaka, d. h. derjenigen Abteilung der heiligen Schrift aus, welche den Vinaya oder die Disciplin zum Gegenstande hat.

**) Der Pâli-Text ist herausgegeben vom Prof. J. Minajew mit einer russischen Uebersetzung; diese Ausgabe enthält auch die Regeln für die Nonnen. Eine andere Ausgabe nur des für die Mönche bestimmten Teiles hat J. F. Dickson M. A. im Journ. Roy. As. Soc. VIII, p. 62—130 (new series), mit einer englischen Uebersetzung besorgt. Der Suttavibhanga, welcher alle Artikel des Prâtimoksha citirt, ist von Prof. H. Oldenberg, dem wir auch die Ausgabe der beiden Vagga's verdanken, herausgegeben worden.

***) Siehe ebend. 2, 3, 4, *mokkha* wird dort erklärt als das vorzüglichste; man sah es also für das Sanskrit *mukhya* (*maukhya*) an. Alle sind darüber einig, dass diese Erklärung nicht passt. Buddhagosha wirft allerlei Erklärungen durcheinander; er scheint irgendwo gehört zu haben, dass das Wort etwas ausdrückt, was auf „Beschützen" (*pâti*) hinausläuft, obschon er dieses *pâti* wiederum verwechselt mit der Partikel *pâti* in *Pâtimokkha*; siehe Minajew, *Pâtimokkha-Sutta* 1.

†) Eine absolute Zeitbestimmung ist hiermit noch nicht gegeben; Prof. Oldenberg's Ansicht über diesen Punkt findet man in dessen Ausgabe des Mâhavagga, p. XXXVII. vergl. Jacobi, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 34, p. 186.

Einen anderen Beweis für das recht hohe Alter des Prâtimoksha kann man aus der genauen Uebereinstimmung zwischen der nördlichen und südlichen Recension dieses Grundgesetzes der Kirche entnehmen. Zwar herrscht hinsichtlich der Zahl und Reihenfolge der Artikel Verschiedenheit, aber dieselbe ist unbedeutend, wenn man die grossen Abweichungen, die sonst zwischen den kanonischen Schriften der nördlichen und südlichen Buddhisten bestehen, in Betracht zieht.*) (11) Die Pâli-Recension kann man getrost für die älteste halten, obschon sie die am wenigsten umfangreiche ist. Sowohl im Umfange als auch in der Reihenfolge steht ihr die Chinesische am nächsten, weiter ab stehen die beiden anderen Recensionen. Da im folgenden Kapitel der Inhalt des Prâtimoksha vollständig mitgeteilt werden soll und sich dort Gelegenheit finden wird, die gegenseitigen Abweichungen in den verschiedenen Recensionen anzugeben, so werden wir hier nicht näher auf Einzelheiten eingehen.

Es ist von dem Herrn verordnet, so lesen wir in dem Mahâvagga 2, 4, 2, dass das Reglement zweimal im Monat am Uposatha des 15. oder 14. einer jeden Monatshälfte in einer Versammlung des Kapitels von wenigstens vier Personen vorgelesen oder eigentlich aufgesagt werden soll. Zum Schlusse jedes Abschnittes oder Titels fragt der Mönch, der die Formel aufsagt, ob irgend jemand unter den anwesenden ehrwürdigen Brüdern einen der Artikel übertreten hat. Im Bejahungsfalle muss die Sünde öffent-

*) Das Prâtimoksha für die Mönche enthält in der Pâli-Recension 227 Artikel, in der Chinesischen 250, in der Tibetanischen 253, in derjenigen, welche in der Mahâvyutpatti zugrunde gelegt ist, 259. Von dem Chinesischen Text hat Rev. S. Beal in seiner *Catena of Buddhist Scriptures*, p. 204 eine Übersetzung gegeben, von der Tibetanischen eine Inhaltsangabe Csoma Körösi in Asiat. Researches, vol. XX; die der Mahâvyutpatti entlehnten Angaben finden sich bei Minajew.

lich in der Versammlung gebeichtet werden, im Verneinungsfalle wird die Vorlesung der Artikel fortgesetzt. Das Reglement dient also zugleich als Formular für die öffentliche Beichte. Da aber jede Sünde sofort gebeichtet werden muss und das Formular nur zweimal im Monat vorgelesen wird, so ist es klar, dass die jedesmal wiederholte Frage, ob einer der Anwesenden sich schuldig fühlt, mehr eine feierliche Ermahnung als eine Gewissenserforschung ist.*) In der Hauptsache bleibt das Prâtimoksha ein Reglement für das Mönchsleben; es ist durchaus in dem Geiste einer Vorschrift für Lebensweisheit abgefasst, und enthält eine Zusammenstellung verschiedener Vergehen und Uebertretungen, die in Rubriken angeordnet und mit Angabe der Strafe oder Busse für jede Uebertretung versehen sind.

Es ist von Bedeutung, den wahren Charakter der Verordnung nicht aus dem Auge zu verlieren, weil man sonst nicht erwarten darf, dem Ursprung der Benennung auf die Spur zu kommen. Darüber sind die Gelehrten noch nicht einig; aber es ist vollständig sicher, dass die Verfasser des Mahâvagga keine blasse Idee mehr davon hatten. (12) Der Autor eines berühmten Werkes**) der nördlichen Buddhisten kommt

*) Daher beichten auch die Geistlichen vor dem Anfange der Vorlesung.

**) In der Abhidharmakoçavyâkhyâ des Yaçomitra, citirt von Minajew Prât. S. p. 121. Auch dieser Autor wirft verschiedene Erklärungen durcheinander, eine rein künstliche, wonach *prâti* getrennt wird in *pra*, vor, und *ati*, darüber hinaus; eine andere an sich nicht unmögliche, derzufolge *prâti* für *prati* steht; solch ein langes *â* eignet dem Prâkṛit, und da die Sanskritausdrücke der nördlichen Buddhisten aus einem Prâkṛit in das Sanskrit übertragen sind, und zwar meistens mit der gröbsten Unwissenheit, so dürfte ein solches Unwort in dem schlechten Sanskrit des nördlichen Kanons nichts befremdendes haben. Es findet sich nämlich auch die Schreibweise mit einem kurzen *a*. Nimmt

zu dem Schlusse, dass das Wort von *pratimuc*, entlassen, abzuleiten ist und dass das Reglement so genannt ist, weil man mit seiner Hilfe die Sünde entlässt. Aber in der Sprache der alten buddhistischen Schriften wird in diesem Sinne ausschliesslich *pramuc*, nicht *pratimuc* gebraucht. Auch lässt sich mit der angegebenen Bedeutung durchaus nicht das Compositum *prâtimoksha-saṃvara-saṃvṛita* vereinigen; denn *saṃvara* bedeutet „sich hüten, beschützen" und *saṃvṛita* „behütet, beschützt"; es liegt also in *prâtimoksha* der Begriff von etwas, das geeignet ist, als Umhüllung oder Beschützung zu dienen. Da nun das Wort kraft seiner Etymologie bedeuten kann: etwas, das man anzieht, Ausrüstung, sei es ein Kleid oder ein Panzer, Harnisch, und da synonyme Ausdrücke wie *kavaca* und *kañcuka* Mieder, Waffenrock, Panzer, auch übertragen gebraucht werden*), so liegt die Folgerung auf der Hand, dass es mit *prâtimoksha* und *pratimoksha* ebenso bestellt ist. Als Bestätigung mag angeführt werden, dass von dem Bodhisattva**) gesagt wird, er sei *sannâhasusannaddhavarmitakavacita*, i. e. gut ausgerüstet mit einer Waffenrüstung, geharnischt, gepanzert. Da nun ferner einer der gewöhnlichsten Ausdrücke für Beschirmung, Schutz, nämlich *rakshâ* im engeren Sinne sowohl Amulet, Zauberformel, als Polizei, Sorge für die öffentliche Sicherheit bedeutet, so dürfte es nicht unmöglich sein, dass Prâtimoksha-Sûtra eine bequeme Änderung von Rakshâ-Sûtra, Regeln der Polizei***)(13) ist, was nicht ausschliesst, dass das Prâ-

---

man das lange *â* als richtig an, dann ist *prâtimoksha* ein Adjektiv von *pratimoksha* und bedeutet zum *pratimoksha* gehörend.

*) *kavaca* ist speciell eine schützende Zauberformel; *kañcuka*, in *dharma-kañcuka* der Panzer der Tugend.

**) Lalitavistara 217.

***) In den verwirrten Anmerkungen des Buddhaghosha und Yaçomitra schimmert es noch schwach durch, dass es ältere Erklärungen gegeben haben muss, in denen dem Prâ-

timoksha zugleich als ein Panzer zur Abwehr der Anfechtungen der Sünde, ein undurchdringlicher Harnisch bei den unerwarteten Anfällen des Mâra betrachtet werden kann.

2) Asketische Lebensregeln.

Von den eigentlichen Bettelmönchen, Bhikshu's der indischen Gesetzbücher, werden die Eremiten unterschieden, die in der Wildnis einen strengen Lebenswandel führen, um sich von der Welt zu entwöhnen und für den Himmel vorzubereiten.*) Obschon es ihnen erlaubt ist, ihren Lebensunterhalt zu erbetteln**), so thun sie dies doch nur ausnahmsweise. Die Regeln für ihr Leben, wie sie kurz in Gautama's Gesetzbuch***) aufgestellt werden, sind die folgenden:

Der Eremit lebt in der Wildnis, nährt sich von Wurzeln und Früchten und übt sich in der Askese. Er muss ein Feuer anlegen nach der Regel der

---

timoksha die Bedeutung von *rakshâ* beigelegt wurde, obschon der erstere nicht begriffen zu haben scheint, dass die Quelle, aus der er schöpfte, *pâti-rakkhati* beabsichtigte, nicht ein zusammengesetztes *pâtirakkhati* setzte; der letztere scheint eine Idee davon gehabt zu haben, dass Prâtimoksha dazu dient, um „Leib und Worte" zu beschützen. Im Vorbeigehen sei bemerkt, dass man aus Dhammapada Vers 375, wo das Wort vorkommt, nichts schliessen kann; es kann dort ein substantivisch gebrauchtes Adjektiv sein und sehr wohl das so benannte Reglement bezeichnen. Ausserdem ist der Vers ein Einschiebsel; denn im vorhergehenden wird gesagt, dass ein Ding das vornehmste sei, während in der überschüssigen Strophe wohl vier Dinge aufgezählt werden; das eine ist, sich tugendsame Freunde zu wählen.

*) Sie werden gewöhnlich Vaikhânasa oder Vânaprastha genannt.

**) Manu 6, 27.

***) Gautama 3, 21—35; vergl. Âpastamba II, 9, 21, 18 fgg., und Manu, 6, 1—29.

Çramaṇa's, um auf demselben die Morgen- und Abenddarbringung zu opfern. Er isst wildwachsende Kräuter, muss regelmässig die Götter, die Manen, die Menschen, die Bhûta's*) und die Seher, die den Veda geoffenbart haben**), verehren. Er (14) muss gastfrei alle Menschen aufnehmen ausser denen, mit welchen der Umgang verboten ist. Er darf zur Not das Fleisch von Tieren, die von Raubtieren getötet sind, geniessen. Er darf in kein Dorf gehen, noch ein Saatfeld betreten. Er trägt sein Haar in Flechten und gebraucht Bast oder Tierhäute zur Kleidung.

Wenn auch die Eremiten wegen ihrer Lebensweise als Çramaṇa's zu betrachten sind, so finden sich bei ihnen doch weniger Punkte der Uebereinstimmung mit den buddhistischen Weltflüchtern als bei den Sannyâsins. Eher kann man sie für die Ebenbilder der flechtentragenden Agnika's oder Jaṭila's halten, zu denen die 3 Kâçyapa's von Gayâ, Nadî und Uruvilvâ gehörten.***) Da nun die Agnika's, wie wir weiter unten sehen werden, ohne Probezeit zu der Brüderschaft der Çâkyasöhne zugelassen wurden, so

*) i. e. Wesen, Geschöpfe; der Ausdruck umfasst die Luft- und Erdgeister und die Tiere.

**) In Âpastamba II, 9, 24, 13 fg. wird gesagt, dass die Seher mit Brahma die Welt geschaffen haben und dass ihre Leiber als glänzende Sterne am Himmel prangen. Man sieht, dass der Veda alles sicht- und erkennbare umfasst, alle Erscheinungen auf materiellem und geistigem Gebiete. Der Dharma der Buddhisten ist genau dasselbe und unterscheidet sich von Veda nur dem Worte nach.

***) Die Kâçyapa's oder Kaçyapa's müssen nach den Regeln der Mythologie Eremiten sein; denn Kaçyapa ist der Prajâpati, der Erzvater und Schöpfer, und fällt daher mit Brahma zusammen. Nun ist Brahma ein Eremit mit langem Bart, nach der herrschenden Auffassung. Der Mönch, Sannyâsin, der geschoren sein muss, steht in der allgemeinen Achtung auf einer höheren Stufe als der Eremit. Natürlich ist daher auch der Buddha höher als Brahma, mit anderen Worten, die zwei sind ein und dasselbe physische oder metaphysische Wesen in zwei verschiedenen Stadien.

dürfte die Folgerung nicht zu gewagt sein, dass in der Congregation der Eremit hochgeehrt und mit den Mönchen auf beinahe dieselbe Linie gestellt wurde. Beide, der Eremit und der Mönch, haben auch das mit einander gemein, dass sie in höherem oder geringerem Grade einen systematischen Asketismus zur Erreichung ihres Endzieles für nötig halten.

Einen vollständigen Cursus von asketischen Lebensregeln besitzen die Buddhisten in den Dhutâṅga's*), deren Anzahl bei den Südlichen 13, bei den Nördlichen 12 beträgt. Wir wollen sie der Reihe nach behandeln und dabei die in Pâliquellen übliche Anordnung beibehalten.**)

I. Das Tragen eines Kleides aus Lappen, die man von einem Kehrichthaufen aufgerafft hat (*pâṃsukûlika*). Die Mönche (15) befolgen nicht im entferntesten diese Vorschrift; noch kann man behaupten, dass in der älteren Zeit der Gebrauch allgemein gewesen sei. Das wahrscheinlichste ist, dass nur diejenigen, welche sich einer strengeren Richtung in der Askese zugewandt hatten, sich so elend kleideten, und dass die Kirche zur Befriedigung der Anforderungen jener diesen Gebrauch zuliess und sogar als besonders verdienstlich, obschon nicht durchaus notwendig, anerkannte. Die Überlieferung sagt, dass eine Schule, die der Kâçyapîya's, mehr als die übrigen die Dhutâṅga's befolgte.***)

*) Oder Dhûtâṅga. *dhuta*, *dhûta* ist „abgeschüttelt"; daher *dhûtapâpa*, jemand, der die Sünden oder das Sündhafte abgelegt hat. Das neutrale *dhutam*, *dhûtam* bedeutet „der Zustand, in dem man abgelegt hat", nämlich das Sündhafte, die Welt. Man kann also *dhûtâṅga* übersetzen mit „Abteilungen der Weltentsagung". Auch *avadhûta* hat in brahmanischen Schriften die Bedeutung von „jemand, der alles abgethan hat.

**) Hardy E. M. 9; 73; 97; Burnouf *Introd.* 304; Wassiljew B. 172; Beal *Catena* 256.

***) Beal a. a. O. Auch nach der südlichen sogenannten Überlieferung ist Kâçyapa oder Kaçyapa (Kassapa) der vornehmste Verkünder der Dhûtâṅga-Theorie, Dîpavansa 4, 3.

II. Das Besitzen von 3 Kleidungsstücken (*traicîwarika*, Pâli *tecîvarika*). Die Vorschrift, nicht mehr als 3 Kleidungsstücke*) von bestimmter Form zu haben, gilt für alle Mitglieder des Sangha, und jeder Kandidat für die Priesterweihe muss dafür Sorge tragen, mit solchen versehen zu sein. Es ist fraglich, ob die eigentliche Bedeutung dieses Anga nicht die ist, dass man sich mit 3 Kleidungsstücken begnügen müsse. So aufgefasst ist die Vorschrift gegen Luxus in der Kleidung gerichtet. Völlige Nacktheit wird als unschicklich gebrandmarkt und ist daher nicht erlaubt.

III. Keine andere Nahrung zu sich nehmen als was man als Almosen empfangen hat (*paiṇḍapâtika*). Wer sich streng an diese Vorschrift hält, nimmt keine Einladung zum Essen, noch Speisen, welche die Gläubigen der Gemeinde schenken, an, enthält sich mit einem Worte aller Üppigkeit im Essen.

IV. Beim Einsammeln des Lebensunterhaltes regelmässig von Haus zu Haus zu gehen, zu Armen und Reichen. Dies ist die Bedeutung, welche die Ceilonesen in den Ausdruck *sapadânacârika* legen. Sie scheint indessen rein erfunden zu sein; im Sanskrit würde das Wort *sâmpradânacârika*, von *sampadâncâra* abstammend, lauten, was nichts anderes ausdrücken kann als „das Leben von Gaben". Dies unterscheidet sich nicht von dem im vorigen Artikel enthaltenen, und es ist darum sehr natürlich, dass diese Nummer in der Liste der Nördlichen fehlt.

(16) V. Während der Mahlzeit auf einer Stelle sitzen zu bleiben (Pâli *ekâsanika*). Diese Auslegung geben die Kirchenlehrer dem Worte, weil *eka* „eins" und *âsana* „Sitz" bedeuten. Ihre Erklärung beruht auf einer Verwechselung von zwei Worten, welche beide im Pâli *âsana* lauten; *aikâçanika*, von *ekâçana*

*) Abgesehen von Ausnahmen.

„allein essen" würde die sanskritische Form sein. Dies ist offenbar gemeint, denn der Asket soll in der Einsamkeit sein Mahl*) zu sich nehmen. Vielleicht ist die Bedeutung der Vorschrift absichtlich verdreht.

VI. Nur von einer Schüssel oder Bettelnapf zu essen (Pâli *pattapiṇḍika*). Dieser Artikel fehlt in der nördlichen Liste.

VII. Man darf nach dem Vormittagsmahl nicht mehr essen (*khalupaçcâdbhaktika*).**) In charakteristischer Weise hat die ceilonesische Scholastik dieses einfache Verbot ausgedeutelt. Sie hat darin gefunden, dass der Geistliche, der diese Vorschrift im höchsten Grade befolgt, nur den Bissen, den er im Munde hat, essen darf, und nichts mehr. Und doch ist die erste Handvoll Nahrung, die er zu sich nimmt, nicht koscher. Der Geistliche, der diese Vorschrift im mittleren Grade befolgt, darf essen, was nicht koscher ist, doch nichts mehr; derjenige, der die Vorschrift im niedrigsten Grade befolgt, darf so lange essen, als er auf demselben Platze bleibt.***) Es ist nicht ohne Interesse, die Aufmerksamkeit auf solche Äusserungen der südlichen Kirche zu richten, weil dieselbe ohne Zweifel den alten Geist des Buddhismus wiederspiegelt.

VIII. In der Wildnis zu wohnen. (*âraṇyaka.*)

IX. Sich am Fusse eines Baumes aufzuhalten. (*vṛikshamûlika.*)

---

*) Schon Burnouf *Introd.* 307 hat diese Vermutung ausgesprochen, vergl. Manu 6, 59, wo in unzweideutigen Worten gesagt wird, dass der Mönch in der Einsamkeit sein Mahl zu sich nehmen soll. Nötigenfalls würde sich auch *ekâsana* verteidigen lassen, doch immer in dem Sinne von „das Alleinsitzen".

**) *khalu* ist hier als Verbot zu fassen, *nishedhe*, wie die indischen Gelehrten sagen, *paçcâdbhakta* kann sowohl „spätere Mahlzeit" als „nach der Mahlzeit" bedeuten.

***) Dieser scholastische Unsinn findet sich bei Hardy E. M. p. 99.

X. Sich unter dem freien Himmel aufzuhalten. (*âbhyavakâçika.*)

XI. Auf einem Kirchhof zu wohnen. (*çmâçânika*, Pâli *sosânika.*)

(17) XII. Das Nachtlager dort auszubreiten, wohin man durch Zufall geführt wird. (*yâthâsaṃstarika*, Pâli *yathâsanthatika.*)

XIII. In sitzender Stellung zu schlafen. (*naishadika*, Pâli *nesajjika.*)

In der Liste der Nördlichen fehlen also IV. und VI.; dafür hat sie einen anderen Artikel (*nâmatika-aṅga*), welcher den Gebrauch von Filz (*namata*) vorschreibt.*)

Nach der Theorie können alle diese Vorschriften für asketische Lebensweise von den Mönchen befolgt werden, 12 von Novizen, 8 von Nonnen, 7 von weiblichen Zöglingen und 2 von Laien, was nach einer sehr gebräuchlichen buddhistischen Rechenmethode im ganzen 42 Artikel**) gibt. Auf Nonnen finden die Artikel VII—XI keine Anwendung; die 3 Artikel XI—XIII sind ihnen ausdrücklich verboten, was darauf hinausläuft, dass sie nur die sechs ersten Vorschriften befolgen und in keinem Falle als Eremiten leben dürfen. Der Novize oder Zögling darf alle befolgen ausser II., wohl deshalb, weil er noch nicht

---

*) Das Wort *namataka* ist den Südlichen nicht unbekannt; im Cullavagga 10, 10 wird den Nonnen verboten *namataka* zu tragen; in 5, 19 erlaubt der Buddha den Gebrauch desselben den Mönchen, obschon wahrscheinlich nicht für Kleider; Buddhaghosha erklärt es als einen aus Ziegenhaaren verfertigten Stoff. Ferner kommt es in 5, 11 vor

**) Namentlich die Ceilonesen verstehen die Kunst, bei der Anordnung ihrer Chronologie die Zahl von Jahren einer bestimmten Periode gewissermassen auszudehnen; so lassen sie z. B. die 9 Nanda's zusammen über einen Zeitraum von 22 Jahren regieren, und dieselben je einzeln über eine gleiche Zahl, was für die Regierung der Nanda's 44 Jahre gibt. Mehr hierüber weiter unten.

geweiht ist, daher streng genommen nicht zum Sañgha gehört; Laien dürfen die Vorschriften V und VI befolgen, doch keine der übrigen.

Es scheint nicht schwer, das Grundprincip der Dhutâñga's zu erkennen; sie sind ein Inbegriff von asketischen Lebensregeln für Mönche und Eremiten. Von den 12 Artikeln, aus denen die Liste bei den Nördlichen besteht, sind die 6 letzten ausschliesslich für solche bestimmt, welche ihre Neigung antrieb, in der Wildnis oder anderen öden Orten als strenge Asketen zu leben. Dass solche Eremiten ein Bestandteil der Brüderschaft ausmachen konnten, geht aus den besonderen Vorschriften, die der Buddha für (18) sie aufstellt, hervor*); sie hiessen in der Wildnis lebende Mönche (*âraṇyakabhikshu*) und können füglich mit den Vaikhânasa's und Vânaprastha's verglichen werden. Sie müssen dafür sorgen, einen Vorrat von Speise und Trank zu haben, oder wenigstens sich dieselbe verschaffen zu können, ein Feuer anzulegen, die Sternbilder zur Bestimmung der Monatstage zu kennen; alles Dinge, die dem Vânaprastha zu statten kommen bei seinen täglichen Opfern und dem Empfangen von Gästen, doch vollständig überflüssig für einen Mönch sind. Als Veranlassung zum Erlassen von besonderen Vorschriften für diese Art von Asketen wird erzählt, dass zu einer gewissen Zeit eine Anzahl derselben in der Wildnis lebten, ohne irgend etwas von demjenigen im Vorrat zu haben oder zu wissen, was eben erwähnt wurde. Da kamen Räuber, die die ehrwürdigen Männer frugen: „Habt Ihr Wasser?" Antwort: „„Nein."" „Habt Ihr Speise?" „„Nein."" „Habt Ihr Feuer?" „„Nein."" „In welchem Sternbild steht jetzt der Mond?" „„Wir wissen es nicht"" u. s. w. Die Räuber wurden sehr böse und schalten die Asketen tüchtig aus. Darauf erzählen dieselben den Vorfall

*) Cullavagga 8, 6.

anderen Mönchen, und diese letzteren dem Meister, der darauf genannte Verordnungen erliess. Die Ungereimtheit dieser Erzählung springt so sehr in die Augen, dass es nicht nötig ist, sie ins Licht zu stellen. Die wahre Veranlassung zur Aufnahme strengerer asketischer Lebensregeln wird wohl keine andere gewesen sein, als dass man auch den Eremiten den Zugang zur Heilslehre ermöglichen wollte. Am Fusse eines Baumes zu wohnen*), wird bei der Priesterweihe als eins der 4 Dinge erwähnt, womit der Mönch sich begnügen musste. Aber da der Buddha der kanonischen Bücher mit der einen Hand zurückzunehmen pflegt, was er mit der anderen gibt, kann der Çâkya-Sohn auch eine minder harte Lebensweise befolgen. Noch stärker tritt dieser Gebrauch von Geben und Nehmen beim ersten Artikel hervor, in dem das Tragen von Kleidern aus aufgerafften Lumpen anempfohlen wird. Nichtsdestoweniger verbietet der Meister an einer Stelle**), dass man sich durchweg so (19) kleide — was dies auch immer bedeuten möge — auf Veranlassung des folgenden Vorfalles. Zu einer gewissen Zeit gab es einen Mönch, der ganz in derartige Lumpen gehüllt war und einen Schädel als Bettelnapf trug. Eine Frau schrak bei diesem Anblick so heftig zusammen, dass sie einen Schrei ausstiess, in dem Glauben, es sei ihr ein Teufel erschienen. Die Menschen waren aufs äusserste entrüstet und sagten: „Wie können die Çâkya-Söhne***) doch einen Schädel als Bettelnapf tragen, gerade als wenn sie Teufel wären?“ Man unterrichtete den Herrn von dem Vorgefallenen, worauf er sagte: „Man darf keinen Schädel als Bettelnapf tragen, Mönche; wer dies thut, macht

---

*) Auch in Manu 6, 26 genannt als eine der Arten, wie der Vaikhânasa lebt.

**) Cullavagga 5, 10.

***) Der Plural ist schon sehr auffällig.

sich eines Vergehens schuldig; man darf sich auch nicht ganz in von einem Kehrichthaufen aufgelesene Lumpen kleiden; wer so gekleidet ist, macht sich eines Vergehens schuldig.“

Das Wichtigste an dieser Erzählung ist, dass sie eine Anspielung auf gewisse schädeltragende Asketen, die Kâpâlika's oder Kapâladhârin's zu enthalten scheint, woraus man mit einiger Wahrscheinlichkeit schliessen darf, dass diese Art von irdischen Heiligen und Çivadienern schon zur Zeit der Redaction des Cullavagga bestand.

Obschon die Dhutânga's nicht alle in gleicher Weise bindend sind, so ist es doch ausserordentlich verdienstlich, sie zu beobachten. Alle früheren Buddha's waren von denselben in hohem Grade eingenommen und legten ihnen grossen Wert bei. Mit ihrer Ausübung sind 28 Tugenden verknüpft, und jeder, der sie vollständig beobachtet, kann versichert sein, dass er sich des Besitzes der 18 guten Eigenschaften erfreuen wird. So belehrte der ehrwürdige Nâgasena den König Milinda bei Gelegenheit eines ihrer Gespräche.*) Der Kirchenvater hatte Beweise dafür gegeben, dass das definitive Nirvâṇa zu verschiedenen Malen auch von Laien erlangt worden sei: es gab Millionen und abermals Millionen von Menschen und Göttern, welche als Laien die weltlichen Freuden genossen und, ohne jemals Mönch zu werden, des wahrhaftigen Nirvâṇa teilhaft geworden waren. Als nun der König fragt, wozu denn die ganze Askese nütze, antwortet Nâgasena nicht geradaus (20) — das widerspricht seiner Gewohnheit —, sondern sagt, um der Frage zu entgehen, dass die asketischen Lebensregeln mit 28 guten Dingen verbunden seien. Sie werden alle 28 aufgezählt, doch wollen wir ihre Mitteilung hier beiseite lassen.

---

*) Mil. p. 351.

Von Anfang an hat der Sangha, wie wir aus den ältesten Schriften schliessen dürfen, aus einer Vereinigung oder Vermischung dreier Klassen von Asketen oder Çramaṇa's bestanden, die Gegenstücke zu den Parivrâjaka's, Vaikhânasa's und lebenslänglichen Brahmacârin's sind. In dem weiter entwickelten System des Mahâyâna kann man sie noch unter den pompösen Benennungen von Bodhisattva's, Pratyekabuddha's und Jünger*) erkennen. Alle streben nach demselben Ziel**), wenn auch auf verschiedenen Wegen.

KAPITEL II.

Eintritt in den Orden, Novizenzeit, Laie.

Der Eintritt in die Brüderschaft stand einem jeden, gleichviel welchem Range oder Stande in der Gesellschaft er angehörte, mit einigen Ausnahmen offen. Ausgeschlossen sind Soldaten, Räuber und aus dem Gefängnis entsprungene Bösewichte, Diebe, die am Pranger gestanden, oder Prügelstrafe erhalten hatten, oder gebrandmarkt waren, Leute, die an Aussatz, Leprosie, Geschwüren, Auszehrung oder Fallsucht leiden, flüchtige Schuldner und Sklaven. Die eigentliche Weihe (*upasampadâ*) wird ausserdem ausdrücklich versagt Vatermördern, Muttermördern, Mördern von Arhat's***), Nonnenschändern, Leuten, die einen Streit in der Gemeinde erregt oder Blut vergossen haben, Her-

*) 1. Band pag. 497.
**) d. h. ohne Phrase, sie werden alle einmal sterben.
***) Offenbar hat *arhat* hier die ältere Bedeutung von Lehrer *guru*.

maphroditen, Krüppeln, Lahmen, Verstümmelten, Blinden, Stummen, Tauben, Buckligen, Schwer-Kranken, Apostaten, die zu einer anderen Sekte übergetreten sind (21), Personen, die sich heimlicherweise der Brüderschaft zugesellt haben und Tieren.*) Waren dergleichen schon geweiht, so mussten sie wieder ausgestossen werden. Was die weiblichen Kandidaten für die Upasampadâ betrifft, so mussten dieselben auch gesund an Leib und Gliedern sein, durften nicht dem Soldatenstand angehören, noch flüchtige Schuldnerinnen sein.**) Als Çrâmaṇera oder Zögling darf nur aufgenommen werden, wer die Erlaubnis von seinen Eltern erlangt und das 7. Jahr überschritten hat.

Die meisten der angegebenen Ausnahmen von der Regel der allgemeinen Zulassung lassen sich leicht erklären. Indessen haben die Verfasser des Vinaya-Piṭaka sich bemüht, durch entsprechende Erzählungen die Ausnahmen zu rechtfertigen. Im Anfange wären auch die Personen von den angeführten Kategorien zugelassen worden; erst als sich die nachteiligen Folgen fühlbar machten, wurden allmählich Verbote erlassen. In der Legende von dem Buddha haben wir gesehen, dass er seinen eigenen Sohn Bâhula als Sçrâmaṇera aufnehmen liess, um später, nachdem er die Klagen des Çuddhodana über diese Handlungsweise gehört hatte, zu bestimmen, dass fortab kein Unmündiger ohne die Zustimmung seiner Eltern angenommen werden dürfe. Nicht minder merkwürdig sind andere Geschichten, welche dazu dienen müssen, den Ursprung der einen oder anderen Ausnahme zu erklären. So ist die folgende Erzählung***) bestimmt, die Nachwelt darüber zu unterrichten, weshalb Leute,

---

*) Mahâvagga 1, 39 fg., Hardy E. M. p. 17.

**) Die 24 Eigenschaften, welche ein Hindernis für die Weihe (*antarâyika dhammâ*) einer Kandidatin abgeben, werden aufgezählt im Cullavaga 10, 17.

***) Mahâvagga 1, 39.

die mit gewissen Leiden behaftet sind, nicht zu dem Orden zugelassen werden.

Einstmals herrschten in Magadha 5 Krankheiten, Aussatz, Geschwüre, Leprosie, Auszehrung und Fallsucht. Die Leidenden suchten Hülfe, bei Jîvaka; aber derselbe wies sie ab, weil er, als Leibarzt des Königs Bimbisara, von dessen Serail und der Congregation, an deren Spitze der Buddha steht, genug zu thun hatte.*) Die Leute begriffen nun, dass es in ihrem Interesse sei, (22) sich unter die Çâkya-Söhne aufnehmen zu lassen, weil sie als Mönche ein Recht auf ärztliche Behandlung bei dem berühmten Arzt hatten. Sie wurden dann Mitglieder der Brüderschaft und genossen die Hülfe des Leibarztes des Königs und der Geistlichkeit. Zu jener Zeit waren viele Mönche krank, so dass Jîvaka überanstrengt war und seinen Pflichten gegen den König nicht genügen konnte. Irgend jemand, der mit den 5 oben genannten Krankheiten**) gleichzeitig behaftet war, begab sich zu Jîvaka, um dessen ärztliche Hülfe in Anspruch zu nehmen; derselbe war indessen mit Arbeit überbürdet, so dass er den Kranken nicht behandeln konnte. Darauf wurde der Mann Mönch und genas schnell dank der treuen Verpflegung von Seiten der Klosterbrüder und der Kunst des Arztes. Kaum war der Mann geheilt, so fiel er ab und lief auf den öffentlichen Strassen umher. Jîvaka war nicht wenig verwundert, den Mann so anzutreffen, und fragte ihn: „Erinnere ich mich recht, hast du dich in die Brüderschaft aufnehmen lassen?“ Die Antwort lautete bejahend.

*) Natürlich gab es in jenen Tagen noch keinen anderen Arzt in der Welt als Jîvaka.

**) Der Verfasser lässt sicherlich mehr um die Erzählung abzukürzen, als um ihr grössere Glaubwürdigkeit zu verleihen, eine Person mit 5 Krankheiten behaftet sein. Die Complikation von Krankheiten hinderte den Mann durchaus nicht in seinen Bewegungen.

„Und weshalb hast du das gethan?“ fragte der Arzt. Der Mann mit den 5 Krankheiten teilte ihm die Beweggründe mit. Jîvaka war hierüber sehr entrüstet und beklagte sich bei dem Buddha, dass man jemand, der mit 5 Krankheiten behaftet war, in den Orden aufgenommen hätte; er bat, dass dies in Zukunft nicht mehr geschehen möge. Darauf entfernte er sich, nachdem der Meister ihn mit einer erbaulichen Ansprache erweckt und gestärkt hatte. Dieser Vorfall war Veranlassung, dass der Herr eine Ansprache an die versammelten Mönche hielt und befahl: „Jemand, der mit den 5 Krankheiten behaftet ist, Mönche, darf nicht aufgenommen werden; wer einen solchen zum Mönche weiht, macht sich eines Vergehens schuldig.“

Eine andere Erzählung, welche die Ausschliessung von Soldaten historisch begründen*) soll, lautet ziemlich abgekürzt der Hauptsache nach folgendermassen.

Einstmals sandte König Bimbisâra Truppen aus, um Streitigkeiten an den Grenzen (23) zu unterdrücken. Die weiter Vorgeschrittenen unter den Soldaten begriffen, dass sie durch Kriegführen grosses Unrecht thun würden, und beschlossen deshalb, den geistlichen Stand zu ergreifen. Sie baten daher, in die Brüderschaft der Çâkya-Söhne aufgenommen zu werden, und ihre Bitte wurde bereitwillig erfüllt. Als die Heerführer vernahmen, dass verschiedene Mannschaften vermisst würden und was die Ursache davon wäre, wurden sie sehr aufgebracht und berichteten sofort über den Vorfall dem Könige, der seinerseits nicht zögerte, die Sache dem Gutachten der Richter zu unterbreiten. Dieselben befanden, dass man die stärksten Strafen gegen die Mönche anwenden müsse; doch Bimbisâra begnügte sich damit, sich bei dem Buddha zu beklagen, und als seine Ansicht auszu-

*) Mahâvagga 1, 40.

sprechen, dass es gut sein würde, wenn die Ehrwürdigen keinen Soldaten mehr in den Orden aufnähmen. Als der König nach Anhörung einer unvermeidlichen Predigt sich wiederum entfernt hatte, hielt der Herr eine Ansprache an die Mönche und sagte: „Kein Soldat, Mönche, darf in den geistlichen Stand eintreten“.

Noch merkwürdiger ist die folgende historische Thatsache, welche die Veranlassung gab, die Zulassung von Tieren zu verbieten.*)

Ein gewisser Nâga**) bekam einen Widerwillen gegen seine Nâga-Natur und verlangte, Mensch zu werden. Um seinen Zweck zu erreichen, liess er sich unter die Çâkya-Söhne aufnehmen, weil dies ein passendes Mittel war, sein Nâga-Wesen abzulegen und der menschlichen Natur teilhaft zu werden. Zu einer gewissen Zeit ereignete es sich, dass der Klosterbruder, mit dem er dieselbe Zelle bewohnte, in der Frühe aufstand und hinausging. Als der Nâga sich allein sah, überliess er sich ruhig dem Schlafe. Nun ist es eine Eigentümlichkeit der Nâga's, dass sie das Vermögen besitzen, menschliche Gestalt anzunehmen, ausgenommen in zwei Fällen, nämlich im Schlafe (24) und bei der Begattung; denn dann kommt ihre wahre Natur wieder zum Vorschein. Als nun der Nâga in Schlaf gefallen war, wurde das ganze Kloster von der Schlange ausgefüllt, und zwar so, dass die Windungen an den Fenstern herauskamen. Bei diesem Anblick erschrak der Mönch, der unterdessen von seiner

---

*) Mahâvagga 1, 63.

**) Die Nâga's sind schlangengestaltete Wesen, die ohne weitere Umstände menschliche Gestalt annehmen können; sie wohnen in der Unterwelt, im Schosse der Gewässer und spielen, wie wir gesehen haben, keine unbedeutende Rolle in der Geschichte des Buddha, zu dessen feurigsten Verehrern sie gehören, obschon einige derselben ihm feindlich sind.

Wanderung zurückgekehrt war, aufs heftigste. Er machte Lärm, und die übrigen Mönche liefen zusammen, um zu sehen, was vorginge. Durch den Lärm wurde der Nâga wach und richtete sich auf. Auf die Frage, wer er wäre, erklärte er, ein Nâga zu sein, und als er nach dem Grunde seiner Handlungsweise gefragt wurde, weigerte er sich nicht, richtigen Bescheid zu geben. Die Mönche teilten den Vorfall dem Meister mit, der sofort eine Versammlung berief. In erster Linie richtete er das Wort an den Nâga und sagte, dass Nâga's nicht im stande seien, die Vorschriften für das geistliche Leben zu beobachten und riet ihm zugleich, fortab getreulich viermal im Monat zur Kirche zu kommen, um dadurch von der Nâga-Natur erlöst und der Menschlichkeit teilhaft zu werden. Tief betrübt, mit Thränen in den Augen und unter Jammern entfernte sich der Nâga. Darauf ergriff der Herr wiederum das Wort, teilte die bekannten physiologischen Eigentümlichkeiten der Nâga's mit und sagte zum Schlusse, dass kein Tier zum Geistlichen geweiht werden darf, und dass wenn die Weihe stattgefunden haben sollte, das betreffende Tier ausgestossen werden müsste.

Der Eintritt in den Orden heisst gewöhnlich *pravrajyâ* (Pâli *pabbajjâ*); das Aufnehmen von neuen Mitgliedern *pravrâjana* (Pâli *pabbâjana*). Von der *pravrajyâ* pflegt die Weihe oder *Upasampadâ**) unterschieden zu werden.

Zur Zeit der Entstehung der Genossenschaft wurde zwischen *pravrajyâ* und *upasampadâ* vermutlich noch kein anderer Unterschied gemacht, als der in den Worten selbst liegt. Das Erstere bezeichnet nämlich

*) Dieser Ausdruck ist seltener bei den nördlichen Buddhisten; doch kommt er vor u. a. Kâraṇḍa Vyûha p. 96; bei anderen Sekten ist der gebräuchlichste Ausdruck für Mönchsweihe *dîkshâ*, das allgemeinste Wort im Sanskrit für Weihe.

das Weggehen aus dem Hause, um ein wanderndes oder asketisches Leben zu führen, das letztere ist einfach „Beitritt“. Wie aus der Legende hervorgeht, hat der Herr sofort (25) nach dem Antritte der Buddhaschaft durch Darlegung seiner Lehre die Fünf, alsdann Yaças und dessen Freunde bekehrt, so dass er alsbald eine Zahl von 60 Jüngern um sich versammelte. Diese Jünger durchliefen in unglaublich kurzer Zeit die 4 Stufen der Heiligkeit*), und baten den Meister zugleich um die *pravrajyâ* und *upasampadâ*, worauf der Herr antwortete: „Komm, Mönch, eine gute Lehre ist der Dharma; führe einen geistlichen Wandel**) zur Überwindung des Leids“. Nach einer Weile kehrten die Mönche, welche ausgesandt waren, um die Lehre zu verbreiten***), mit Personen zu dem Buddha zurück, welche die *pravrajyâ* und *upasampadâ* zu empfangen verlangten. Ihr Wunsch war, von diesem persönlich aufgenommen und geweiht zu werden. Der Meister kommt auf den Gedanken, dass es gut sein würde, den Mönchen die Erlaubnis zu erteilen, die *pravrajyâ* und die *upasampadâ* an dem jedesmaligen Orte vorzunehmen, wo sie wirkten. Er teilt das Resultat seiner Überlegung den Mönchen mit und sagt zum Schlusse: „Ich erlaube euch, Mönche, dass ihr selbst jetzt an dem jedesmaligen Aufenthaltsorte die Aufnahme und Weihe vollzieht; dieselbe muss auf folgende Weise geschehen: Ihr müsst dem Kandidat erst sein Haupthaar und seinen Bart abscheren, die Mönchskleider anziehen, das Obergewand über eine Schulter werfen, den Mönchen zu Fuss fallen, geduckt niedersitzen, die gefaltenen Hände ehrfurchtsvoll ausstrecken und so dreimal sagen lassen: „Ich nehme meine Zuflucht zu dem Buddha, ich nehme

---

*) Jâtaka Einl. 82.
**) Oder ein Leben in Keuschheit *brahmacarya*.
***) Mahâvagga 1, 12 vgl. Jâtaka a. a. O.

meine Zuflucht zu dem Dharma, ich nehme meine Zuflucht zu dem Sañgha". Ihr habt meine Erlaubnis, mit dieser Formel die *pravrajyâ* und *upasampadâ* vorzunehmen". Später, wie es heisst, widerrief der Herr seinen Beschluss insofern, als er bestimmte, dass die *upasampadâ* in einer vollständigen Kapitelversammlung und auf formellen Vorschlag vorgenommen werden müsse.

Selbst in dieser verbesserten und stärkeren Form ist *upasampadâ* nichts (26) anders, als die feierliche Weihe bei der *pravrajyâ.**) Nehmen wir einmal den Fall an, dass jemand vor seinem 20. Jahre der Welt entsagen wollte und seinen Wunsch zu erkennen gab, Geistlicher zu werden; dann konnte er nicht geweiht werden, aber die *pravrajyâ* von seiner Seite blieb nichts destoweniger ein Factum. Dass man in einem solchen Falle jemand nicht abwies, lässt sich verstehen, ebenso dass man die vorläufige Aufnahme mit dem Namen *pravrâjana* belegte. Indessen war auch diese Aufnahme an bestimmte Bedingungen geknüpft, worauf wir später zurückkommen werden.

Die Convertiten aus einer anderen Sekte hatten sich denselben Formalitäten wie andere zu unterwerfen und ausserdem eine Probezeit von 4 Monaten durchzumachen.**) In einer Versammlung des Kapitels muss der Kandidat seinen Wunsch, zugelassen zu werden, unter denselben demütigenden Formalitäten vortragen und dreimal bitten, dass ihm eine Probezeit von 4 Monaten bewilligt werde. Einer der Mönche, der dazu die nötige Fähigkeit besitzt, unterstützt die Bitte desselben und beantragt, dem Kandidaten die gewünschte

---

*) Der Laie Bhaṇḍuka z. B. empfing gleichzeitig die *pravrajyâ* und *upasampadâ* und die Arhatschaft obendrein. Dies geschah in den Tagen Açoka's; Dîpavansa 12, 62 fg.

**) Mahâvagga 1, 38. Die Probezeit hies *parivâsa*, ein Ausdruck, womit man auch eine zeitweise, als Strafe auferlegte, Excommunication bezeichnet.

Gunst einzuräumen. Im Falle niemand dagegen Einrede erhebt, wird der Bitte gewillfahrt. Natürlich muss der Kandidat während seiner Probezeit Beweise seines guten, sittlichen Betragens und seiner innigen Überzeugung geben. Nur zwei Klassen von Personen wurde die Probezeit erlassen, nämlich den flechtentragenden Agnika's oder Feueranbetern und den Mitgliedern des Geschlechts der Çâkya. Die Agnika's waren ausgenommen, weil sie Anhänger der Lehre von der Werkheiligkeit waren, die Çâkya's, weil der Buddha seinen Verwandten ein besonderes Vorrecht bewilligen wollte. Warum die ersteren beim Uebergang zu einer Sekte, die das gerade Gegenteil von Werkheiligkeit behaupteten, keine Probezeit nötig hatten, ist nicht recht ersichtlich; vermutlich, weil man sich auf die Strenge ihrer sittlichen Principien verlassen konnte.

(27) Mit den eben erst Bekehrten und den Neulingen darf man nicht, wie häufig geschieht, die Çrâmaṇera's verwechseln. Der Çrâmaṇera ist ein Priesterlehrling, ein Zögling, ein Seminarist, mit einem Worte, eine Kopie des Brahmacârin der Ârya's; aber er gehört streng genommen noch nicht zur Brüderschaft. Er wird erzogen, um dereinst Mönch zu werden, aber er ist es noch nicht; er darf der Vorlesung des Prâtimoksha nicht beiwohnen*) und ebensowenig den zweiten Artikel der Dhutaṅga's**) befolgen; daraus folgt, dass er noch nicht das vollständige Ordensgewand tragen durfte, was auch immer jetzt der Gebrauch sein möge.

Ebensowenig als der Brahmacârin darf der Zögling vor dem 8. Jahre angenommen werden; und wie ersterer mindestens 12 Jahre in der Lehre gewesen sein muss, ehe er durch die Taufe zum Mitgliede der

*) Mahâvagga 2, 36.
**) Siehe oben p 19.

Gesellschaft geweiht wird, so kann auch letzterer nicht vor seinem 20. Jahre durch die *upasampadâ* zum Mitglied der Brüderschaft geweiht werden.

Die Aufnahme des Çrâmaṇera ist an wenig Formalitäten gebunden. Nach der jetzt in Ceilon herrschenden Regel gibt der Knabe seinen Wunsch, den geistlichen Stand zu wählen, einem der älteren Mönche zu erkennen. Zu demselben geht er, nachdem er sich gebadet und den Kopf geschoren hat, und bittet, dass ihm das gelbe Gewand, welches er selbst mitgebracht hat, angelegt werde. Der Priester zieht ihm das Gewand an und sagt ihm das Glaubensbekenntnis der drei Artikel vor, oder lässt ihn es aufsagen. Darauf musste der Zögling die bekannten 10 Gebote (*daçaçîla*) hersagen und geloben, dieselben zu befolgen.*)

Es wird nicht angegeben, ob unter dem gelben Kleid die ganze Kleidung aus drei Stücken, das eigentliche Ordensgewand, zu verstehen ist. Wenn dem so ist, dann ist dieser Gebrauch eine Neuerung späterer Zeit, denn die Dhutâṅga-Vorschrift gilt nicht für Zöglinge. Die 10 Gebote wurden ihnen gelehrt**), aber sie brauchten dieselben bei der Annahme nicht aufzusagen.

(28) Es wird nach den oben angegebenen Gründen nicht unangemessen sein, von der *pravrajyâ* eines Zöglings***) zu sprechen, doch ist die Handlung des Bartabscherens nicht auf Knaben von 8 Jahren anwendbar. Bei den brahmanischen Indern ist es Ge-

*) Hardy E. M. p. 23.

**) Mahâvagga 1, 56.

***) Unrichtig ist Childer's Angabe, Pali Dict. 305, dass der Çrâmaṇera ein Mitglied des Saṅgha ist, auch dass der letztere ein Dechant und der Thera ein Priester sein solle. Çrâmaṇera bildet regelmässig und stellenweise einen Gegensatz zu Bhikshu, während Thera ein älterer Geistlicher ist im Gegensatz zu *anuthera* und *nava*.

brauch, dass mit Knaben im 16. oder 18. Lebensjahre die Godâna-Ceremonie vollzogen wird, worunter man das Abnehmen des Bartes versteht.*) Bemerkenswert ist, dass der Buddha bei einer gewissen Gelegenheit bestimmt**), dass „kein Knabe vor vollendetem 15. Lebensjahre zu der *pravrajyâ* zugelassen werden darf", so dass man unwillkürlich an einen buddhistischen Versuch denken muss, irgend eine Vorschrift zu haben, die mit dem *godâna* etwelche Punkte der Uebereinstimmung hat. Es ergibt sich nun nicht, was der Unterschied zwischen der Annahme eines Çrâmaṇera und der *pravrajyâ* eines 15jährigen Knaben ist. In China jedoch ist es nicht ungewöhnlich, dass den Zöglingen im 15. Lebensjahre der Kopf ganz geschoren wird, und dass sie dadurch der Rechte eines Mönches teilhaftig werden.***) Dies letztere ist entweder nicht ganz richtig ausgedrückt, oder eine Neuerung späterer Zeit.

Die Pflichten eines Zöglings sind dieselben, wie die des Brahmacârin: Er muss die strengste Sittsamkeit und Keuschheit bewahren und seinen Lebensunterhalt erbetteln; er soll nicht nur ein fleissiger und ordentlicher Schüler, sondern auch der unterthänige Diener seines Lehrers sein. Es ist daher erklärlich,

---

*) Z. B. im Pâraçkara-Gṛihyasûtra 1, 2, 3; Âçvalâyana-Gṛihyasûtra 1, 19, ob ursprünglich nicht gemeint ist, dass etwas mit den Seitenlocken vorgenommen werden solle, braucht hier nicht näher untersucht zu werden.

**) Mahâvagga 1, 50. Die Ausnahme in 51 verstehen wir nicht wegen des Ausdruckes *kâke uṭṭepetum*; *kâka* erinnert an *kâkapaksha* Haarlocke bei einem Knaben (oder vielmehr die zu beiden Seiten des oben kahl geschorenen Kopfes stehen gelassenen Haare bei Knaben.)

***) Nach Smith's China, citirt bei Hardy E. M. p. 18. Auch in Tibet kann der Çrâmaṇera in seinem 16. Lebensjahre eine sogenannte zweite Weihe empfangen; er muss alsdann 112 von den 253 Artikeln des Prâtimoksha befolgen. Koeppen, Rel. des B. 2, 265.

dass es einem Mönche verboten ist, mehr als einen Çrâmaṇera als Wärter und Schüler zu haben.*)

(29) Die Mönchsweihe *upasampadâ* wird in einer Kapitelsversammlung vorgenommen, in welcher wenigstens zehn Geistliche zugegen sein müssen. Die dabei üblichen Formalitäten sind in der heiligen Schrift vorgeschrieben, also alt**); sie sind mit unbedeutenden Zusätzen in einem Handbuche des Ceremoniells, Kammavâcâ genannt. zusammengestellt, von dem das erste Kapitel die Upasampadâ-Formeln enthält.***) Diesem Formular ist die folgende Beschreibung entlehnt.

Der Kandidat muss sich zuerst seinen *upâdhyâya*†) wählen. Dies geschieht gegenwärtig in Ceilon, in der vollen Versammlung; doch das eigentliche Formular bestimmt darüber nichts.††) Nachdem der *upâdhyâya* gewählt ist, muss man sich davon überzeugen, ob

---

*) Mahâvagga 1, 52, wo als Ursache des Verbotes ein ungebührlicher Vorfall angegeben wird. Man hat nicht nötig, unsittliche oder ekelhafte Erzählungen zu erdenken, um zu verstehen, weshalb es nicht für die Lebensweise eines Çramaṇa passt, sich von mehr als einem Wärter bedienen zu lassen.

**) Hauptsächlich Mahâvagga 1, 28, 30, 76, 77.

***) Dieses Kapitel ist von Herrn Dickson, Text und englische Uebersetzung im Journ. Roy. As. Soc. VII, 1—16 (New Series) herausgegeben; eine frühere Ausgabe unter dem Titel Kamavâkyâ mit lateinischer Uebersetzung hat Prof. F. Spiegel gegeben. Eine Beschreibung der Ceremonie findet sich auch bei Bigandet II, 272, Hardy E. M. p 44.

†) D. h. Lehrer und geistlicher Vorgesetzte; auch ist es der Titel des Direktors oder Abtes eines Klosters, der auf Ceilon jetzt *mahânâyaka* genannt zu werden pflegt. Der *upâdhyâya* ist der Vorsitzende der Kapitelversammlung.

††) Der von Dickson a. a. O. p 3 mitgeteilte Abschnitt gehört nicht zum Formular, welches natürlich mit „Verehrung dem Buddha“ beginnen muss und auch wirklich beginnt. Gegen die Anwesenheit von Çrâmaṇera's und Laien bei der Ceremonie erheben die Ceilonesen keine Einrede; doch das zeigt, dass sie die Vorschriften nicht befolgen.

der Kandidat schon mit einem Bettelnapf und den nötigen Kleidungsstücken versehen ist. Der Sprecher*) fragt:

„Ist das dein Bettelnapf?“
„„Ja, Herr.““
„Ist das dein Mantel?“
„„Ja, Herr.““
„Ist das dein Obergewand?“
„„Ja, Herr.““
„Ist das dein Untergewand?“
„„Ja, Herr.““

Darauf bittet der Sprecher den Kandidaten, sich zu entfernen und in einiger Entfernung stehen zu bleiben, (30) und wenn dies geschehen, teilt er der Versammlung mit, dass der Kandidat wünscht, unter dem ehrwürdigen N. N. geweiht zu werden. Dann erklärt er mit der Zustimmung der Versammlung, den Kandidaten unterrichten zu wollen. Er thut dies, indem er sich zu ihm begibt und ihn ermahnt, die volle Wahrheit auf folgende Fragen zu bekennen: „Leidest du an einer der folgenden Krankheiten: Aussatz, Geschwüre, Leprosie, Auszehrung oder Fallsucht?“ Nach einer verneinenden Antwort fährt er fort: „Bist du ein Mensch? ein Mann? unabhängig? Hast du keine Schulden? Bist du kein königlicher Soldat? Hast du die Zustimmung deiner Eltern? Hast du das volle Alter von 20 Jahren erreicht? Fehlt nichts an deiner Ausrüstung (nämlich Napf oder Kleider)?“

*) Der Sprecher in der Versammlung muss ein Mönch sein, der des Wortes mächtig ist; nach dem herrschenden Gebrauche ist der Sprecher der *âcârya*, der Lehrer des Kandidaten; *âcârya* ist auch der Titel des Priesters eines Klosters; doch eigentlich ist der Sprecher nur ein *karmâcârya*, Ceremonienmeister. In Ceilon treten bei der Weihe zwei „tutors“, wie Herr Dickson sie nennt, auf; in Barma, wo man mehr auf der Höhe ist, also strenger die alten Gebräuche hält, ist nur von einem Wortführer, dem *karmâcârya* die Rede, siehe Bigandet a. a. O.

Wenn der Kandidat auf alle diese Fragen eine befriedigende Antwort gegeben hat, muss er seinen Namen und den seines *upâdhyâya* nennen, worauf der Sprecher in die Versammlung zurückkehrt, erklärt, dass er den Kandidaten unterrichtet habe, und nun mit Genehmigung des Kapitels beantragt, ihn herbeizurufen. Das geschieht. Der Kandidat, näher getreten, richtet an die Versammlung die ergebene Bitte, und zwar dreimal nacheinander, ihm den gewünschten Grad zu verleihen. Der Sprecher wiederholt seinen Antrag, sowie die vorhin gethanen Fragen, aber jetzt in der Versammlung. Darauf erklärt er, dass der Kandidat allen Bedingungen genügt, und beantragt, seine Weihung unter dem ehrwürdigen N. N. als Vorgesetzten zuzulassen. „Wer dafür ist, schweige, wer dagegen ist, rede.“ Ist die Formel, welche den Antrag enthält, dreimal gesprochen, ohne dass jemand seine Stimme dagegen erhebt, dann sagt der Sprecher zum Schlusse: „Da die Versammlung Stillschweigen beobachtet, so nehme ich an, dass dem Kandidaten die Bitte gewährt ist.“

Darauf muss der Schatten gemessen werden, die Jahreszeit, die Stunde des Tages und die Zahl der Versammelten aufgezeichnet werden.*) (31) Nun folgt eine Ansprache an den Neuaufgenommenen, worin ihm an's Herz gelegt wird, die vier Hauptstücke in Obacht zu nehmen und sich der vier Hauptsünden zu enthalten.

Das erste Hauptstück für den, der der Welt ent-

---

*) Keine Spur von einer Zeitrechnung. Herr Dickson bemerkt: „The hour, day and month are carefully recorded, to settle the order of seniority among the newly ordained priests.“ Um die Anciennität festzusetzen, waren diese Umstände nicht nötig, man brauchte nur hinter den Namen Zahlen zu setzen 1, 2 etc. (Anm. des Uebers.: Letzteres würde wohl nicht genügt haben, da dadurch nur die Anciennität unter den von einem Kapitel geweihten, nicht aber die des ganzen Buddhatums bestimmt worden wäre.)

sagt, ist: Von den überschüssigen Speisen zu leben, die man als Almosen erhält, „Dein Leben lang*) musst du dich daran halten und als ein Extra**) betrachten: ein der Congregation gegebenes Essen, ein Festmahl bei besonderen Gelegenheiten, eine Einladung zum Essen, eine Verteilung von Speisen durch das Los***), ein Essen, das einmal in den 14 Tagen an den Sabbathtagen und an dem ersten des Monats gereicht wird.

Das zweite Hauptstück für den, der der Welt entsagt, ist: Kleider aus von der Strasse oder einem Kehrichthaufen aufgelesenen Lumpen zu tragen, „Dein Leben musst du dich daran halten und als Extra betrachten: ein Gewand aus Leinen, Baumwolle, Seide, Wolle oder einer Hanfart."

Das dritte Hauptstück ist: am Fusse eines Baumes zu wohnen, „Dein ganzes Leben musst du dich daran halten; ein Extra ist: ein Kloster, Heiligtum†), Tempel (oder Palast, Turm), ein steinernes Haus oder eine Grotte."

Das vierte Hauptstück ist, Kuhurin als Arznei zu gebrauchen. „Dein Leben lang musst du dich daran

---

*) Hiermit steht nach Wort und Sinn im Widerspruch, dass dem Mönche freigestellt ist, das geistliche Leben aufzugeben.

**) *atirekalâbha*, eigentlich Ueberschuss, oder das Erlangen von mehr, als nötig ist.

***) Dies geschieht zur Zeit in Ceilon folgendermassen: Einige Laien, welche die Mönche zu bewirten wünschen, schreiben jeder seinen Namen auf ein Blatt, das als Los (*çalâka*) dient. Alle Lose werden in einen Topf gethan und jeder Geistliche zieht eins daraus; dann geht jeder nach dem Hause der Person, deren Namen er gezogen hat, um sein Mahl zu empfangen.

†) *aḍḍhayoga*, dessen eigentliche Bedeutung unbekannt ist. Das Wort wird erklärt als ein Gebäude in der Gestalt des Garuḍa, und da ein derartiges Gebäude ausdrücklich ein *caitya* genannt wird, haben wir es mit „Heiligtum" übersetzt. Wir werden das Wort noch häufiger antreffen.

halten; ein Extra ist: Ghee, Butter, Oel, Honig oder Zucker."*)

Der Neugeweihte gelobt, diese Ermahnungen befolgen (32) zu wollen. Darauf wird ihm an's Herz gelegt, sich vor den vier Hauptsünden zu hüten, in dieser Weise:

„Der geweihte Mönch darf keine fleischliche Gemeinschaft mit irgend einem weiblichen Wesen haben; der Mönch, der sich dessen schuldig macht, ist kein Asket, kein Çâkya-Sohn mehr. Wie jemand, dessen Haupt vom Rumpf getrennt ist, nicht leben kann, ebensowenig kann ein Mönch, der diese Hauptsünde begangen hat, ein Asket, ein Çâkya-Sohn sein. Diese Sünde musst du während deines ganzen Lebens vermeiden."**)

„Der geweihte Mönch darf nichts, das ihm nicht gegeben wird, und wäre es auch nur ein Grashalm, sich wie ein Dieb aneignen. Der Mönch, der sich dieser Sünde schuldig macht***), ist kein Asket mehr, kein Çâkya-Sohn. Wie ein verwelktes Blatt, das, von dem Stengel gerissen, nicht wieder grün werden kann, ebensowenig kann ein Mönch, der diese Hauptsünde begangen hat, ein Asket, ein Çâkya-Sohn bleiben. Diese Sünde musst du dein Leben lang vermeiden."

---

*) Nämlich als Arznei, denn der gesunde Mönch darf diese Gegenstände überhaupt nicht geniessen.

**) Diese Vorschrift ist so unzweideutig als möglich, durchaus der gewöhnlichen buddhistischen Phraseologie entgegen, sowie der Praxis, welche Aufgeben der Priestergelübde zulässt.

***) Im Text steht ausführlicher, „der Mönch, der ein Viertel von dem, was ein Viertel (*pie*) oder mehr als ein Viertel wert ist, ohne dass es ihm gegeben worden ist, wie ein Dieb sich aneignet". Herr Dickson bemerkt, dass ein Viertel der vierte Teil einer Pagoda ist, ein Goldstück im Werte von ungefähr 8—9 Mark. Dies ist rein willkürlich; es kann ebensogut ein indischer *pâo* i. e. ungefähr drei Pfennige sein.

„Der geweihte Mönch darf nicht mit Wissen und Willen ein lebendes Wesen, und wäre es nur eine Ameise, des Lebens berauben. Der Mönch, der ein Menschenleben vernichtet, und wäre es durch einen Abortus, ist kein Asket, kein Çâkya-Sohn mehr. Wie ein in zwei Teile gespaltener Felsblock nicht wieder ganz gemacht werden kann, ebensowenig kann ein Mönch, der diese Hauptsünde begangen hat, ein Asket, ein Çâkya-Sohn bleiben. Diese Sünde musst du dein Leben lang vermeiden.“

„Der geweihte Mönch darf sich nicht des Besitzes übermenschlicher Kräfte rühmen. Wenn er in schlimmer Absicht im Widerspruche mit der Wahrheit behauptet, solche Kräfte zu besitzen, so ist er kein Asket (33) mehr, kein Çâkya-Sohn. Wie ein seiner Krone beraubter Palmbaum nicht wieder ausschlagen kann, ebensowenig kann ein Mönch, der diese Hauptsünde begangen hat, ein Asket, ein Çâkya-Sohn bleiben. Diese Sünde musst du dein Leben lang vermeiden.“

Auf jede dieser Ermahnungen antwortet der junge Geistliche mit einem feierlichen „Ja, Herr“; und damit ist die Ceremonie zu Ende.

Die Weihe der Nonnen geschieht beinahe auf dieselbe Weise, wie die der Mönche. An Stelle des *upâdhyâya* heisst die Vorsitzerin des Kapitels *pavattinî*, d. h. Lehrerin.*) Die Fragen, welche die Kandidatin zu beantworten hat, sind zahlreicher, da sie von 24 Hindernissen frei sein muss. Nachdem der Antrag, die Weihe zu bewilligen, in der Versammlung der Nonnen eingebracht und genehmigt ist, muss die angehende Nonne sich zu dem versammelten Kapitel der Mönche begeben und mit den gewöhnlichen, demütigen Ehrfurchtsbezeugungen nachsuchen, dass ihr der Rang einer Nonne in Uebereinstimmung mit dem Beschluss des Nonnenkapitels verliehen werde. Darauf

*) Cullavagga 10, 17.

dieselben Formalitäten wie bei der Mönchsweihe. Die Gelübde, welche die neuernannte geistliche Schwester abzulegen hat, unterscheiden sich einigermassen von denen des Mönchs, insofern als das zweite der vier Hauptstücke nicht auf sie anwendbar ist, und sie sich dagegen vor acht Todsünden zu hüten hat, nämlich vor denselben obengenannten und noch vier anderen, die später in dem Prâtimoksha zur Sprache kommen werden.

Sehr abweichend von der alten Mönchsweihe, die jetzt noch in der südlichen Kirche im Schwange ist, ist diejenige, die im Mittelalter in Nepal gebräuchlich war*) und *pravrajyâ* genannt wurde. Die Ceremonie erstreckt sich über drei Tage und besteht grösstenteils aus symbolischen Handlungen und Ehrfurchtsbeweisen vor heiligen Gegenständen und Personen: Die buddhistischen zehn Gebote und einige andere Formeln fehlen nicht, aber das Ganze trägt die unverkennbaren Spuren einer anderen mystischen Richtung und von stark modificirten Begriffen über das einfachere, (34) ältere Mönchsleben. Da aber die Richtung überhaupt mit derjenigen in Einklang steht, die man in der Geschichte des nördlichen Buddhismus im Allgemeinen antrifft, so durfte die *pravrajyâ* nach dem nepalesischen Ritus hier nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden.

Das Priestergelübde ist nicht für das ganze Leben bindend. Wenn und so oft einem Geistlichen das Joch der Zucht zu schwer wird, kann er aus der Brüderschaft austreten, nachdem er erst in gehöriger Form seine Absicht kundgegeben und die Erlaubnis des Kapitels erlangt hat. Will er später wieder in den Orden aufgenommen werden, dann muss er sich aufs neue weihen lassen. In Hinterindien und Ceilon

*) Beschrieben nach dem Pûjakâṇḍa von Hodgson *Ess.* 139.

ist die Zahl derjenigen, die kürzere oder längere Zeit das Ordensgewand getragen haben, ebenso gross, wie die Zahl derjenigen, die lebenslänglich Geistliche bleiben, gering ist.*) In Nepal kann der Kandidat sogar wenige Tage nach Verlauf der Weihungsceremonie zurücktreten.**) Wenn jemand wenigstens vier Tage die Vorschriften des Ordens befolgt hat und dann keinen ernsten Ruf mehr für das geistliche Leben in sich fühlt, muss er zu seinem Guru***) in den Vihâra (das Kloster) gehen und sagen: „Meister, ich kann nicht länger Mönch bleiben; nimm das Obergewand und die übrigen Abzeichen des Ordens zurück und lehre mich die Lebensweise des Mahâyâna, nachdem du mich von dem Wandel der Schüler entbunden hast."†) Der Guru antwortet: „In der That, in diesen Tagen der Verderbnis ist es schwer, die Mönchsgelübde zu halten; nimm darum die Lebensweise des Mahâyâna an; aber wenn du auch die *pravrajyâ* aufgibst, so bist du doch nicht der folgenden Gebote enthoben: Nicht zu töten, nicht zu stehlen, nicht zu ehebrechen, keine Unwahrheit zu sagen, keine berauschenden Getränke zu geniessen, wohlwollend gegen alle Wesen zu sein. Die Beobachtung dieser Gebote wird für dich eine *pravrajyâ* sein, und wenn du sie befolgst, wirst du die Erlösung erlangen."

(35) Man darf behaupten, dass die Leichtigkeit, mit der der Mönch seine Kutte mit der weltlichen Kleidung vertauscht, für die Mässigung des Buddhismus spricht, aber schwerlich, dass ein intermittirender

---

*) Hardy E. M. p 46.

**) Hodgson *Ess.* p 145.

***) Dasselbe wie der *âcârya*, Lehrer.

†) D. h. lass mich einen indischen Bodhisattva werden, dessen Hauptaufgabe in dem Predigen der Wahrheit und in der Fürsorge für die geistlichen Bedürfnisse der Gläubigen besteht. Mit dem „Wandel der Schüler" wird das Mönchsleben bezeichnet.

Zustand von Heiligkeit in Einklang mit dem Geist der Gelübde steht, die der geweihte Mönch resp. Nonne abzulegen hat. Es kann sogar bezweifelt werden, ob die freisinnigeren Bestimmungen in der ältesten Zeit in Kraft waren.

KAPITEL II.

Ausrüstung, Wohnung, Nahrung und Arzenei.

1) Kleidung, weitere Ausrüstung und tägliche Bedürfnisse.

Das officielle Mönchsgewand (*cîvara*) besteht aus drei Stücken (*tri-cîvara*): ein Untergewand, ein Obergewand, eine Kutte und eine Mütze. Das Untergewand*) muss so getragen werden, dass kein Teil des Leibes von dem Nabel bis zum Knie nackt bleibt; es ist also eine Art von Schürze. Das Obergewand**)

*) *antaravâsaka*; auch *nivâsana* und *nivâsa* genannt, wenigstens bei den Nördlichen; *Voy. des Pèl.* B. II, 69; Hodgson *Ess.* 141 vergl. Hardy E. M. 115.

**) *uttarâsaṅga*. Hiuen-Thsang *Voy. des Pèl.* B. II, 33, nennt als die drei Kleidungsstücke *sanghâṭi*, *uttarâsanga* und *sankakshikâ*; dagegen II, 69 *sanghâṭi*, *sankakshikâ* und *nivâsana*, woraus man folgern kann, dass er sich selbst widerspricht, wenn die Verwirrung nicht den Redaktoren seiner Schriften zuzuschreiben ist, aber nicht, dass die *sankakshikâ* identisch mit dem *uttarâsanga* ist. Als Kleidungsstück der Nonnen wird die *sankakshikâ* (in der Pâliform *saṃkacchika*) genannt, Cullavagga 10, 17, 2; es unterscheidet sich von *uttarâsanga*, *sanghâṭi* und *antaravâsaka*. Im allgemeinen herrscht in den Benennungen und den Bestimmungen über die Kleidung die grösste Verwirrung. Eine andere Benennung für das oder ein Obergewand ist *cîvara* Hodgson *Ess.* a. a. O.

muss den Körper von den Schultern bis zu den Knieen bedecken, doch so, dass die rechte Oberseite des Leibes oder der ganze rechte Arm bloss bleibt. Die Kutte oder *sanghâṭi* reicht bis über die Kniee, nach einigen ist es ein Mantel. Häufig scheint sie mit dem *uttarâsanga* verwechselt zu werden.*)

(36) Die Farbe der Kleidung war im Süden gelb, im Norden rötlich. Hiuen-Thsang sagt, dass zu seiner Zeit die Farbe der Kleidung zwischen Gelb und Rot schwankte.**) Sie muss aber in Vorderindien gewöhnlich rot gewesen sein, denn man findet die Bezeichnung „Rotröcke" (*raktapaṭa*) mehrmals auf buddhistische Mönche und Nonnen angewendet.***) Ein Ausdruck, der beide Farben bezeichnet, ist *kâshâya*, lohfarben, welches ebenso wie unser „braune Kutte" im allgemeinen ein Mönchsgewand andeutet. Wir haben das Wort schon bei der Besprechung des Upanayana des Brahmacârin's kennen gelernt.

Ausser diesen drei notwendigen Kleidungstücken dürfen die Mönche und Nonnen auch einen Regenmantel *varshâçâṭi* (Pâli *vassikasâṭikâ*) und ein Badehemd (Pâli *udakasâṭikâ*), die ihnen von den Gläubigen

---

*) Vergl. Koeppen Rel. d. B. II, 267. Bigandet II, 274 beschreibt die drei Kleidungsstücke folgendermassen: The *Tsivaran* or yellow garment — is composed first of a piece of cloth bound to the loins with a leathern girdle, and falling down to the feet; second, of a cloak of a rectangular form, covering the shoulders and breast and reaching somewhat below the knee; and, third, of another piece of cloth of the same shape, which is folded many times and thrown over the left shoulder, the two ends hanging down before and behind.

**) Mem. I, 70.

***) Bemerkenswert ist, dass derselbe Beiname *raktavasana* nach einem Wörterbuch auch Brahmanen im 4. Lebensstadium gegeben wurde, also wann sie Bhikshu's waren; Hemacandra 809; aber *raktapaṭa* von Buddhisten bei Çankara zu Bâdarâyaṇa 2, 2, 35; von Nonnen in der Kâdambarî 234; *raktâmbara* Sarvadarçana-Saṃgraha 24.

geschenkt werden, gebrauchen.*) Ausserdem wird noch ein sechstes Kleidungsstück, das *sankacchika*, erwähnt.

Eine eigentümliche Feier ist die Austeilung von Kleidungsstoffen, welche nach Ablauf der stillen Zeit stattfindet, die sogenannte Ausbreitung des *kaṭhina*.**) Bei dieser Gelegenheit ist es üblich, dass die Gläubigen der Geistlichkeit einen bestimmten Kleidungsstoff als Geschenk anbieten. Das Geschenk darf nicht anders als in officieller Weise in einer Kapitelversammlung von wenigstens fünf Personen in Empfang genommen werden. Der Stoff muss dann unverzüglich von Mönchen mit Beihülfe von Laien zu einem Gewande verarbeitet und gelb gefärbt werden. Alles muss in 24 Stunden beendet sein. Dieser Gebrauch ist beiden Abteilungen der Kirche gemein und sehr alt, da man in allen Recensionen des Prâtimoksha Bestimmungen über das *kaṭhina* trifft.***)

(37) Weitere Vorschriften über das Annehmen, Tragen und Verfertigen von Kleidern werden später

---

*) Diese Kleidungsstücke sind zu unterscheiden nach Mahâvagga 8, 15. Vergl. Cullavagga 10, 17, 2, 1; Mahâvagga 8, 20, 23.

**) Mahâvagga 7, 1, vergl. Hardy E. M. 121.

***) Beal *Catena* 216; Wassiljew B. 85 und 88, wo die Bemerkung gemacht wird, dass die Kaṭhina-Feier ihren fremden Ursprung schon dadurch verrät, dass die Bestimmungen über dieselbe bei den Buddhisten sehr verwirrt sind. Das ist durchaus wahrscheinlich, obschon man zugleich fragen könnte, welche Bestimmungen und Lehrstücke im Buddhismus nicht verwirrt sind, und was denn so ursprünglich darin ist, als eben die Verwirrung. Die nördlichen Buddhisten besitzen ein Kaṭhina-Avadâna, worin auseinandergesetzt wird, wie verdienstlich es ist, den Geistlichen Kleider und andere nötige Dinge zu schenken; Hodgson *Ess.* 19; vergl. Burnouf *Introd.* 39. Als Fa Hian in Indien reiste, war es üblich, dass nach Ablauf der stillen Zeit Adelige, Bürger und Brahmanen Kleidungsstoffe der Geistlichkeit zum Geschenke anboten. Offenbar ist das Kaṭhina gemeint; Beal *Travels of Fah-Hian* 60.

bei der Behandlung des genannten Reglements von selbst zur Sprache kommen.

Fussbekleidung soll der Mönch als Luxus betrachten. Gewöhnlich geht er denn auch in südlichen Ländern barfuss, obschon ihm das Tragen von Sandalen, von einer Sohle, sowie von Pantoffeln von dem Buddha erlaubt worden ist. Schuhe von jeglicher Art, Stoff und Farbe, mögliche und unmögliche*), sind ausdrücklich verboten; das war nötig, weil die unvermeidlichen Sechs bei dieser oder jener Gelegenheit nicht unterliessen, aussergewöhnliches Schuhwerk anzufertigen oder anfertigen zu lassen**), weniger, wie es scheint, um den Meister zu ärgern, als vielmehr die Verfasser der heiligen Bücher instand zu setzen, zu sagen, welches Schuhwerk nach der orthodoxen Lehre erlaubt ist und welches nicht. In Nepal waren die Sandalen von Leder.

Die Benutzung von Sonnenschirmen ist als allgemeine Regel den Çâkya-Söhnen nicht erlaubt. Das kommt daher, dass zu jener Zeit die Sechs mit Sonnenschirmen in der Hand herumspazirten, als wären sie grosse Herren. Dies erregte so sehr die Entrüstung der Âjîvika's, dass sie gegen einen rechtgläubigen Laien ihre Missbilligung einer solchen unziemlichen Handlung in der unzweideutigsten Weise zu erkennen gaben. Der Laie berichtete über das Aergernis dem Herrn, der gemäss seiner Rolle als getreues Echo der öffentlichen Meinung sofort das Gebot erliess: „Ihr dürft keinen Sonnenschirm tragen, Mönche; wer das thut, macht sich einer Uebertretung schuldig.“ Indessen erlaubte er später, beim Umher-

*) Zu den verbotenen Sandalen gehören u. a. auch solche, die von Eulenleder gemacht sind.

**) Mahâvagga 5, 1—8; vergl. Bigandet II, 286; Hodgson a. a. O.

gehen im Klostergarten (38) einen Sonnenschirm zu tragen und im Krankheitsfalle auch sonst.*)

Die Mönche durften auch einen Fächer gebrauchen und ein derartig gebrauchtes Palmblatt**), ferner einfache Fliegenwedel aus einer Pfauenfeder bestehend oder verfertigt aus der Wurzel von Andropogon muricatus oder Bast.***)

Mit der notwendigen Kleidung machen ein Bettelnapf oder Topf, ein Messer, eine Nadel, ein Gürtel und eine Seihe die vorgeschriebenen notwendigen Gegenstände des Asketen aus. Der Topf†) wird zuweilen in einer Art Netz oder Futteral††) getragen. Gewöhnlich haben die ceilonesischen Geistlichen ihn an einer Schnur um den Hals unter dem Gewande hängen, so dass er nur beim Empfangen von Almosen hervorgeholt wird; dies ist eine Abweichung von der alten Gewohnheit, denn auf den Bildern ist der Topf deutlich sichtbar.

Das Messer dient dazu, Haar und Bart zu scheren. Es wird vorgeschrieben, dass man das Haar nicht länger als zwei Zoll wachsen lassen solle; aber die gewöhnliche Regel ist, dass das Haupthaar und der

---

*) Cullavagga 5, 23. Die barmanischen Geistlichen erlauben sich trotz ihrer altmodischen Gewohnheiten einen papiernen Pajong zu tragen. Siehe Bigandet II, 286, der hinzufügt, dass sie es thun, um den Kopf gegen die Sonnenglut oder das rauhe Wetter zu schützen; um dies zu verstehen, muss man bedenken, dass der Pajong in indischen Ländern ein Zeichen der Würde ist.

**) Von dem Tâla, der Palmyrapalme, daher der Name Talapoins, worunter in Hinterindien die Mönche bekannt sind; vergl. Bigandet a. a. O.

***) Cullavagga 5, 22 ff.

†) *pâtra*, Pâli *patta*; auch *piṇḍa-pâtra*. „The patta is an open-mouthed pot of a truncated spheroidal form"; Bigandet II, 273.

††) Solch ein Netz, *thavika*, scheint bestimmt von den als Eremiten lebenden Brüdern getragen worden zu sein; Cullavagga 8, 6; Hardy E. M. 309 spricht nicht davon.

Bart einmal in 14 Tagen abgeschoren wird. Meistens scheren sich die Brüder gegenseitig.

Die Seihe ist eine Vorrichtung, um das Wasser zu seihen, damit man beim Trinken kein kleines Tier tötet.

Zu den Abzeichen der Mönchswürde gehört bei den Nepalesen auch der *khikkhari* (Skr. *khakkhara*), ein Stab, dessen Knopf die Figur eines Tempels hat. Etwas ähnliches ist der Scepter, der auch als Zauberstab (39) dient, der *vajra*; es ist eigentlich der Donnerkeil, die Waffe Indra's.*) Die südlichen Buddhisten machen von diesem heidnischen Zeug keinen Gebrauch.

Dagegen ist der Rosenkranz ein Gegenstand, den man in beiden Abteilungen der Kirche zu schätzen weiss. Er ist denn auch für den Mönch unentbehrlich, wenn er sich in Samâdhi vertieft, um sich zu den ätherischen Gefilden hoch über das irdische Gewimmel zu erheben, denn thatsächlich besteht die Samâdhi in der stillen Wiederholung von bestimmten Sprüchen. Um die Fortschritte, die man in solch einer philosophischen Uebung macht, mit wissenschaftlicher Sicherheit zu bestimmen, ist der Rosenkranz von grossem Nutzen.**) Indessen ist sein Gebrauch nicht auf die Mönche, noch auf die Buddhisten beschränkt; er war im mittelalterlichen Indien ziemlich allgemein. Ob die Ehre der Erfindung den Indern zukommt, ist sehr zweifelhaft.

Ein Gegenstand anderer Art ist der Zahnreiniger, eigentlich ein kleiner Zweig oder Stöckchen, dessen eines Ende man erst ein wenig glatt klopft oder kaut, um es als Zahnstocher zu gebrauchen. Dieser *dantakâshṭha* — so heisst der Zahnreiniger — wurde und wird noch allgemein in Indien gebraucht, und ist von dort von den Buddhisten nach anderen Ländern

*) Hodgson *Ess.* a. a. O.; Wassiljew B. 193.
**) Bigandet II, 302.

gebracht worden. Die Veranlassung zur Einführung des *dantakâshṭha* in der Brüderschaft war folgende: Einige Mönche bedienten sich desselben nicht und bekamen infolge dessen einen übel riechenden Atem. Man erzählt die Sache dem Herrn, der sofort fünf Nachteile beim Nichtgebrauchen eines Zahnreinigers und fünf Vorzüge beim Gebrauche desselben aufzählt und den Mönchen erlaubt, sich seiner zu bedienen. Wiederum machten die Sechs von der Erlaubnis Missbrauch. Sie nahmen sehr lange Zahnreiniger und gaben einem Zöglinge damit einen Schlag. Der Meister vernahm dies und verbot den Gebrauch von allzulangen Stöckchen. Sie dürfen nicht länger sein als acht Zoll.*)

---

(40) 2) Feste Wohnsitze in der stillen Zeit. Gebäude. Klöster und Zellen. Versammlungssäle. Einrichtung von Kirchspielen. Bewohnung der geistlichen Stifter.

Unter den Asketen waren einige, die sich damit begnügten, am Fusse eines Baumes, an Stellen, wo Leichen verbrannt wurden, oder auch ganz unter freiem Himmel zu wohnen; andere zogen vor, unter Dach und Fach zu leben, einige von letzteren lebten in Hütten in der Wildnis, andere wohnten zusammen in irgend einem Gebäude. In der Legende sehen wir den Buddha unaufhörlich von einem Kloster nach dem andern ziehen und treffen auch die Irrlehrer als Klosterbewohner an. Ferner wissen wir aus einem Berichte, welcher in einem der ältesten kanonischen

*) Cullavagga 5, 31. Nach einer chinesischen Quelle darf das Stöckchen nicht länger als 12 und nicht kürzer als 8 Zoll sein und die Dicke eines kleinen Fingers haben; Stan. Julien in *Voy. des Pèl.* B. II, 55.

Bücher vorkommt, dass die Ketzer die Gewohnheit hatten, während der Regenzeit feste Wohnungen zu beziehen. In der That geht auch anderwärts hervor, aus dem Gesetzbuche Gautama's, dass die brahmanischen Mönche wenigstens während der Regenzeit kein Wanderleben führen dürfen. Ursprünglich wanderten die Çâkya-Söhne, so lautet die officielle Erzählung, in allen Jahreszeiten im Lande umher. Als die Menschen darüber murrten und auf das Beispiel der Ketzer verwiesen, fühlte sich der Herr veranlasst, zu verordnen, dass die Mönche während der Regenzeit einen festen Wohnsitz wählen sollten.*) Dies ist die Geschichte von der Einsetzung der stillen Zeit (*varshika*, Pâli: *vassa*, *vassâvâsa*); eine Einrichtung, die ausdrücklich den Mönchen unter den Ârya's von Gautama dem Weisen vorgeschrieben und auch bei den Çâkya-Söhnen durch Gautama, den Buddha, eingeführt wurde.

Ueber die Dauer der stillen Zeit war man in der alten Zeit nicht einig. Der dogmatische Ausdruck dieses Faktums ist, dass der Herr Erlaubnis gab, einen längeren und einen kürzeren *vassa* zu halten; der erstere begann mit den Tagen nach Vollmond in Âshâḍha, der letztere einen Monat später; beide dauerten bis zum Vollmondstage in Kârttika.**) (41) Bei den nördlichen Buddhisten in Indien dauerte die grosse Vakanz im 7. Jahrh., wie wir aus den Berichten Hiuen Thsang's wissen, drei Monate, ungefähr vom 20. Juli bis 20. Oktober. Er sagt desbezüglich***): „Um den heiligen Vorschriften des Buddha zu gehorchen, beziehen die indischen Geistlichen beim Beginne der Regenzeit feste Wohnungen am ersten Tage der ersten Hälfte des Monats Çrâvaṇa, der mit

*) Mahâvagga 3, 1.

**) Mahâvagga 3, 2. (Anmerk. des Uebersetzers: Etwas ähnliches findet sich bei den Jaina's, siehe Jacobi *Kalpasûtra* p 120 fg.)

***) *Voy. des Pèl.* B. II, 492.

dem 16. des 5. Monats in China zusammenfällt; sie verlassen dieselben am 15. Tage der zweiten Hälfte des Monats Âçvayuja, entsprechend dem 15. des 8. Monats in China." Auf Ceilon dauert die stille Jahreszeit gegenwärtig vier Monate.*)

Es war nicht nötig, dass die Brüder, sei es in oder ausser der Regenzeit, in grosser Anzahl bei einander wohnten; denn um einer halbmonatlichen Verkündigung des Prâtimoksha beizuwohnen, genügte eine Kapitelversammlung von vier Personen.

In Ceilon pflegen die Geistlichen nur beim Beginne der stillen Zeit ihr Kloster zu verlassen, um zeitweise Hütten zu beziehen. Wie und wo in der ersten Zeit nach dem Entstehen der Sekte die Mehrzahl der Brüder logirt waren, ist nach den zugänglichen Angaben nicht festzustellen; aber es ist unzweifelhaft, dass selbst die ältesten kanonischen Bücher häufig prachtvolle Klöster erwähnen. Besonders berühmt waren das des Jetavana und der Pûrvârâma zu Çrâvastî, das eine von dem Millionär Anâthapiṇḍika, das andere von der frommen Viçâkhâ gestiftet. Wir lesen, dass ein Laie in demselben Lande und ungefähr zu derselben Zeit, ein gewisser Udayana, die Absicht hatte, zum Nutzen der Congregation ein Kloster zu stiften, und die Mönche einlud, die Schenkung in Empfang zu nehmen.**) Bei dieser Gelegenheit wird von dem Erbauen von Klöstern wie von einem alltäglichen Vorkommnis gesprochen.***) Zuweilen (42)

---

*) Childers *Pali Dict.* 554.

**) Mahâvagga 3, 5. Als Absicht, in der jemand ein Kloster oder Tempel bauen lässt, wird in der hl. Schrift selbst angegeben der Wunsch eines solchen, in den Himmel zu kommen. Cullavagga 6, 1, 4.

***) Der erste Stifter eines Klosters war ein Kaufmann aus Râjagṛiha, nach Cullavagga 6, 1, im Widerspruch mit der Legende, die Anâthapiṇḍika die Ehre zuspricht. Ehe das erste Kloster bestand, hatten die Mönche keinen festen Wohnsitz (*çayanâsana*, Pâli: *senâsana*), sondern hielten sich

schenkte man solche Gebäude an die ganze Gemeinde, sowohl die der Mönche, als auch die der Nonnen, zuweilen an mehr oder weniger Individuen, bis herab auf einen einzigen Zögling. In Verbindung mit Klöstern werden aufgezählt Heiligtümer*), Tempel**), Steinhäuser, Grotten oder Krypta's, Zellen, Kammern, Prachtzimmer, Feuerstätten, schöne Kabinette, geheime Gemächer, Säulengänge zum Wandeln, Refektorien, Fontainen, Zimmer mit Fontainen, Feuerstuben, Teiche, Pavillon's, Gärten, Gartenhäuser.

Im Anfange dieser Aufzählung kommen drei oder vier Arten von Gebäuden***) vor, deren Charakter man nicht mit Genauigkeit bestimmen kann. Doch auch ohne das bleibt der Eindruck derselbe, dass nämlich die indische Baukunst schon einen hohen Grad der Vollendung erreicht hatte, als das Vinaya Piṭaka verfasst wurde†), und nach diesem Kanon

unter Bäumen, auf Bergen, in Höhlen, Grotten, auf Begräbnisplätzen, Waldwiesen, unter freiem Himmel, auf Strohbüschen auf. Ohne Zweifel war dies der Zustand im Jahre 0.

*) *aḍḍhayoga.*

**) *prâsâda*, hohes Gebäude, Palast, Turm, Tempel.

***) *vihâra*, *aḍḍhayoga*, *prâsâda*, Steinhaus (*harmya*) und Grotte (*guhâ*) werden sonst (Cullavagga 6, 2) genannt als die fünf Arten von Zufluchtsorten, Lagern (*layana*, Pâli: *lena*), deren Benutzung der Herr seinen Anhängern erlaubte.

†) In einer Beschreibung der königlichen Kloster in Siam von Mons. Pallegoix (Annales de la propagation de la foi, Janv. 1854; von uns übernommen aus Koeppen *Rel. des Buddha* p. 379) erkennt man einige Einzelheiten in der obengegebenen Aufzählung wieder. „Pour se faire une idée de ces établissements religieux, il faut s'imaginer un vaste terrain sur lequel s'élèvent une vingtaine de belvédères à la Chinoise; plusieurs grandes salles alignées sur les bords du fleuve, un local destiné à la prédication, deux beaux temples, dont l'un sert de sanctuaire à l'idole de Bouddha, l'autre d'oratoire aux Bonzes; deux cents jolies maisonnettes, partie en briques, partie en planches, qui sont la demeure des Talapoins; des étangs, des jardins, une douzaine de belles pyramides dorées, on revêtues de por-

selbst bereits in den Tagen des Herrn. Bei den Benennungen, welche mehr als eine Auffassung zulassen, wollen wir einen Augenblick verweilen.

Der Ausdruck *aḍḍhayoga* ist zu unverständlich, als dass man darin ein Synonym von *stûpa* sehen könnte, so auffällig es auch sein mag, dass der *stûpa* in der Aufzählung fehlt. Es wird sonst wohl ein Grund (43) zu finden sein, weshalb der Verfasser des angeführten Stückes das Wort *stûpa* absichtlich vermieden hat; denn der Buddha wird sprechend eingeführt, und da nach der officiellen Ueberlieferung solche Gedenkzeichen erst nach dem Tode des Meisters errichtet worden sind, ging es nicht wohl an, an dieser Stelle ein solches wohlbekanntes Wort zu gebrauchen.

Prâsâda (Tempel oder Türme) als kirchliche Gebäude kommen schon in ziemlich früher Zeit vor. Die Stiftung des Loha-Prâsâda auf Ceilon, wo noch heutzutage der halbmonatliche Vortrag des Prâtimoksha stattfindet, wird dem König Duṭṭhagâmani zugesprochen.*) In Hinterindien bezeichnet man mit diesem Worte (in der Aussprache zu *prachadi*, *prachiadi* verdorben) turmartige Gebäude von etlichen Stockwerken, und obschon die Architekten darin eine Veränderung der Stûpa's erkennen, so fällt es doch schwer, die äusserliche Uebereinstimmung der hinterindischen Türme, sei es als Reliquientürme, mit dem Loha-Prâsâda zu verkennen. Bedenkt man, dass das letztere als Haus für die Kapitelversammlung dient, so kommt man zu dem Schlusse, dass ein *prâsâda*

---

celaine (Dagops), un clocher, des mâts de pavillon, des lions etc."

*) Mahâvansa p 161, vergl. Lassen, *Indische Altertumskunde* II, 420. Duṭṭhagâmani lebte ungefähr 150 Jahre nach Açoka, also um 100 v Chr. Wahrscheinlich ist in Dîpavansa XIX, 1 dasselbe Gebäude gemeint, doch der Name wird daselbst nicht angegeben. Das Gebäude war neun Stockwerke hoch.

so ziemlich unserer „Kirche“ entspricht; denkt man ja dabei auch an den Turm.*)

Die in der Aufzählung erwähnten Grotten und Krypta's sind keine natürlichen Grotten, denn diese lässt man nicht bauen. Vermutlich sind Kammern gemeint, die ganz oder teilweise durch Menschenhände in den Fels ausgehauen sind, wie man dergleichen zu Barâbar und Nâgârjuni in Bihâr und Magadha entdeckt hat.**) In solchen Grotten sehen die Sachkundigen die Anfänge jener eigentümlichen Baukunst, welche später die berühmten Felsentempel hervorgebracht hat. Die Krypta's von Barâbar und Nâgârjuni sind teils vom König Açoka, teils von dessen Enkel Daçaratha den (44) Âjîvika's, also nicht den Buddhisten geschenkt; aber man kann ruhig annehmen, dass in derselben Zeit, also in der letzten Hälfte des 3. Jahrh. vor unserer Zeitrechnung, auch die Çâkya-Söhne von diesem oder jenem Begünstiger dergleichen Grotten zum Gebrauche erhalten haben. Es ist selbst nicht unwahrscheinlich, dass sich in jenen Tagen auch grosse Klöster erhoben haben. Nach der ältesten ceilonesischen Chronik***) hat Açoka nicht weniger als 84000†) Klöster gestiftet. Die nördliche Ueber-

---

*) Im Malayischen ist *pañcaprasada* eine Art von Pyramide mit Stufen; in dem Agni-Purâṇa wird von einer besonderen Art von Vishṇu-Tempeln gesprochen, die mit *pañcaprâsâda*, fünf Türmen oder Zinnen, versehen sind.

**) Siehe General Cunnigham, *Archaeological Survey* I, 45 und dessen Corpus Inscriptionum I, 30.

***) Dîpavansa VI, 98.

†) Es steht da eigentlich 84, aber aus dem Gange der Erzählung geht hervor, dass 84 = 84000 sein muss. Das für Kloster gebrauchte Wort ist *ârâma*, Hof. Die 84 oder 84000 von Vers 98 sind in dem folgenden Verse auf eins, sage eins, zusammengeschrumpft. Es steht in unzweideutigster Weise da: „Nachdem der Fürst in drei Jahren das (oder: ein) Kloster (*vihâra*) gemacht hatte, liess er, als der Hof (Kloster, *ârâma*) vollendet war, ein religiöses Fest eine Woche lang feiern.

lieferung hat eine abweichende Version dieser Geschichte und weiss, dass Açoka 84 000 Stûpa's, einen in jeder Stadt von Jambudvîpa, errichten liess; sie wurden alle an einem Tage vollendet.*) In diesen Erzählungen blickt noch etwas wie eine Ueberlieferung durch, die ächt sein dürfte, nämlich die, dass man erst unter Açoka begonnen hat, Klöster und Stûpa's zu errichten.

In einen unmittelbar auf Açoka folgenden Zeitraum gehören die Felsenklöster zu Ajanta, von denen das älteste ungefähr 200 vor unserer Zeitrechnung datiren soll.**) Diese Klöster, 24 an der Zahl, enthalten verschiedene Zellen. Sie sind meistens viereckig und werden gestützt durch Reihen von Säulen, die teils ringsum angeordnet sind und das grosse Mittelschiff von den Seitenflügeln abtrennen, teils in vier gleichweiten Reihen stehen. In den grösseren Grotten ist der Eingang durch eine Veranda geschützt, welche in den Fels ausgehauen ist, mit Zellen an der gegenüberliegenden Seite; die grosse Halle nimmt den mittleren Raum ein mit einem kleinen Raum dahinter und einem Heiligtum, das ein Buddhabild auf seinem Thron enthält. (45) Die Wände sind an drei Seiten in den Fels ausgehöhlt zu Zellen für die Mönche. Die einfachste Form des Klosters ist eine Veranda, ausgehauen an der Seite eines Abhanges mit Zellen, die von hinten Zugang zu dem Fels haben. Nur einige von den Grotten scheinen ganz vollendet, doch alle an den Wänden, Fussböden und Säulen

---

*) Açoka-Avadâna bei Burnouf *Introd.* 373; *Voy. des Pèl.* B. I, 138; II, 417; an der zuletzt angezogenen Stelle der *Voy.* heisst es, dass diese Stûpa's von Menschenhänden gemacht sind. Doch dem wird in den beiden anderen Berichten widersprochen, die Baumeister waren Geister. Vgl. Beal, *Travels of Fah-Hian* 107.

**) Abbildungen und Beschreibungen davon finden sich in J. Fergusson *History of Indian Architecture* (ed. 1876), p 122—159. Vgl. Hunter's *Imperial Gazetteer of India* I, 89.

von innen und aussen bemalt gewesen zu sein. Selbst die Skulpturen sind bemalt gewesen. Verschiedene Inschriften in Prâkṛit und Sanskrit verewigen die Namen der frommen Stifter.*)

Der gebräuchlichste oder wenigstens unzweideutigste Ausdruck für Kloster ist *sanghârâma*, i. e. Sangha-Hof.**) Auch *vihâra* war eine sehr gebräuchliche Bezeichnung. Aber wenn man die Legende und die halbmythischen Zeiten ausser Betracht lässt, wird man *vihâra* häufiger in dem Sinne von Pagode oder Tempel, als in dem von Kloster gebraucht finden, nicht allein im Norden, sondern auch im Süden. Hiuen Thsang unterscheidet durchgängig ein *vihâra* von einem Kloster. So sagt er an einer Stelle***): „König Çilâditya hat bei dem Kloster Nâlanda einen hundert Fuss hohen *vihâra* von Kupfer bauen lassen, dessen Pracht weit und breit berühmt war.“ Ebenso ist es auf Ceilon; auch dort versteht man unter *vihâra* gewöhnlich die Pagode mit den Bildern.†) Die ceilonesischen *vihâra's* sind meistens mit beworfenen Mauern und Ziegeldächern gebaut, selbst wo die Wohnungen für die Geistlichen unansehnlich und provisorischer Art sind. Am Eingange sieht man gewöhnlich in Stein gehauene Figuren, welche die Hüter des Tempels vorstellen sollen. Um das Allerheiligste ist gemeiniglich ein enger Raum mit Statuen und Malereien; doch häufig herrscht dort ein geheimnisvolles Dunkel, welches geeignet ist, dem Gläubigen, der plötzlich aus dem hellen Tageslicht hineintritt, mit Ehrfurcht zu erfüllen; wenn er nachts hineintritt,

---

*) Ueber die Felsentempel zu Ajanta und sonst wird im Kapitel über den Cultus das eine und andere mitgeteilt werden.

**) Im Chinesischen verdorben zu *Seng-kia-lan*.

***) *Voy. des Pèl.* B. p 221.

†) Hardy E. M. p 129, vgl. 200, woraus die folgende Beschreibung entlehnt ist.

muss das Flackern der (46) Lampen denselben Eindruck hervorbringen. Gegenüber dem Haupteingang ist ein anderer, der durch einen Schirm abgetrennt ist. Sobald der Schirm weggezogen wird, erblickt man das Buddhabild, das beinahe das ganze Gemach einnimmt, davor einen Altar, auf dem Blumen niedergelegt sind. Die Mauern sind bedeckt mit Abbildungen, die meistens irgend ein Ereignis aus dem Leben eines Buddha oder aus einer seiner früheren Existenzen als Bodhisattva darstellen. Die *vihâra's* sind häufig auf Felsen oder anderen romantischen Stellen erbaut. Der Hof um sie herum ist mit Baumarten bepflanzt, deren Blumen als Darbringungen gebraucht zu werden pflegen. Einige der bedeutendsten *vihâra's* (auf Ceilon) sind teils natürliche, teils von Menschenhand weiter ausgearbeitete Grotten.

Da *vihâra* sowohl in der Bedeutung Tempel als auch in der von Kloster gebraucht wird, ist es häufig schwierig, zu entscheiden, in welchem Sinne das Wort gemeint ist. Doch scheint es immer etwas bedeutendes zu sein. Gewöhnlich werden solche *vihâra's* und eigentliche Klöster (*sanghârâma's*) auch wohl zu einander gehört haben; und in vielen Fällen wissen wir dies mit Bestimmtheit. So war es zu Nâlanda, so auch zu Sârnâth bei Benares, wo bei dem Kloster, das zur Zeit Hiuen Thsang's ein grosses Gebäude und von 1500 Geistlichen bewohnt war, ein 200 Fuss hoher *vihâra* stand, in dessen Mitte sich ein grosses Standbild Buddha's von Messing erhob.

Die grösseren Klöster oder Vereinigungen von prächtigen Mönchswohnungen fanden sich im Mittelalter mehr auf dem Festlande von Vorderindien als auf Ceilon und in Hinterindien vor. Es fehlt zwar Ceilon nicht an alten und grossartigen Klöstern, von denen einige im 5. Jahrh., als Fa Hian die Insel besuchte, von 5000, 3000 und 2000 Brüdern bewohnt waren; doch war und ist die Anzahl solcher grossen

Gebäude ziemlich gering. Gegenwärtig leben die Geistlichen in kleinen, aber hübschen Wohnungen, die unter dem Namen *Pansal* (Pâli: *paṇṇasâlâ*), eigentlich „Laubhütte", bekannt sind. In Barma sind die (47) Klöster klein, aber um so zahlreicher, denn in und bei jeder Stadt trifft man sie in Menge an. Sie heissen ebenso wie die Wohnung des Dorfgeistlichen, Kiaong. Der Kiaong zeichnet sich durch ein dreifaches Dach aus und ist ausserdem leicht erkennbar an einer gefärbten und teilweise vergoldeten Fahnenstange, die mit einem Schwan*) als Sinnbild und mit gefällig herabhängenden Wimpeln versehen ist. Halbversteckt im Grün winkt gleichsam die freundliche Wohnung den ermüdeten Reisenden herbei, der stets sicher sein kann, dort gute Verpflegung zu finden. In solch einem Hause des Friedens sind auch die Zöglinge untergebracht, die namentlich in der Regenzeit von den ehrwürdigen Vätern Unterricht im Lesen, Schreiben, etwas Rechnen und im Katechismus empfangen und an Reinlichkeit, Ordnung und Zucht gewöhnt werden. So ungefähr ist die idyllische Schilderung, die uns von den Kiaong's gemacht wird**), eine Schilderung, die uns unwillkürlich an die indischen Einsiedeleien *âçrama's* oder *âçramamaṇḍala's* erinnert, die zuweilen Weiler in irgend einem waldigen Orte waren, wo ältere Ârya's, besonders Brahmanen mit oder ohne ihre Ehehälften, ruhig ihre letzten Lebenstage schliessen, indem sie sich auf fromme Werke verlegen und eine Anzahl von Knaben und Jünglingen in dem Veda und der Weisheit der Väter unterrichten. Gastfreiheit gegen Fremde, gleichviel von welchem Stande, Range oder Kaste, war eine der ersten Pflichten dieser friedfertigen Einsiedler.

---

*) Der Haṃsa, der dem Brahma heilige Vogel und das Sinnbild der Sonne; häufig kann man das Wort passend mit Phönix übersetzen.

**) Bigandet II, 266.

Im Gegensatze zu den Kiaong's in Barma sind die Klöster in Siam nicht sehr zahlreich aber viel grösser.

Klausen als Wohnungen eines einzelnen Mönches, *kuṭi's*, werden häufig erwähnt. Die Grössenverhältnisse derselben werden in dem Prâtimoksha vorgeschrieben; 12 Spannen Sugata-Mass in der Länge und 7 in der Breite. Selbst wenn hier die Spanne den gewöhnlichen Wert von 12 Zoll, ein Fuss, hat, ist die *kuṭi* weit genug für eine Person.*) Von der „Hauslosigkeit" (48) eines Asketen, sei es, dass er in einer solchen Klause, oder in einem Kloster wohnt, bleibt nichts mehr übrig als das Wort.

Das Gebäude für die Kapitelversammlungen heisst im Pâli gewöhnlich *uposathâgâra*, i. e. Haus der Sabbathfeier.**) Man könnte es auch mit Kirche übersetzen, ebenso wie *prâsâda*, das wir schon als Name eines Gebäudes angetroffen haben, worin der Uposatha gefeiert wird.

Ausser dem Vihâra oder Tempel, den Wohnungen und Zellen der Mönche und dem Uposatha-Haus gehören zu dem Gebiete eines Klosters die Stûpa's oder Dagob's***), wovon an passender Stelle mehr gesagt werden soll; ferner Gärten, Weiher, Fahnenstangen, heilige Bodhi-Bäume, häufig auch Glocken.

Ueber die Bildung von Kirchspielen, jedes mit seinem eigenen Uposatha-Haus und anderen heiligen Gebäuden, enthalten die kanonischen Bücher Angaben,

*) Ein Commentar zum Prâtimoksha setzt eine Spanne Sugata-Mass gleich 4 Fuss 6 Zoll englisch. Die heutigen Singhalesen dehnen dieselbe auf 6 Fuss aus (siehe Dickson *Journ. roy. As. Soc.* VIII, 126). Dies ist lächerlich, da ein Gebäude von solchen Grössenverhältnissen nicht *kuṭi*, das eigentlich Hütte bedeutet, genannt werden kann.

**) Im Singhalesischen Poëga.

***) Im Pâli: *thûpa* und *dhâtugabbha*, Skr. *dhâtugarbha*, eigentlich „Reliquienschrein." Singhalesisch *dâgaba*, wovon Dagob eine Verstümmelung ist.

die in mehr als einer Hinsicht wichtig sind.*) Wie beinahe alle Sitzungen und Verordnungen der Kirche, ist die Abgrenzung der Kirchspiele und die gemeinschaftliche Feier der Uposatha-Tage indirekt den Sechsen zu verdanken. Diese unverbesserlichen, verkehrten Geistlichen verkündeten „zu jeder Zeit" das Prâtimoksha-Formular ein jeder seiner eigenen Gemeindeschar. Als man hiervon den Meister in Kenntnis setzte, verbot derselbe, solches zu thun, doch erlaubte er den Mönchen „in voller Gemeinde an der Uposatha-Feierlichkeit teilzunehmen." Aber was hat man unter einer vollen Gemeinde zu verstehen, einen einzelnen Ort oder das Land? Die Geistlichen fragten hierüber bei dem Meister an; derselbe antwortete: „dass eine volle Gemeinde sich nicht weiter erstrecke, als über einen Ort." Nun verweilte in jenen Tagen bei Râjagṛiha der hochwürdige Kappina**) der Grosse. Derselbe geriet (49) in Schwanken, ob er wohl zu dem Uposatha gehen und an der feierlichen Handlung des Sangha teilnehmen solle. Der Herr, der die geheimsten Gedanken Kappina's durchschaute, verliess sofort den Geierlei***) und erschien in einem Augenblicke vor dem Weisen. Der Herr setzte sich auf den ihm angebotenen Sessel, nahm die ehrerbietige Begrüssung des Hochwürdigen entgegen und sprach also: „Bist du nicht in Schwanken geraten, Kappina,

*) Mahâvagga 2, 5—9. Vergl. Dîpavansa 14, 22 ffg.

**) In nördlichen Quellen auch Kapphiṇa, Kashphiṇa genannt.

***) Es wird nicht hinzugefügt, ob der Verfasser der Erzählung damals die Reise mitmachte; es ist aber kein Grund anzunehmen, dass er nicht allwissend gewesen sei, wie es ja jeder Romanschreiber ist. Nach der Lehre der Mahâyânisten im Saddharma-Puṇḍarîka, wohnt Çâkyamuni eigentlich immer auf dem Geierlei, und ist es nur eine Sinnestäuschung der Menschen, wenn sie ihn an anderen Stellen gesehen zu haben glauben. Ihr Çâkyamuni ist der Muni in dem Menschen, wovon Manu 8, 91 spricht.

ob du wohl zu dem Uposatha gehen und an der feierlichen Handlung des Sangha teilnehmen solltest?" Nach einer bejahenden Antwort fuhr er fort: „Wenn ihr, Brahmanen, den Sabbath nicht in Ehren haltet, wer wird es denn thun?*) gehe, Brahmane, zur Uposatha-Feier, unterlass es durchaus nicht." Kappina gelobte, dies zu thun, worauf der Herr ihn durch eine erbauliche Rede erquickte und stärkte, um darauf ebenso schnell, wie er gekommen war, wieder zu verschwinden und auf dem Geierlei zu erscheinen. Da entstand bei den Mönchen dieser Gedanke: „Der Herr hat verordnet, dass eine volle Gemeinde sich über einen Ort ausstrecke, aber wie weit dehnt sich nun ein Ort aus?" Der Herr, um Belehrung gefragt, erklärte: „Ich erlaube euch, Mönche, unter einander die Grenzen eines Gebietes (oder Kirchspiel, Mark, *sîmâ*) zu bestimmen, und zwar auf diese Weise: zuerst muss man durch feste Merkmale die Grenzen angeben, durch Berge, Steine, Büsche, Bäume, Wege, Ameisenhaufen, Flüsse oder Sümpfe. Nachdem die Grenzen bestimmt sind, muss ein Mönch, der die nötige Geschicklichkeit und Gewandtheit dazu besitzt, das Wort an die versammelten Geistlichen richten und den Antrag stellen, dass die Versammlung beschliessen möge, innerhalb der bestimmten Grenzen einen Sprengel zu stiften, bestimmt als Ort des Zusammenwohnens und der (50) Uposatha-Feier." Alsbald machten die Sechs von der gegebenen Erlaubnis grossen Missbrauch: sie steckten viel zu grosse Kirchspiele ab, von vier, fünf, ja sechs Yojana's an Ausdehnung. Die unvermeidliche Folge hiervon war, dass einige Mönche zur Versammlung kamen, wenn man schon damit beschäftigt war, das Reglement vorzutragen, andere, wenn der Vortrag bereits zu Ende war. Als hierüber Klagen

*) Man kann keine ausdrücklichere Anerkennung als diese von dem geistlichen Vorrang, den der Buddha den Brahmanen einräumt, verlangen.

bei dem Herrn lautbar wurden, bestimmte er, dass ein Kirchspiel keine grössere Ausdehnung als 3 Yojana's haben dürfte. Die Sechs ruhten noch immer nicht; sie stifteten ein Kirchspiel, dessen Grenzen sich über einen Fluss erstreckten. Die Folgen blieben nicht aus. Es ereignete sich, dass wenn Mönche zum Uposatha gingen, entweder sie selbst oder ihre Bettelnäpfe und Gewänder von dem Strome mitgeführt wurden. Als der Meister die Klagen, die darüber entstanden, gehört hatte, verbot er nun ausdrücklich, ein Kirchspiel anzulegen, dessen Grenzen über einen Fluss hinausgingen, in dem Sinne allerdings, dass solches erlaubt sein solle, wenn sich dort eine ständige Fähre oder Brücke befände. Nun ereignete sich ein anderer Vorfall: Die Mönche trugen das Prâtimoksha in ihren Zellen oder ohne vorhergehende Bekanntmachung vor, so dass die fremden Mönche nicht wussten, wo die Feier abgehalten wurde. Es wurde geklagt, und der Buddha verbot eine solche Praxis; er ordnete an, dass die vereinigten Geistlichen ein bestimmtes Gebäude, sei es ein Vihâra oder einen Aḍḍhayoga oder einen Prâsâda, oder ein steinernes Haus, oder eine Krypta zum Uposatha-Haus machen sollten, auf einen desbezüglichen Antrag seitens eines der Brüder, der die nötige Geschicklichkeit als Redner aufzutreten hatte, und nach darauf folgender Zustimmung seitens des Kapitels. Da ereignete es sich, dass in einem Gebiete zwei Uposatha-Häuser bestimmt wurden, und die Folge war, dass sich die Geistlichen sowohl in dem einen als auch in dem anderen Gebäude versammelten. Als der Buddha hiervon Kenntnis erlangte, verbot er, dass in einem Gebiet zwei Uposatha-Häuser seien, und ordnete an, dass in einem solchen Falle eins ausser Gebrauch gesetzt werden sollte, nach einem desbezüglichen Antrage seitens eines geschickten Bruders und der darauf folgenden Zustimmung seitens des Kapitels. Da kam wieder ein anderer Vorfall vor:

In einem gewissen (51) Gebiete hatte man ein zu kleines Lokal zum Uposatha-Haus gewählt. Als nun eine sehr zahlreiche Schar von Geistlichen gekommen war, mussten einige beim Anhören des Vortrages des Prâtimoksha auf ungeweihtem Boden sitzen. Unter solchen Umständen glaubte man zweifeln zu können, ob man eigentlich von solchen Mönchen sagen könnte, dass sie den Uposatha gefeiert hätten. Von diesem Vorfalle unterrichtet, erklärte der Meister, dass es gleichgültig sei, wo jemand sässe, wenn er nur den Vortrag des Formulars von seinem Platze aus gut hören könnte. Indessen gab er dem Kapitel die Erlaubnis, einen Vorhof bei dem Uposatha-Haus machen zu lassen, so gross, als es demselben gut schiene nach einem desbezüglichen Antrag in gehöriger Form seitens eines geschickten Mönches und der Zustimmung seitens der Versammlung.

Zur Ergänzung der Angaben in den heiligen Büchern, betreffs der Anlegung von Kirchspielen liefern die ceilonesischen Chroniken einige Beiträge, die wohl zu beachten sind, wenn man sie auch mit Vorsicht benutzen muss.*) Nachdem König Devânâmpriya Tishya, unter dem der Buddhismus auf der Insel eingeführt wurde, dem Mahendra, dem Apostel Ceilons, und den ihn begleitenden Geistlichen das Kloster Tishyârâma geschenkt, und ihn gefragt hatte, ob die Lehre Buddha's dadurch befestigt wäre, antwortete der hochwürdige Mahendra: „Noch nicht; zum Zwecke der Sabbathfeier und anderer kirchlichen Festlichkeiten müssen noch nach des Herrn Gebot die Grenzen eines Kirchspiels festgestellt werden. Dann erst wird die Religion befestigt sein, dann erst wird der Vihâra feststehen, das Kloster wohl befestigt sein." Da erklärte der Fürst dem Apostel, soviel Grund abtreten zu wollen, und bat selbst, dass sein Volk, welches mit ihm den

*) Dîpavansa 14, 26 gg.; Mahâvansa p 108 fgg.

Glauben angenommen hatte, innerhalb eines solchen Gebietes wohnen solle. Die Geistlichkeit musste aber über die Gründung eines Kirchspiels Beschluss fassen. S. Hochwürden überliessen es Sr. Majestät, die Grenzen zu bestimmen. Das geschah. Früh am Morgen begab sich der König, prächtig geschmückt und in seiner Karosse sitzend, begleitet von seinen Ministern und Frauen, von Truppenabteilungen zu Fuss, zu Pferd, auf (52) Wagen und Elefanten und von einem zahlreichen Gefolge umgeben, nach dem Kloster, um den hochwürdigen Mahendra und die anderen Geistlichen abzuholen. In ihrer Gesellschaft zog er darauf nach dem Ufer des Flusses. Hier legte er die Hand an einen goldenen Pflug, vor den die zwei festlich geschmückten Elefanten Mahâpadma und Kuñjara gespannt waren, und begann von dem Ufer als Ausgangspunkt aus zu pflügen. Es war ein prächtiges Schauspiel, den mächtigen Herrscher, begleitet von den Mönchen und seinem Heergefolge, die tiefe Furche durch den fruchtbaren Boden ziehen zu sehen. Buntbemalte Vasen und vielfarbige Fahnen, gelbes Sandelpulver, goldene und silberne Stäbe, blinkende Spiegel, Körbchen mit Blättern und Blumen, Triumphbogen mit Wimpeln, alles diente dazu, die Procession glänzend zu machen, während die Töne der Musik abwechselnd mit den Jubelrufen und Lobliedern der wimmelnden Volksmenge den Eindruck der Feier erhöhten. Unterdessen pflügte der König weiter, bis er, um die Stadt herumziehend, wieder den Punkt an dem Flusse erreichte, von dem er ausgegangen war. Da erbebte die Erde; es war ein Wunder, dessen Bedeutung die zusammengeströmte Menge nicht verkennen konnte, und freudig rief man sich dann auch gegenseitig zu: „Es soll ein Kloster in dem Kirchspiele sein.“ *) Nachdem die Grenzen derart be-

---

*) Es war schon ein Kloster da, der Tishyârâma, wie

stimmt waren, bat der König den hochwürdigen Mahendra, sie zu befestigen und das Gebiet zu weihen, in dem der Vihâra aufgerichtet werden sollte. Der Wunsch des Fürsten wurde erfüllt. An einem bestimmten Tage wurde eine Versammlung aller Geistlichen abgehalten, in der Mahendra das Gebiet weihte, den Sprengel, in dem man zusammen wohnen sollte, festsetzte.

Es ist nicht klar, weshalb der König in so feierlicher Weise selbst ein Gebiet abgrenzte, das schon so lange vorher als bürgerliche Gemeinde bestimmte Grenzen gehabt haben muss. Vielleicht muss man es so auffassen, dass er bestimmte Grenzen anwies, innerhalb deren die Mönche Erlaubnis hatten, zu wohnen, Heiligtümer zu errichten und vor dem Volke (53) zu predigen, und dass das so angewiesene Gebiet einfach die Stadt oder das Dorf mit den zugehörigen Grundstücken war. Durch eine kirchliche Handlung wird ein solches Terrain zu einem Felde für die Wirksamkeit der Brüderschaft, zu einem Kirchspiele geweiht. In jedem Falle ist es genügend ersichtlich, dass die Festsetzung von Landgemeinden oder Marken als Vorbild für die Stiftung von Sprengeln gedient hat. Schon das Wort *sîmâ* genügt, uns hiervon zu überzeugen.*)

Die von einem Machthaber den Geistlichen gegebene Erlaubnis, irgendwo ein Kirchspiel einzurichten, schliesst nicht in sich, dass ihnen zugleich Bauplätze abgetreten werden. Diese, sowie die darauf gestifteten Gebäude, wurden von den Eigentümern,

---

erzählt. In einem folgenden Kapitel 19, 20 wird die Stiftung des Tishyârâma einem anderen Tishya, der mehr als hundert Jahre später lebte, zugeschrieben. Fa Hian beschreibt eine Schenkung in *Travels* p 161.

*) *sîmâ* ist die Mark, der Dorf- oder Gemeindegrund; das Wort ist aus dem Sanskrit in das Altjavanesische und in das Balinesische übergegangen.

in vielen Fällen den Fürsten selbst, geschenkt;*) in anderen von besonderen Personen, welche in die Fussstapfen von Anâthapiṇḍika und Viçâkhâ zu treten wünschten. Unter den frommen Gebern kamen selbst Mönche und Nonnen vor.**) Wie es möglich ist, dass Leute, die ausser den acht notwendigen Dingen und einigen anderen unbedeutenden Gegenständen, kein Eigentum besitzen dürfen, Klöster, Tempel, Kirchen etc. bauen lassen, ist ein Rätsel, das wir nicht zu lösen vermögen. Man kann nicht behaupten, dass erst später, in Zeiten der Verschlechterung, der Besitz von irdischen Gütern mit den Gelübden eines Asketen vereinbar gehalten wurde, denn die fraglichen Fälle von Freigebigkeit kommen in der hl. Schrift vor. Durch die Annahme, dass eine reiche Person nicht vor, sondern nach der Weihe zum Mönche oder zur Nonne seine oder ihre Habe zu Nutz und Frommen eines Klosters etc. hergibt, kann man der Schwierigkeit entgehen, aber sie nicht aus dem Wege räumen.

Auf dem Boden der ceilonesischen Vihâra's steht meistens ein kleiner heidnischer Tempel. Die zu demselben gehörigen Priester oder Tempeldiener, Kapuwa genannt, unterscheiden sich in ihrer Kleidung nicht von der gewöhnlichen Bevölkerung. (54) Man sagt, dass ihre Anrufungen oder Gebete in Sanskrit abgefasst seien.***) Zuweilen trifft man einen Vihâra und ein heidnisches Heiligtum unter demselben Dache an, wie z. B. das Lankâtilaka bei Kandy. Dass auf dem Festlande von Indien der Brahmanismus die herrschende Religion war, Götzentempel bei den Vihâra's gleichsam in

---

*) In der Hauptsache ist, was Fa Hian sagt, richtig: „Seit Buddha's Nirvâṇa haben die Fürsten und Edlen Vihâra's für die Geistlichkeit errichtet und sie ausgestattet mit Ländereien, Gärten, Häusern, Arbeitern und Ochsen um das Land zu bebauen.“ *Travels of Fah Hian* p 55.

**) Mahâvagga 3, 15, 13.

***) Hardy E. M. 201.

ihrem Schatten standen, wissen wir aus einem Berichte von Hiuen Thsang.*) Nicht weit von Çrâvastî war ein Vihâra, in dessen Nähe gegen Osten ein heidnischer Tempel errichtet war. „Wenn die aufgehende Sonne ihr Licht verbreitet, erreicht der Schatten des Tempels den Vihâra nicht; doch wenn sie ihre letzten Strahlen beim Untergehen entsendet, bedeckt der Schatten des Vihâra den Tempel", sagt der Pilger. Auch sonst sind genug Beweise von dem guten Einverständnisse zwischen den verschiedenen Sekten bekannt, namentlich von Java und Kambodja in Hinterindien in früher Zeit und in Bali noch heutzutage. Besondere Beachtung verdient eine altjavanesische königliche Schenkungsurkunde aus dem Jahre 782 Çaka (860 n. Chr.), die Bestimmungen über die Errichtung eines Buddhatempels und das damit verbundene jährliche Fest, sowie über die für ein Heiligtum Çiva's und der Durgâ auszuscheidende Grundstücke nebst Anweisung des Brahmanen, der letzteres Heiligtum einweihen soll, enthält.**)

Der Umfang und die Zahl der Insassen der Sanghârâma's ist begreiflicherweise immer sehr ungleich gewesen. Es gab Häuser, in denen kaum zehn Brüder wohnten, während die grösseren geistlichen Stifter einige 1000 und mehr beherbergten. Und so ist es noch heute. In Tibet gibt es Klöster, die einige 1000 Mönche beherbergen. Bei Lhassa ist ein solches Institut, dessen Insassenzahl auf 16000 geschätzt wird. Zur Zeit als Fa Hian Ceilon besuchte, waren in einem dieser Stifter auf dem Abhayagiri bei Anurâdhapura 5000 Geistliche, und in dem Mahâvihâra (55) 3000, und in einem dritten, vermutlich bei Mahintale, 2000.***) In dem weit

---

*) *Voy. des Pèl.* B. II, 204.

**) Verslagen en Meded. der Kon. Akademie van Wetenschappen X, 82 (2e reeks).

***) *Travels of Fah Hian* 151, 158 fg. Der Uebersetzer

berühmten, eigentlich aus einer Gruppe von Klöstern bestehenden Kloster von Nâlanda fand Hiuen Thsang insgesamt mehr als 10000 Brüder, in dem von Mṛigavana bei Benares 1500, während die gesamte Belegschaft der 12 Häuser von Mathurâ die Zahl von 3000 nicht überschritt. Mittlerer Grösse waren die 100 Klöster bei Kanauj mit einer Gesamtinsassenzahl von 10000.

Die zuverlässigsten Berichte über den Zustand der Klöster im Anfange des Mittelalters haben wir den chinesischen Pilgern zu verdanken. Im 7. Jahrhundert verdiente unter allen Sañghârâma's das von Nâlanda die Krone. Die dort ansässigen Brüder waren alle Anhänger des Mahâyâna und in vollständiger Uebereinstimmung mit der Richtung dieser Schule mehr Klostergelehrte als dürftige Bettelmönche. Die ganze Einrichtung war derart, dass man eher von einer buddhistischen Universität sprechen könnte, deren Internen mit den Fellows und Tutors der englischen Hochschulen und die Externen mit den Studenten zu vergleichen wären. Man studirte in Nâlanda nicht nur die buddhistische heilige Schrift, sondern auch die heiligen Bücher der Brahmanen und weltliche Wissenschaften, wie Mathematik, Logik und Medicin. Der Upâdhyâya oder Rektor Çilabhadra, ein ehrwürdiger Greis von makellosem Lebenswandel, war der allergelehrteste; aber es gab noch viele andere Brüder, die als Gelehrte bedeutend waren; zehn unter ihnen, Hiuen Thsang mitgerechnet, waren im stande, 50 religiöse und wissenschaftliche Werke zu erklären;

---

bemerkt über den Mahâvihâra, dass das Gebäude „is enclosed by a wall forming a rectangle of 115 yards by 72. There is a gate and a small entrance lodge, about the middle of the wall, to which some steps lead. The angles of these steps are still in perfect preservation . . . . a few priests are still attached to the temple, but they seem poor and their establishments altogether paltry."

500 kannten gründlich 30 solcher Bücher und wohl 1000 hatten sich mit 20 Werken vertraut gemacht. 100 Lehrstühle wurden täglich von Lehrern der verschiedenen Fächer eingenommen, und wissbegierige Schüler folgten eifrig ihrem Unterrichte.

(56) Die Geistlichen von Nâlanda zeichneten sich nicht nur durch ihre Gelehrsamkeit aus, sie waren auch tugendsam. Unter ihnen walteten strenge Sitten ob, so dass während der 700 Jahre, die das Kloster bestanden hatte, niemand in irgend etwas die Regeln der Disciplin übertreten hatte. Der König gab stets Beweise seiner Achtung und Ehrerbietung und hatte den Ertrag von 100 Städten für den Unterhalt der Geistlichen bestimmt. Regelmässig brachten 200 Familien in jeder Stadt*) täglich etliche Centner Reis, Butter und Milch.**) Demzufolge brauchten die Studenten nicht mehr zu betteln, sie erhielten ohne Mühe die vier durchaus nötigen Dinge: Kleidung, Nahrung, ein Lager und Arzneien. Der Freigebigkeit des Königs hatten sie in erster Linie ihre Fortschritte, das Studium und ihren glänzenden Erfolg zu verdanken.***)

Im allgemeinen hatten die irgendwo ansässigen Geistlichen (*âvâsika's*) ein sorgenfreies Leben. „In reichlicher Weise“, so bezeugt Fa Hian†), „versieht man sie mit Zimmern, Kleidern, Nahrung, Trank und Kleidungsstücken. So ist es überall. Ihrerseits beschäftigen sich die Geistlichen mit Werken der Barmherzigkeit, dem Aufsagen der heiligen Schrift und mit

---

*) Das ist entweder unrichtig übersetzt oder Uebertreibung.

**) Weder Butter noch Milch darf der wahre Çâkya-Sohn geniessen. Doch bei der ganzen Beschreibung dürfen wir nicht vergessen, dass die Mahâyânisten kaum noch als Asketen zu betrachten sind.

***) *Voy. des Pèl.* B. I, 151, III, 45.

†) *Travels* 56.

frommer Meditation. Wenn ein fremder Geistlicher zu ihnen kommt, gehen die Senioren ihm entgegen, um ihn zu empfangen, und geleiten ihn nach innen, indem sie ihm sein Kleid und Bettelnapf tragen. Darauf bieten sie ihm Wasser an, um die Füsse zu waschen, und machen ein Mahl ausser der gewöhnlichen Zeit für ihn zurecht. Wenn der Gast ein wenig ausgeruht ist, fragen sie ihn nach seiner Anciennität, um ihm nach derselben ein Zimmer mit dem Nötigen anzuweisen, alles in Uebereinstimmung mit den Vorschriften des Gesetzes." Die hier gemeinten Vorschriften sind diejenigen, welche der Buddha betreffs des Empfanges von Mönchen, die von anderswoher kommen, gegeben hat. Wie sich die Ansässigen beim Empfange von Gästen zu betragen und welche Regeln dieselben ihrerseits (57) zu beobachten haben, ist bis in das geringfügigste Detail von dem Meister festgesetzt worden.*)

An der Spitze eines geistlichen Stiftes steht ein Abt, oder besser gesagt, ein Direktor, Upâdhyâya oder Nâyaka, auch Mahânâyaka d. h. Hauptleiter. Beide Ausdrücke waren und sind zum Teile noch gleich üblich auf Ceilon und auf dem Festlande von Indien. Die ehrenvolle Stelle, die der Direktor einnimmt, hat er entweder dem Vertrauen seiner Mit-

*) Cullavagga 8, 2 und 1; u. a, wird vorgeschrieben, wie der Ankömmling seine Füsse waschen muss, und zwar so, dass er mit der einen Hand das Wasser ausgiesst und mit der anderen die Füsse wäscht; wie er die Sandalen oder Schuhe putzen muss; er muss fragen, ob das Zimmer, das er bekommen soll, besetzt ist oder nicht; fragen, wo er ohne Anstand gehen darf und wo nicht; welche Familien zur Kirche gehören; wo das Staatszimmer ist, wo das Pissoir; wo er Trinkwasser und Nahrung bekommen kann; wie spät man auszugehen und wie spät nach Hause zu kommen pflegt, und andere vortreffliche Lehren, wie man sie einem jungen Menschen gibt, der auswärts wohnen soll, aber von denen es lächerlich wäre, zu behaupten, dass nur ein Prophet sie hätte offenbaren können.

brüder, oder, wie es jetzt gewöhnlich in Barma der Fall ist, dem Stifter des Klosters oder dem Herrn der Collation*) zu verdanken. Als Unterdirektor wurde nach Hiuen Thsang eine schriftkundige Person gewählt, die mit der Verwaltung der Angelegenheiten des Klosters beauftragt und deshalb von den Mönchspflichten entbunden war. Er scheint identisch zu sein mit dem *karmâcârya*, auch einfach *âcârya* genannt, der als Sprecher bei der Mönchsweihe auftritt. Er ist der Redner und zugleich der Ceremonienmeister, welches letzteres eine wörtliche Uebersetzung von *karmâcârya* ist.**)

Eine geregelte Rangordnung ausser derjenigen, welche von der Anciennität und dem Masse der Kenntnisse abhängt, bestand in den indischen Klöstern ebensowenig, wie jetzt auf Ceilon. Um Unterdirektor zu werden, musste man eine der grossen Abteilungen der hl. Schrift auslegen können; jemand, der in zwei Abteilungen erfahren war, bekam die Besoldung (?) eines Oberen; die Kenntnis von 3, 4, 5, 6 Abteilungen verlieh nach einander den Anspruch (58) auf das Halten von gewöhnlichen Dienstboten, Bedienung durch „Reine"***), Fahren in einem von Elephanten gezogenen Wagen, und endlich auf ein zahlreiches Gefolge. Dies alles steht im offenen Widerspruche mit Buchstabe und Geist der Disciplin.

Die Dienstboten, die Arbeiter und das übrige Personal, welches zu frommen Stiftern gehörte, war

---

*) Bigandet II, 266.

**) Stan. Julien sagt, dass der Titel des Unterdirektors im Sanskrit *karmadâna* ist. (*Voy. des Pèl.* B. I, 143; II, 78); solch ein Wort ist uns nicht bekannt geworden.

***) Stan. Julien *Voy.* II, 78 erklärt „Reine" mit Brahmanen; das ist unzulässig, erstens weil der indische Sprachgebrauch nicht ausschliesslich Brahmanen „rein" nennt; zweitens weil Brahmanen nicht dienen dürfen; sie dienen nicht einmal dem Könige, ohne ihren Rang zu verlieren, geschweige denn einem Mönche.

zuweilen sehr zahlreich. In einer Inschrift zu Mahintale auf Ceilon werden mehr als 100 zu dem Heiligtum gehörende Personen besonders aufgeführt, darunter ein Sekretär, Kassirer, Doktor, Chirurg, Färber, 12 Köche, 12 Dachdecker, 10 Zimmerleute, 6 Fuhrleute, 2 Gärtner (die monatlich 200 Lotusblumen zu liefern hatten) und 24 Dienstboten.*) Durchaus nicht alle Mönche wohnten in Klöstern; selbst während der Blütezeit dieser Einrichtungen, soweit Vorderindien und Ceilon in Betracht kommen, gab es nach dem Zeugnisse des Hiuen Thsang vielleicht ebensoviel Mönche, die ausserhalb des Klosters lebten, als in demselben. Die alleinlebenden Geistlichen waren teils Eremiten oder Einsiedler, teils Dorfgeistliche.

---

3) Nahrung und Arznei.

Art. 39, Tit. 5 des kanonischen Grundgesetzes der Çâkya's sagt: „Wenn ein Geistlicher, ohne krank zu sein, für sich selbst verlangt und geniesst Leckereien, als da sind: Ghee, Butter, Oel, Honig, Zucker, Fisch, Fleisch, Milch und Molken, so ist das eine Sünde, die gesühnt werden muss (durch die Beichte).“ Wie lässt sich hiermit vereinigen, dass der Buddha, wie wir gesehen haben**), den Antrag Devadatta's, die Enthaltung von animalischer (59) Nahrung zum Gesetz für die Mönche zu erheben, zurückweist? Der Genuss von Fisch und Fleisch wird von dem Meister gestattet; zwar wird an die Erlaubnis eine unverständliche Bedingung geknüpft, aber in dieser Bedingung wird der Fall von Krankheit nicht berührt.

Die Ursache dieses Widerspruches ist nicht schwer

*) Hardy E. M. 310.
**) 1. Band 236 fg.

aufzufinden. Erstens charakterisirt sich der Sangha eben dadurch, dass er unter dem Scheine eines Systems in den scholastischsten Formen thatsächlich der Systemlosigkeit huldigt und sie als den Gipfel der Weisheit betrachtet; zweitens gibt uns die dogmatische pseudo-historische Erklärung des angezogenen Artikels des Reglements*) noch einen anderen Schlüssel an die Hand. Es wird dort erzählt, dass die unermüdlichen Sechs einstmals Leckereien für sich erbaten und genossen. Das Publikum war darüber sehr entrüstet und konnte gar nicht begreifen, wie die Çâkya-Söhne, wie Asketen so etwas thun könnten. Als die mehr gesitteten unter den Brüdern die Menschen so klagen hörten, erzählten sie den Vorfall dem Herrn, der als getreues Echo der öffentlichen Meinung über das Vorgefallene seine höchste Unzufriedenheit aussprach und darauf genannten Artikel erliess. Nun geht aus allerlei Anzeichen hervor, dass die Inder im Verlaufe der Zeit, je länger um so mehr, etwas Verdienstliches darin gesehen haben, die ziemlich strengen Speisevorschriften der Brahmanen zu befolgen, selbst wenn sie zu einer Kaste gehörten, für welche diese Speisegesetze durchaus nicht bestimmt waren. Ja sie sind selbst so weit gekommen, dass sie diese Bestimmungen nicht streng genug fanden und den Vorzug denjenigen Vorschriften gaben, die ausschliesslich für Eremiten oder andere Asketen bestimmt waren. Der Brahmane darf allerdings Fleisch und Fisch geniessen, abgesehen von ausdrücklich festgesetzten Ausnahmen**); der Asket dagegen hat sich des Fleisches und Honigs gänzlich zu enthalten.***) Das Prâti-

---

*) Suttavibhanga, Part. II, p 87 (in Prof. Oldenberg's Ausgabe).

**) Gautama 17, 27—38; Âpastamba I, 5, 17, 29 ffg. *Manu* 5, 27.

***) *Manu* 6, 14; vergl. Âpastamba II, 9, 22, 2; eine einzige Ausnahme zugelassen Gautama 3, 31.

moksha verbietet gleichfalls den Genuss von Fleisch und Honig, woraus man schliessen kann, dass zur Zeit der Redaktion dieses Reglements Asketen, die nicht hinter der Mode zurückbleiben, und als Ârya's betrachtet werden wollten, (60) dem Genusse genannter Speisen entsagen mussten; sonst würden die Menschen darüber ein Gerede gemacht haben. Diese Enthaltung von Milch stempelt den Çâkya-Sohn zu einem strengeren Asketen, als der brahmanische ist.*)

Die Inder selbst geben zu, dass der spärliche Genuss von Fleischspeisen oder auch die vollständige Enthaltung von denselben erst im eisernen Zeitalter oder, wie die Buddhisten sich ausdrücken würden, nach dem Nirvâṇa des Buddha in Schwang gekommen ist. In den alten Gedichten und Gesetzbüchern kommen eine Anzahl von Erzählungen oder Legenden von Heiligen vor, die nicht nur allerlei Fleisch assen, sondern auch selbst Tiere schlachteten.**) Die noch ältere vedische Epoche, in welcher Tieropfer zum Cultus gehörten, kann füglich ganz ausser Betracht gelassen werden. Es ist daher durchaus nicht zu verwundern, dass der Buddha Schweinefleisch ass und *ipso facto* zeigte, dass er selbst kein Buddhist sei: diese Mahlzeit fand statt vor dem Nirvâṇa, vor dem Anfange des Weltzeitalters, in dem wir leben, in den Tagen, als der Seher Agastya das Meer austrank, Hercules bei Admetus als Gast übermässig gierig ass, Lykaon dem Jupiter Menschenfleisch vorsetzte, kurzum im Jahre 0.

Thatsächlich haben sich die Çâkya-Söhne hinsichtlich animalischer Nahrung dem Landesgebrauch

---

*) Unter Askese (*tapas*) versteht der Brahmane: keusch zu leben, die Wahrheit zu reden, dreimal täglich zu baden, das Tragen von nassen Kleidern, auf dem Boden zu schlafen und Fasten, Gautama 19, 15.

**) Besonders merkwürdig ist die Berufung auf den Seher Agasti (der Stern Canopus) in *Manu* 5, 22.

anbequemt, obschon sie mitleidig von Natur sind. In dem frommen Barma essen die Mönche Fleisch, doch entschuldigen sie sich mit der Behauptung, dass die Sünde des Tötens von Tieren nicht sie selbst, sondern die Schlächter treffe; dass es ihre Pflicht ist, diese Schlächter von der sündhaften Handlung abzuhalten, sagen sie nicht dabei.*) Auf Ceilon klagen die Laien darüber, dass die Geistlichen so strenge im Verschmähen von Fleisch und (61) Curry, sowie von Gemüsen seien.**) Auf Bali unterscheiden sich die Buddhisten von den Çivaïten unter anderem dadurch, dass sie allerlei Speisen geniessen, während die letzteren sich mehr oder minder an die indischen Gewohnheiten halten. Es ist aller Grund vorhanden, zu vermuten, dass die strenge Bestimmung des Reglements der Zucht aus dem Streben hervorging, der starken Concurrenz***) mit den verabscheuten und gefürchteten Jaina's ein Paroli zu bieten. Denn diese treiben, wie

---

*) Bigandet II, 294. Eine andere Theorie hörten wir aus dem Munde zweier ziemlich gebildeter Barmanen, die einige Zeit in Europa zugebracht hatten. Auf die Frage, wie ihre Landsleute im allgemeinen über den Genuss animalischer Nahrung dächten, lautete die Antwort: Wir dürfen allerdings Fleisch und Fisch essen, wenn wir uns nur stets vor Augen halten, wie sündhaft es ist, dies zu thun. Es muss hinzugefügt werden, dass diese Barmanen Laien und daher nicht verpflichtet waren, die Speisegesetze der Geistlichen zu halten.

**) Hardy E. M. 92.

***) Die Concurrenz war besonders heftig zu Vaiçâlî und es wird wohl kein Zufall sein, dass der Name dieser Stadt jedesmal in den Vordergrund tritt, wenn von Zwistigkeiten unter den Brüdern oder mit Ketzern (natürlich nicht Brahmanen) über das Bewahren von Salz, das Essen ausser der Zeit, den Genuss von Molken und dergleichen Punkte asketischen Lebens die Rede ist. (Anmerkung des Uebersetzers: In der Nähe von Vaiçâlî wohnten die Jñâtika's, zu welchen Clan Mahâvîra gehörte; ebendort lag auch Koṭiggâma, das Kuṇḍagrâma der Jaina's, Zeitschr. der Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft 34 p. 187.

man weiss, die Beschützung lebender Wesen bis zum Unsinn. Wenn einer dieser lästigen Rivalen den Çâkya-Söhnen den Vorwurf machte, dass in dem Weihgelübde des jungen Mönches Fisch, Fleisch, Butter etc. mit dem allzugelinden Ausdrucke „Ueberfluss" belegt würde, dann konnte der Kritiker auf die Vorschrift des Prâtimoksha verwiesen werden. Von diesem Panzer der makellosesten Asketentugend mussten die giftigen Pfeile aller Angreifer abprallen. Augenscheinlich in sich selbst begründet, ausser irgend welcher Verbindung mit dem Reglement der Zucht oder mit dem bei der Weihe abgelegten Gelübde oder mit der Beschlussfassung betreffs der Forderungen Devadatta's steht das Verbot, dass die Mönche kein Menschenfleisch essen dürfen. Diese Vorschrift hat noch den Vorzug, überraschend neu zu scheinen. Aus der Geschichte, die zur Rechtfertigung dieses Gebotes ersonnen wurde, geht aufs deutlichste auch für denjenigen, der es früher nicht wusste, hervor, dass Menschenfleisch durchaus kein täglicher Leckerbissen der Inder war, und dass es nur ein einziges Mal einem kranken Mönche ohne dessen Schuld auf die unmöglichste Weise als Arznei eingegeben worden war. Die Geschichte*) ist so gelungen und eigentümlich, dass es schade wäre, sie mit Stillschweigen zu übergehen.

Einstmals, als der Herr sich zu Benares befand, lebte dort ein frommes Ehepaar, Suppiyo und Suppiyâ, demütige Diener der Kirche, die (62) sich durch Freigebigkeit und gute Werke auszeichneten. Als einmal Suppiyâ nach dem Kloster gegangen war, um, von Zelle zu Zelle gehend, zu erkunden, ob kranke Brüder da wären, und ob sie einigen derselben mit Leckerbissen und Arzneien dienen könnte, traf es sich, dass einer der Mönche ein Abführmittel einge-

*) Mahâvagga 6, 23.

nommen hatte. Derselbe sagte zu ihr: „Schwester*), ich habe ein Abführmittel eingenommen, und nun habe ich ein Mittel nötig, um die zu starke Wirkung desselben zu hemmen.“ „„Gut, ehrwürdiger Herr, es soll euch besorgt werden.““ Nach diesen Worten ging die fromme Frau nach Hause und sandte sofort einen ihrer Bedienten aus, um zu sehen, ob irgendwo Fleisch zu bekommen wäre. Der Mann lief ganz Benares ab, aber fand keine Gelegenheit Fleisch zu bekommen. Er kehrte unverrichteter Dinge nach Hause zurück und sagte: „Gnädige Frau, es ist nirgends Fleisch zu bekommen, es darf heute nicht geschlachtet werden.“**) Da dachte die barmherzige Suppiyâ für sich: Wenn der kranke Bruder kein Mittel bekommt, um die allzustarke Wirkung des Abführmittels zu hemmen, wird er noch schlimmer werden, ja vielleicht sterben, und es würde doch nicht schön von mir sein, etwas, was ich gelobt habe, nicht zu besorgen. Sie fasste dann einen klugen Entschluss, ergriff ein Messer, schnitt ein Stück Fleisch aus ihrem Schenkel und gab es ihrer Dienerin mit den Worten: „Sieh, du musst dieses Fleisch nach dem Kloster X bringen und einem kranken Mönche, den du dort finden wirst, geben; wenn jemand nach mir fragt, so sage, ich sei unwohl.“ Bei diesen Worten hielt sie ihren Schenkel mit dem Kleide bedeckt, ging in ihre Kammer und legte sich auf ein Bett nieder. Unterdessen kam Suppiyo nach Hause, und als er seine Frau nicht sah, fragte er eine Magd: „Wo ist Suppiyâ?“ „„Sie liegt im inneren Gemache zu Bette, Herr,““ war die Antwort. Sofort begab sich Suppiyo

*) Mit „Schwester“ reden die Mönche jede Frau an.

**) In einem der Edicte von Açoka und zwar in mehr als einer Recension wird bestimmt, an welchen Tagen kein Fisch getötet und gekauft werden darf, und an welchen Tagen keine anderen Tiere getötet werden dürfen; Cunningham *Corp. Inscr.* T. XXI.

nach dem Gemache und sagte zu seiner Frau: „Warum liegst du zu Bette?“ — „„Ich bin nicht wohl.““ — „Was fehlt dir?“ — Da erzählte sie ihrem Ehegatten, was (63) sich zugetragen hatte. Eine selige Verzückung ergriff Suppiyo, als er die rührende Geschichte hörte. „Wie seltsam, wie bewunderungswürdig“, rief er aus, „was für einen unübertrefflichen Glauben muss Suppiyâ besitzen, dass sie ihr eigenes Fleisch so zum Opfer bringt! Was gibt es, das so jemand nicht aufopfern würde?“ Erfreut begab er sich zu dem Herrn, und nachdem er denselben gegrüsst und in gemessener Entfernung von ihm Platz genommen hatte, lud er ihn mit der Congregation der Mönche auf den folgenden Tag zum Essen ein. Die Einladung wurde angenommen, und Suppiyo eilte nach Austausch der gewöhnlichen Anstandsformen wieder nach Hause. Anderen Tages liess er am frühen Morgen die köstlichsten Speisen bereiten und liess dann dem Meister mitteilen, dass die Mahlzeit bereitet sei. Als der Tathâgata, am Hause des Suppiyo angekommen, mit seinen Schülern Platz genommen hatte, kam der Gastgeber, um ihn zu bewillkommenen; aber die Frau des Hauses erschien nicht. Dies veranlasste den Buddha zu fragen: „Wo ist Suppiyâ?“ — „„Sie ist unwohl, Herr,““ war die Antwort. — „Lass sie hierhin kommen.“ — „„Sie kann nicht, Herr.““ — „Lass sie dann hierhin tragen“, sagte der Meister. Der Gastgeber liess nun, um dem ausgesprochenen Wunsche des Buddha zu genügen, seine Frau holen. Kaum war sie in das Zimmer gebracht und hatte den Anblick des Herrn genossen, so war die klaffende Wunde mit Haut und Haar geheilt. Die Eheleute konnten keine genügend starken Worte finden, um ihre Verwunderung über die Zaubermacht des Tathâgata auszudrücken. In freudiger Entzückung bediente sie eigenhändig die Congregation, deren Haupt der Buddha ist, und setzte sich erst, nach-

dem die Mahlzeit vorüber war, bescheiden in einiger Entfernung nieder. Nachdem der Buddha den Wirt und die Wirtin mit einer passenden Ansprache erfreut hatte, erhob er sich von seinem Sitze und ging weg. Durch diesen Vorfall wurde der Meister veranlasst, die Mönche zu einer Versammlung zu berufen und zu fragen: „Wer von euch, Mönche, hat von der frommen Suppiyâ Fleisch verlangt?“ Der bewusste kranke Mönch sagte: „„Ich, Herr.““ „Hast du das dir gebrachte Fleisch gegessen, Mönch?“ fragte der Meister weiter. „„Jawohl, Herr,““ war die Antwort. „Hast du wohl darauf geachtet, was es war?“ „„Das habe ich nicht, Herr.““ Da schalt (64) ihn der Tathâgata und sagte: „Wie kannst du doch, Thor, der du bist, so unachtsam Fleisch essen? Du hast Menschenfleisch gegessen, Thor. So etwas ist nicht geeignet, die Feinde des Glaubens günstig für denselben zu stimmen, Thor.“ Nachdem er dem Mönche diesen Tadel erteilt hatte, richtete er das Wort an die Versammlung und sagte: „Es gibt so gläubige und fromme Menschen, Mönche, die selbst ihr eigenes Fleisch als Opfer anbieten. Ihr dürft kein Menschenfleisch essen, Mönche. Wer das thut, macht sich einer groben Uebertretung schuldig. Ihr dürft auch nichts essen, ohne wohl darauf zu achten, was es ist, Mönche. Wer das thut, macht sich einer Uebertretung schuldig.“

Diejenigen, die an die historische Unfehlbarkeit der kanonischen Schriften glauben, werden in dieser Erzählung nichts anderes sehen, als einen ziemlich überflüssigen Beweis dafür, dass die Mönche ebensowenig wie ihre Landsleute und Zeitgenossen mit ihrem Wissen und Willen sich des Essens von Menschenfleisch schuldig machten. Ferner ist der Tadel, der jemand erteilt wurde, weil er unwissend gesündigt hatte, im Widerspruche mit der Beschlussfassung in Sachen der Forderung des Devadatta: „Fleisch ist

erlaubt ungesehen, ungehört, unvermutet."*) Der Mann hatte nicht die geringste Vermutung, dass er Menschenfleisch ass, und wenn er auch die Vermutung hatte, so entbehrte er der nötigen Erfahrung, um es als solches zu erkennen.**) Unmittelbar an das mitgeteilte Stück schliesst sich eine Reihe von anderen Erzählungen an, welche erklären sollen, weshalb Geistliche kein Fleisch von Elefanten, Pferden, Hunden, Schlangen, Löwen, Tigern, Panthern, Bären und Hyänen essen dürfen. Sie lauten, kurz erzählt, folgendermassen:

Einstmals in den Tagen des Buddha starben die Elefanten des Königs. (65) Die Menschen assen deren Fleisch, da gerade eine Hungersnot in dem Lande herrschte und gaben auch den Mönchen davon, als diese ihren Rundgang machten, um die tägliche Nahrung zu erbetteln. Die Menschen (es wird nicht gesagt, ob es dieselben waren, wie die Geber der Almosen), waren sehr entrüstet und konnten nicht begreifen, dass Asketen, wie die Çâkya-Söhne, Elefantenfleisch essen konnten. Elefanten waren ja doch königliches Eigentum. Es konnte daher nicht ausbleiben, dass der Fürst, wenn er erfuhr, dass man

*) Siehe 1. Band p 237.

**) König Milinda macht an einer Stelle (Mil. P. 158) den hochwürdigen Nâgasena auf zwei Aeusserungen des Herrn aufmerksam, die schnurstracks mit einander im Widerspruche stehen; die eine ist: „Unwissend sündigt man nicht", die andere: „Wer unwissend ein lebendes Wesen tötet, begeht eine grosse Sünde". Der Kirchenvater räumt in seiner gewöhnlichen rabulistischen Weise dadurch den Widerspruch aus dem Wege, dass er sagt: „Es ist ein Unterschied zu machen, König; man kann sündigen ohne Absicht und man kann sündigen nicht ohne Absicht; von der Sünde ohne Absicht, o König, hat der Herr gesagt: Unwissend sündigt man nicht." Der Hindu muss, wenn er unwissend verbotene Speisen genossen hat, durch strenges Fasten Busse thun, damit er lerne vorsichtig zu sein. Manu 5, 20.

das Fleisch seiner toten Elephanten gegessen hatte, sehr missvergnügt werden würde. Man teilte die Sache dem Meister mit, der darauf erklärte: „Elefantenfleisch darf nicht gegessen werden, Mönche; wer es thut, macht sich einer Uebertretung schuldig.“

Zu dieser Zeit starben Pferde des Königs. Es folgt dann wörtlich dieselbe Erzählung.

Einstmals, als eine Hungersnot herrschte, assen die Menschen Hundefleisch und gaben davon den Mönchen mit. Die Leute entsetzten sich darüber und konnten gar nicht begreifen, dass die Çâkya-Söhne, dass Asketen so widerliche Nahrung wie Hundefleisch geniessen könnten. Die Angelegenheit wurde vor den Herrn gebracht; er stimmt mit der öffentlichen Meinung überein und verbietet den Mönchen, Hundefleisch zu essen.

Um dieselbe Zeit und unter denselben Umständen wurde Schlangenfleisch gegessen und als Almosen dargeboten. Das Publikum unterliess nicht, seinen Widerwillen zu erkennen zu geben. Es kam jedoch noch etwas hinzu. Supassa *), der König der Nâga's, begab sich zu dem Herrn und bat ihn auf die ehrerbietigste Weise, dass er geruhen möchte, den Genuss von Schlangenfleisch zu verbieten, da unter den Nâga's viele ungläubig, ja dem Glauben entschieden feindlich gesinnt wären; diese könnten einmal den Geistlichen, die nicht auf ihrer Hut wären **), ein Leid thun. Nachdem der Fürst der Schlangen seine Bitte vorgetragen und von dem Herrn durch eine Ansprache erfreut worden war, entfernte er sich (66) unter den Beweisen der tiefsten Ehrfurcht. Dieser Vorfall veranlasste den Meister, die Mönche zusammenzurufen

---

*) Die Sanskritform ist vermutlich Supaçya, scharf sehend.

**) Die dunkeln Wolken sind die Feinde des Sonnenlichtes; doch es giebt auch helle, weisse Wolken.

und ihnen zu verbieten, Schlangenfleisch*) zu geniessen.

In diesen Tagen wurde von einigen Jägern ein Löwe getötet. Sie assen das Fleisch und gaben davon den Geistlichen mit. Als dieselben nun nach Genuss dieses Fleisches in einem Walde wandelten, witterten die Löwen das gegessene Löwenfleisch und gingen auf sie los. Man meldete die Sache dem Herrn, der auf das Vorgefallene hin verordnete, dass die Mönche kein Löwenfleisch essen dürften. Dann folgt schliesslich *mutatis mutandis* dasselbe bezüglich der Tiger, Panther, Bären und Hyänen.

In den Gesetzbüchern der Inder gilt als allgemeine Regel, dass Tiere, die zu der Klasse der fünfzehigen gehören, nicht zu geniessen sind, abgesehen von bestimmten Ausnahmen.**) Nun giebt es eine scholastische Regel der Interpretation von Gesetzen, welche Patañjali, derselbe, den wir schon als Verfasser eines Compendiums des Yoga kennen gelernt haben, in seinem ausführlichen Commentar zu Pâṇini behandelt.***) Er drückt sich dort folgendermassen aus: „Aus der Bestimmung dessen, was gegessen werden darf, erkennt man, was als nicht zu geniessen

*) Man könnte sagen, dass Fleisch von Elefanten, Pferden, Schlangen u. s. w. unter der allgemeinen Bezeichnung „Fleisch" einbegriffen sei, und dass daher das Fleischverbot im allgemeinen auch das Verbot von Elefantenfleisch etc. in sich schloss. Aber die Regeln des gewöhnlichen Menschenverstandes finden keine Anwendung auf die höhere Philosophie, buddhistische oder dergleichen.

**) Fünf sind ausgenommen in Yâjñavalkya I, 177, nämlich Hasen, Schildkröten, Leguanen, Igel und Stachelschweine. Sechs in Manu 5, 18 und Gautama 17, 27, nämlich die genannten und das Nashorn; dieselben mit Hinzufügung eines noch unbekannten Tieres Âpastamba 1, 5, 17, 37.

***) Einleitung Fol. 10 a. Ausgabe von Benares.

verboten ist; z. B. wenn gesagt wird, „fünf Arten*) sind nicht zu essen“, dann erkennt man, dass andere Arten gegessen werden dürfen. Umgekehrt wird durch das Verbot einer besonderen Art, als ungeniessbar, bestimmt, was gegessen werden darf; z. B. wenn gesagt wird, „das zahme Schwein darf nicht gegessen werden, dann erkennt man, dass wilde Schweine gegessen werden dürfen“. Mit Benutzung dieser Regel (67) scheinen die Buddhasöhne eine alte Vorschrift in ein neues Gewand gekleidet zu haben; sie haben einige fünfzehige Tiere ausdrücklich als verboten aufgeführt. Was Schlangen, Pferde und Elephanten betrifft, so gilt deren Fleisch auch bei den Hindus für verboten. Wilde und Cândâla's dürfen es geniessen, sie werden jedoch als ausserhalb der Gesellschaft stehend, also für gesetzlos angesehen. Die Leute, welche so unwillig darüber waren, dass die Mönche das Fleisch von solchen Tieren assen, und deren Ansicht so vollständig von dem Buddha getheilt wurde, waren offenbar Hindus. Es wäre wohl das einfachste gewesen, wenn die Verfasser der kanonischen Schriften gesagt hätten: „Wir Çâkya-Söhne beeifern uns, den allgemein angenommenen Landesbrauch zu befolgen.“ Aber auf diese Weise würden sie keine dicken Bücher mit scheinbar neuem Inhalt zu stande gebracht haben. Die Buddhisten halten Ausführlichkeit und Weitschweifigkeit für einen grossen Vorzug. In wiefern aus diesem eigentümlichen Geschmacke Folgerungen gezogen werden können hinsichtlich der Periode der indischen Geschichte, in der die kanonischen Schriften abgefasst sind, wird später einen Punkt der Untersuchung abgeben.

Die tägliche Nahrung eines Mönches muss er sich durch eigene Anstrengung verschaffen. Dies muss man in buddhistischem Sinne auffassen, denn sonst

---

*) Die Zahl stimmt überein mit der in Yâjñavalkya a. a. O.

würde man vielleicht unter eigener Anstrengung Handarbeit oder geistliche Handlungen, nicht den täglichen Bettelrundgang verstehen. Der Mönch darf nicht mit Worten um ein Almosen bitten, wie z. B. Brahmacârin's thun; da ein jeder, der ihn morgens mit dem Bettelnapfe sieht, weiss, was die Glocke geschlagen hat, so kann man den Çâkya-Sohn mit vollstem Rechte einen Bettler nennen: er bettelt im Geiste. Einige sind mit dem griechischen Dichter der Meinung, dass es nicht so sehr darauf ankommt, tugendhaft zu scheinen, als vielmehr es zu sein*); doch der Buddhist huldigt einem anderen Prinzip und behauptet, dass nichts daran läge, ob man ein Bettler ist oder nicht, wenn man nur den Schein vermeidet. Es ist nicht anständig, etwas geradezu zu fragen; das hat der (68) Herr, „der Obergott der Götter“, selbst in folgendem prophetisch-poetischem Spruche gesagt**):

Es betteln Verständige nicht;
Edle rügen die Bettelei.
Die Edlen warten schweigsam ab:
So ist der Edlen Bettelei.

Daraus geht hervor, dass der Beruf des Mönches eben anständige Bettelei ist.

Das Aeussere des wahren Mönches muss ruhig und gelassen sein; es muss gleichsam den Frieden, der in seinem Innern herrscht, abspiegeln. Solch ein Bild wird uns in einigen klassischen Sätzen des Lalitavistara entworfen, dort, wo uns erzählt wird, wie der Bodhisattva, noch tief betrübt über die traurigen Scenen, die er gesehen hat, durch den Anblick eines Bhikshu entzückt wird, der „ruhig und gelassen, eingezogen und keusch, nicht mit stolz erhobenem Blicke, sondern züchtig vor sich hin blickend, mit Anmut in Haltung, Gang, Blicken und der Art, wie er seine

*) *Οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θέλει* Aeschylus.
**) Mil. P. 230.

Kutte, Napf und Gewand trug, seines Weges ging.“*)

Diese Züge des altindischen Bhikshu sind nur noch teilweise bei der ceilonesischen Geistlichkeit zu erkennen. „In beinahe allen Dörfern und Städten“, sagte ein glaubwürdiger Zeuge**), „kann man häufig die Buddhasöhne sehen, wie sie mit dem Napfe in der Hand von Haus zu Haus gehen, um Nahrung zu betteln. Gewöhnlich ziehen sie des Weges in gemessenem Schritte, ohne besonders darauf zu achten, was um sie her vorgeht. Sie gehen barhäuptig und meist barfuss, in der rechten Hand tragen sie (69) einen Fächer, den sie sich in Gegenwart von Frauen vor das Gesicht halten, um das Entstehen sündhafter Gedanken zu verhindern.“

Im Krankheitsfalle darf der Geistliche Ghee, Butter, Oel***), Honig und Zucker geniessen, aber nur als Arznei.†) Auch hat der Herr den medicinischen Gebrauch von fünf Fettarten erlaubt, nämlich Bärenschmalz, Fischthran, Braunfischfett, Schweineschmalz und Eselsfett; ebenso den von verschiedenen Wurzeln, die in der indischen Pharmacopie einen hervorragenden Platz einnehmen, wie Ingwer, Gelbwurz, Kalmus und Andropogon. Die Zubereitung und Darreichung von herben Abgüssen oder Theeen, aus Azadirachta etc.; der Gebrauch von heilkräftigen Blättern, Früchten,

*) *yugamâtraprekshin* und *yugamâtradarçin* oder *yugamâtradṛiç*, wie es in Caraka 1, 8 heisst, ist ein Ausdruck, welcher durchaus nicht allein auf Geistliche anwendbar ist. Bei Caraka a. a. O. wird er von einem wohlerzogenen Arzte gebraucht. Die eigentliche Bedeutung von *yugamâtra* kann sein „die Entfernung eines Joches“, oder „nur ein Joch“, oder „nur ein paar Fuss weit“.

**) Hardy E. M. 309.

***) Suttavibhanga II, p 88 werden fünf Arten von Oel genannt: Aus Sesamum, aus Senfsamen, aus Madhuka (Bassia), aus Ricinus und aus Thran oder Fett.

†) Mahâvagga 6, 1, ffg.

Harzen; von Salz, von Pulvern, Augensalbe, selbst von rohem Fleisch und Blut, die Anwendung von Mitteln zum Einschnupfen und von Röhren, um Rauch einzusaugen*); dies alles hat der Buddha erlaubt. Ferner wendet die Heilkunde mit seiner Zustimmung folgende Mittel an: Einreibungen mit Salbe, drei Arten von Schröpfköpfen, eben so viele Arten von Schwitzbädern, Sturzbädern, Aderlassen, die Anwendung der Lanzette zur Ausschneidung von Geschwüren, ätzende Flüssigkeiten, Gurgeln, Binden, Reinigungsmittel von Wunden, ätzende Alkalien, Abführmittel, Klystier etc. Diese Aufzählung wird genügen, einigermassen eine Idee von dem Zustande der indischen Medicin in der Zeit zu geben, in welcher die kanonischen Schriften**), woraus wir diese Details schöpfen, abgefasst wurden.

(70) KAPITEL IV.

Reglement des Ordens.

Das Prâtimoksha, das zweimal monatlich in einer Kapitelversammlung von mindestens vier Personen vorgetragen werden muss, ist in zehn Abteilungen oder Titel eingeteilt.

1) Vorläufige Untersuchung über die Erfordernisse zur Abhaltung einer gesetzlichen Versammlung.

2) Einleitung.

*) Das Rauchen von Pfeifen und Cigarren war bei den Indern im Altertum schon bekannt; jedoch nahmen sie andere Kräuter als Tabak. Eine ausführliche Beschreibung von Pfeifen findet sich in dem ältesten indischen Werke über Heilkunde, Caraka 1, 5.

**) Mahâvagga 6, 14.

3) Ueber die Hauptsünden, welche Ausstossung aus der Gemeinde zur Folge haben (*parâjita-dharmâs, pârâjika-dharmâs*, Pâli *pârâjikâ dhammâ*).*)

4) Ueber Dinge, welche eine zeitweilige Ausschliessung aus der Gemeinde (*sanghâvaçesha*, Pâli *sanghâdisesa*) zur Folge haben.**)

5) Ueber unbestimmte Fälle (*aniyata-dharma*).

6) Ueber Sachen, worauf als Strafe die Confiskation eines im Besitze des Uebertreters befindlichen Gegenstandes steht (*naissargika****), Pâli *nissaggiya pâcittiya*).

7) Ueber Sachen, für die man Busse thun muss (*prâyaçcittika*, Pâli *pâcittiya*).

8) Ueber Sachen, die man beichten muss (*pratideçanîya*, Pâli *pâṭidesaniya*).

(71) 9) Ueber Sachen, die zu anständigem Betragen gehören (*çaikshya*, Pâli *sekhiya*).

10) Ueber Sachen, die bei der Entscheidung von Streitfragen zu beachten sind (*adhikaraṇaçamatha*, Pâli *adhikaraṇasamatha*).

---

*) *parâjita* bedeutet „fortgejagt", *pârâjita* Fortjagung oder Vertreibung verdienend. Der bei Minajew p 65 citirte Commentator hat nicht die leiseste Idee mehr von der Bedeutung des Wortes; der Verfasser von Suttavibhanga I, p 28 giebt auch keine Erklärung davon.

**) Die Erklärung dieser beiden Ausdrücke ist unsicher. Um sie mit einander in Uebereinstimmung zu bringen, muss man annehmen, dass das Pâli-Wort *adisesa* einem Sanskrit *atiçesha* entspricht; *atiçesha* und *avaçesha* bedeuten „Ueberschuss"; diese Bedeutung passt nicht recht; wir wagen daher die Vermutung, dass *atiçesha* und *avaçesha* auch den Sinn von Aussonderung, Ausscheidung gehabt haben. Wie die Begriffe verwandt sind, kann unter anderem aus *viçesha*, „Unterschied", ersehen werden, denn der Zusammenhang zwischen Unterscheidung und Scheidung, Absonderung bedarf keines Beweises. An ein Verderbnis aus *viçlesha*, Absonderung, dürfen wir kaum denken.

***) *naisargika*, wie gewöhnlich geschrieben wird, ist eine falsche Schreibung und ein ganz anderes Wort.

Bevor wir das ganze Formular nach der südlichen Recension folgen lassen mit Hervorhebung der wichtigsten Abweichungen, die in zwei anderen Recensionen*) vorkommen, werden wir an der Hand eines Augenzeugen**) eine Beschreibung von der Feierlichkeit geben, wie sie heutzutage auf Ceilon begangen zu werden pflegt.

Zuerst gehen die Geistlichen paarweise zur Seite, um dann einander gegenüber knieend, flüsternd ihre Sünden zu beichten. Sobald die Beichte vorüber ist, nehmen sie auf Matten Platz, auf denen weisser Caliko ausgebreitet ist, und zwar in zwei einander zugewandten Reihen. Der der Anciennität nach (älteste) Mönch sitzt an der Spitze der einen Reihe, der auf ihn folgende an der Spitze der gegenübersitzenden Reihe, der Dritte im Range nach dem Ersten, der Vierte nach dem Zweiten, und so regelmässig weiter. Der Senior bleibt sitzen, während die übrigen vor ihm hinknieen und ihre Ehrfurcht mit den Worten beweisen: „Mit Erlaubnis, vergieb mir, Herr, was ich begangen habe in Werken, Worten und Gedanken.“ Der Senior antwortet: „Ich vergebe dir, ehrwürdiger Bruder, gewähre (oder gewähret) Vergebung.“ Alle sagen dann: „Mit Erlaubnis, ich vergebe dir, Herr.“ Nun begiebt sich der Zweite im Range wieder nach seinem Platze und dann knieen alle Jüngeren vor ihm nieder, um Vergebung zu erbitten und zu gewähren. Dann nimmt der Dritte im Range wieder seinen Platz ein, bis endlich der allerjüngste der Brüder vor dem Zweitjüngsten gekníeet hat. Das Knieen, Erbeten und Gewähren von Vergebung wird daher so oft wiederholt, als die Gesammtzahl der

---

*) Der Kürze halber werden wir in der Folge die chinesische Recension mit C., die in der Mahâvyutpatti vorliegende mit M. bezeichnen.

**) Dickson, im Journal Roy. As. Soc. vol. VIII (new series).

Versammelten minus 1 beträgt. Nachdem alle sich wieder gesetzt haben, fallen sie aufs neue auf die Kniee (72) und vereinigen sich zu einem gemeinschaftlichen Lobspruche auf den Buddha mit diesen Worten: „Verehrung dem Herrn, dem Heiligen, dem Vollendetweisen (dreimal herzusagen); ich glaube, dass unser Herr heilig, vollendetweise, begabt mit Wissen und gutem Wandel, der vollendete Kenner der Welt, der unübertreffliche Lenker der Menschenkinder, der Meister von Göttern und Menschen, Buddha, der Herr, ist. Darum will ich mein Leben lang bis zu meinem Nirvâṇa*) zu dem Buddha meine Zuflucht nehmen.

Allen Buddha's aus der Vorzeit,
Allen, die noch kommen werden,
Und den Buddha's in der Jetztzeit
Stets beweis' ich meine Ehrfurcht.

Sonst wo hab' ich keine Zuflucht,
Buddha ist mir beste Zuflucht.
Wie ich innig dies bekenne,
Mög' mir Heil und Segen werden.

Ich verneig' mich mit dem Haupte
Vor dem Staub' von seinen Füssen.
Hab' ich gegen ihn gesündigt,
Möge er es mir vergeben.

Ich glaube, dass der Dharma von unserem Herrn wohleingesetzt ist, verständlich für alle, nicht an die Zeit gebunden, überzeugend, die Beweise (seiner Echtheit) in sich tragend, von allen Verständigen als wahr zu erkennen; darum will ich mein Leben lang bis zu meinem Nirvâṇa zu dem Dharma meine Zuflucht nehmen.

---

*) Es ist hier vollständig klar, dass Nirvâṇa nichts anderes als ein schönes Wort für Tod ist.

Allen Dharma's aus der Vorzeit,
Allen, die da kommen werden,
etc. etc.*)

Ich glaube an die Gemeinde und Anhänger des Herrn, die da wandelt in Heiligkeit und Gerechtigkeit auf dem rechten und guten Wege, die (73) Gemeinde, die da besteht aus den viermal zwei (Stufen von) geistlichen Wesen, aus den acht Arten von geistlichen Wesen**), diese Gemeinde, die man anrufen, gastfrei empfangen, mit Darbringungen ehren und mit gefalteten Händen begrüssen muss; das unvergleichliche Feld guter Werke für die Welt. Darum will ich mein Leben lang bis zu meinem Nirvâṇa zu der Gemeinde meine Zuflucht nehmen.

Allen Sañgha's aus der Vorzeit,
etc. etc.***)

Meine Meister sind der Buddha,
Dharma, Sañgha, die Pratyeka's.†)

---

*) Diese Strophe und die zwei folgenden sind den drei obigen gleich, ausser dass für „Buddha" „Dharma" substituirt wird; und in der dritten Strophe der zweite Vers lautet:

Vor dem Dharma, dem dreifach besten.

**) Der mythologische Grundzug der Gemeinde schimmert hier sehr deutlich durch; die acht geistlichen Wesen (Purusha's) sind die acht Vasu's, die göttlichen Weltgeister. Es ist interessant zu sehen, wie die Mönche, die für die Götter bestimmte Anrufung, Opfer und Huldigungen auf sich bezogen haben, einfach dadurch, dass sie die alten Formen des Volksglaubens dem Wesen nach beliessen, aber wo nötig, den Inhalt der Formen vergeistlichten oder versittlichten, wie man es eben nehmen will. Die acht Vasu's sind bei den Buddhisten acht Arten von Arhat's oder Heiligen geworden, die sich nur dem Namen nach von den Vidyeçvara's der çivaïtischen Mönche unterscheiden.

***) Diese Strophe mit zwei weiteren stimmt *mutatis mutandis* mit der obigen an den Dharma gerichteten überein.

†) Zu den Pratyekabuddha's gehört, wie man sich erinnern wird, Devadatta.

Ich bin ihr demüt'ger Diener,
Hoch verehr' ich ihre Tugend.

Hoch auch die dreifalt'ge Zuflucht,
Auch der Eigenschaften Dreiheit*),
Die Gleichgültigkeit und das Nirvâṇa,
Ich gewinne das Dreifalt'ge.

Hoch gefeiert die erste Dreizahl,
Hochgefeiert die zweite Dreizahl,
Auch Gleichgültigkeit zum Schlusse;
Hochgefeiert sei mir's Nirvâṇa.

Ehre den mitleid'gen Buddha's
Und den Dharma's und Pratyeka's,
Und den Sañgha's auch in Demut;
Ehre sei der Seher Dreizahl.**)

(74) Ehrfurcht hab' ich vor den Worten
Und den Lehren unsres Meisters,
Ich verehr' die Heiligtümer,
Meinen Obern, meinen Lehrer.

Mög' der Ernst von meiner Demut,
Meinen Geist befreien von Sünden."

Nach diesem Lobgesange erheben sich die Geistlichen und nehmen wieder ihre Sitze ein. Der Senior oder dessen Stellvertreter setzt sich oben zwischen beiden Reihen auf ein höheres Kissen als das der übrigen. Ihm gegenüber setzt sich ein Jüngerer.

---

*) Nämlich das Unwesentliche, Nichtige und Unbeständige aller Dinge.

**) Wer mit den drei Sehern gemeint ist, ist schwer zu entscheiden, sicher nicht Pâṇini, Kâtyâyana und Patañjali, welche sonst als solche bezeichnet werden; vielleicht hat man darunter die Personificationen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Anfang, Mitte und Ende, anders ausgedrückt, Brahma, Vishṇu und Çiva, die Trimûrti, zu verstehen. Da Trimûrti auch ein Beiname des Buddha ist, so kann man die drei Seher betrachten als drei Seiten oder Phasen eines und desselben Wesens, des Buddha.

Letzterer stellt die Fragen in der gleich folgenden ersten Abteilung des Formulars. Der Erstere beantwortet sie.

Die chinesische Recension hebt ebenfalls mit einem Lobliede an, das mit diesen Worten beginnt:

> Ich verneig' mich in Anbetung vor dem Buddha,
> Vor dem Dharma und dem Saṅgha.

Darauf wird ziemlich ausführlich die Vortrefflichkeit des Reglements gepriesen und ein jeder ermahnt, die darin enthaltenen Vorschriften zu befolgen. Am Schlusse wird erklärt:

> Der Tathâgata hat bestimmt, dass diese Artikel
> Zweimal im Monat öffentlich vorgetragen werden sollen.

---

1) Vorläufige Untersuchung.

Derjenige, der die Fragen stellt, soll mit B. bezeichnet werden, derjenige, der die Antworten giebt, mit A. Beide sprechen knieend.*)

B. Verehrung dem Herrn, dem Heiligen, dem Vollendetweisen. Es höre mich die geehrte Versammlung. Wenn die Versammlung es für zulässig erachtet, werde ich an den hochwürdigen A. Fragen stellen.

(75) A. Verehrung dem Herrn, dem Heiligen, dem Vollendetweisen. Es höre mich die geehrte Versammlung. Wenn die Versammlung es für zulässig erachtet, werde ich die Fragen, die der hochwürdige B. an mich über die Disciplin richtet, beantworten.

---

*) A. ist der ältere und musste also Vorsitzender sein, B, der jüngere, muss der eigentliche Wortführer und Vortrager des Reglements sein. Bei den Ceilonesen ist es gerade umgekehrt.

B. Der Besen und die Lampe
Und Wasser, ferner ein Sitzplatz,
Das ist die Vorbereitung
Zur Feier des Uposatha.

Mit Erlaubnis, der Besen. — A. Und das Reinkehren.*)

B. Und die Lampe. — A. Und das Anzünden der Lampe. Da jetzt noch die Sonne scheint, ist keine Lampe nötig.**)

B. Und Wasser, ferner ein Sitzplatz. — A. Ausser einem Sitzplatz (ist auch nötig), dass man Wasser zum Trinken oder sonstigem Gebrauche bereitstelle. — B. Dies heisst die Vorbereitung zur Feier des Uposatha. — A. Diese vier Verrichtungen, das Reinkehren mit dem Besen etc. müssen vor dem Zusammentreten des Kapitels stattfinden und heissen darum die Vorbereitung der Sabbathfeierlichkeit. Hiermit sind die vorbereitenden Handlungen abgethan.***)

B. Zustimmung und Verantwortung, Verkündung der Jahreszeit,
Zählung der Mönche und eine Zusprache,
Dies heisst das vorausgehende Erfordernis
Für die Feier des Uposatha.

Zustimmung und Verantwortung.†) A. Ein Fall von

*) Wir geben die wörtliche Uebersetzung, soweit dies möglich ist.

**) Dieser Zusatz ist handgreiflich im Widerspruche mit der Fassung des Verses. Die Gewohnheit der Geistlichen auf Ceilon, sich bei Tageslicht zu versammeln, ist eine Abweichung von dem alten Gebrauche, wie auch aus Mahâvagga 2, 26, 9 hervorgeht, wo die Lampe ausdrücklich als ein Erfordernis bei der Feier des Uposatha erwähnt wird.

***) Alles Vorausgehende, namentlich die letzte Stelle, trägt den Charakter eines Manuals, bestehend aus Text mit Erklärung, und gleicht durchaus nicht einem Katechismus mit Fragen und Antworten.

†) *Chanda-pârisuddhi.* Im Mahâvagga 2, 26 wird eine Sabbathfeier durch eine unvollzählige, aber durch die Not legalisirte Versammlung, *pârisuddhi-uposatha*, genannt; in

Zustimmung und Verantwortung stimmberechtigter Mönche, der Abgabe von Stimmen, (76) liegt hier nicht vor.*)

B. Verkündung der Jahreszeit. — A. Die Jahreszeit verkünden, dadurch, dass man angiebt, wie viel Zeit schon von einer der drei Jahreszeiten, Winter, Sommer oder Regenzeit verstrichen ist, und wie viel noch bevorsteht. Nun giebt es in unserem Gesetze drei Jahreszeiten. In der laufenden Winterjahreszeit giebt es acht Sabbathtage, von diesen ist einer vorüber, den zweiten feiern wir heute, und sechs bleiben noch übrig.

B. Zählung der Mönche. — A. Die in diesem Kapitelhause versammelten Mönche betragen x an Zahl. —

B. Eine Ansprache. — A. Es muss eine Ansprache an die Nonnen gehalten werden. Weil aber jetzt keine gegenwärtig sind, so fällt die Ansprache weg.

B. Dies heisst das vorausgehende Erfordernis für die Feier des Uposatha. — A. Genannte fünf Handlungen, die Prüfung der Stimmfähigkeit u. s. w., müssen stattfinden, bevor das Prâtimoksha vorgetragen wird, darum heissen sie die vorausgehenden Erfordernisse des Uposatha. Die vorausgehenden Erfordernisse sind hiermit erörtert.

---

22 giebt ein kranker Bruder, der nicht an dem Uposatha teilnimmt, seine *pârisuddhi*; in letzterem Falle würde man das Wort mit „Entschuldigung" übersetzen können, doch in dem ersten lässt sich das nicht wohl thun; dort scheint es eher Legalisirung zu bedeuten. In beiden Fällen wird „Verantwortung" nicht gänzlich neben das Ziel schiessen. Es scheint, dass man zwei Bedeutungen von *chanda-pârisuddhi* verwechselt hat, nämlich „die (von jemand abgelegte) Erklärung seines guten Willens" und „die (von jemand gegebene) Erklärung seiner Ansicht", i. e. Stimmabgabe.

*) Die Uebersetzung ist unsicher. Vermutlich ist nichts anderes gemeint, als: „der Fall, dass stimmberechtigte Mönche ihre Stimme geltend machen, abgeben sollen, liegt hier nicht vor."

B. Ein Sabbathtag, die nöt'ge Zahl befugter Geistlichen; kein Vergehen, woran alle teilnehmen, ist da; keine Personen, die man meiden muss, sind anwesend. So heisst die Versammlung gesetzmässig.

Ein Sabbathtag. — A. Es gibt drei Tage, an denen Sabbath gehalten wird; der 14. oder 15. (der Monatshälfte), oder ein Tag einer aussergewöhnlichen Versammlung*); heute fällt der Sabbath auf den 15.

B. Die nötige Zahl befugter Geistlichen.

A. Wenn an der Sabbathfeier so viele Geistliche teilnehmen als nötig, nicht weniger als vier, befugt und geschickt, nicht von der Kirche in den Bann gethan, und wenn die Geistlichen (77) in demselben Kirchspiele ansässig sind, nicht mehr als 2½ Ellen**) jenseits der Grenze. — B. Kein Vergehen, woran alle teilnehmen, ist da. — A. Es ist kein Vergehen da, dessen sich alle gleichmässig schuldig gemacht haben; z. B. hinsichtlich des Essens zu verbotener Zeit etc. — B. Keine Personen, die man meiden muss, anwesend sind. — A. Die 21 Klassen von Leuten, die man meiden und ausschliessen muss, und zwar auf eine Entfernung von 2½ Ellen, z. B. Laien, Eunuchen, sind hier nicht zugegen.***)

---

*) *sâmaggî* (Skr. *sâmagrî*). Dies Wort bedeutet sowohl Eintracht als auch Vollzähligkeit. Dieser Umstand war die Veranlassung zu der Theorie, dass ein *Sâmaggî-Uposatha* ein Versöhnungssabbath sei, doch dieselbe Autorität, die dies mitteilt, sagt zugleich, dass bei dem feierlichen Schlusse der stillen Zeit eine Versammlung an dem Tage der *Sâmaggi-pavâraṇa* (siehe Minajew Prât. p 28) abgehalten wird. Hieraus geht hervor, dass die *sâmaggî* einfach eine Versammlung *in pleno* ist, welche nicht am 14. oder 15., sondern nur dann und wann eintritt. *Sangha-sâmaggî* bedeutet einfach allgemeine Zustimmung des Kapitels. Mahâvagga 2, 36.

**) Dies ist die officielle Erklärung, deren Richtigkeit nicht über alle Zweifel erhaben ist.

***) Die 21 Klassen von Personen, die das *profanum*

B. So heisst die Versammlung gesetzmässig. — A. Wenn eine gemeinschaftliche Sabbathfeier diesen vier Erfordernissen genügt, dann wird die Versammlung gesetzmässig genannt. Die Gesetzmässigkeit ist hiermit abgehandelt.

„Nachdem ich die vorbereitenden Handlungen und die vorausgehenden Erfordernisse behandelt habe, werde ich nunmehr mit Erlaubnis der versammelten Schar von Mönchen, die gebeichtet haben, das Prâtimoksha vortragen.“

Hiermit schliesst der erste Teil, dessen Inhalt in der chinesischen Recension etwas kürzer ist, ohne in den Hauptsachen bedeutend abzuweichen. Zur Vergleichung werde sie hier mitgeteilt.

„Sind die Geistlichen versammelt?“ — Ja. — „Ist alles in Bereitschaft (Sitzplätze, Wasser, Besen etc.)?“ — Ja. — „Lasst alle ungeweihten Personen sich entfernen.“ (Wenn solche zugegen sind, müssen sie weggehen; wenn keine anwesend sind, so sage man es.) „Ist unter den versammelten Mönchen jemand, der um Absolution bittet?“ (In diesem Falle soll er es sagen.) — „An die Nonnen muss eine Ansprache gerichtet werden.“ (78) (Wenn keine in der Versammlung sind, so sage man es.) „Sind wir darüber einig, was wir zu thun haben? Wir müssen das Reglement in einer gesetzmässigen Kapitelversammlung aufsagen.“

---

vulgus bilden, werden in Mahâvagga 2, 36 und Minajew Prât. p 28 aufgezählt, nämlich: Laien, Nonnen, angehende Nonnen, männliche Zöglinge, weibliche Zöglinge, Personen, die das geistliche Leben aufgegeben haben, solche, die eine Todsünde begangen haben, solche, die excommunicirt sind wegen Verheimlichung ihrer Uebertretung, wegen Unbussfertigkeit, wegen Weigerung, Irrlehren zu widerrufen, solche, die sich fälschlich als Geistliche ausgeben, Abtrünnige, die zu einer anderen Sekte übergegangen sind, Eunuchen, Tiere, Muttermörder, Vatermörder, Arhatmörder, Nonnenschänder, solche, die Zwiespalt in der Gemeinde verursachen, die Blut vergossen haben, und Hermaphroditen.

— „Ehrwürdige Brüder, höret: Heute am 15. der hellen Monatshälfte (oder am 15. der dunkeln Hälfte) lausche die Versammlung aufmerksam auf das Aufsagen der Vorschriften."

---

2) Einleitung.

Wenn die Fragen und Antworten beendet sind, stehen die zwei knieenden Geistlichen auf. B nimmt Platz untenan, A setzt sich in die Mitte und beginnt dann aufzusagen, was nunmehr folgt.

„Verehrung dem Herrn etc. Höre mich, geehrte Versammlung! Heute ist Sabbath am Vollmondstage. Wenn die Versammlung es passend findet, werde der Sabbath gefeiert und das Prâtimoksha aufgesagt. Ist den vorausgehenden Erfordernissen für das Halten einer Versammlung genügt? Ehrwürdige Brüder, wenn ihr eure Reinheit erklärt, dann werde ich das Prâtimoksha aufsagen."

„Wir sind alle miteinander stille, um gut zu hören und aufzupassen."

„Wenn jemand eine Sünde begangen hat, so möge er sie bekennen; wenn nicht, dann schweige er. Aus eurem Stillschweigen, ehrwürdige Brüder, werde ich schliessen, dass ihr rein*) seid. In einer Versammlung, wie in dieser, wird jede Frage dreimal gethan. Wenn jemand nach dreimaliger Wiederholung einer Frage wissentlich seine Schuld nicht bekennt, macht er sich einer absichtlichen Lüge schuldig. Eine absichtliche Lüge nun, ehrwürdige Brüder, ist ein Hindernis für den Dharma; das hat unser Herr erklärt. Darum muss ein Geistlicher, der sich einer Uebertretung bewusst ist und sich von derselben reinigen will, seine

---

*) *parisuddha.*

Sünden bekennen.*) Dadurch wird er sich beruhigt fühlen."

„Die Einleitung, ehrwürdige Brüder, ist nun recitirt. Ich frage euch also, seid ihr rein? zum zweitenmal frage ich es euch; zum drittenmale frage (79) ich es euch. Ihr schweiget, ehrwürdige Brüder; darum nehme ich an, dass ihr rein seid."

Die chinesische Recension weist nur unbedeutende Abweichungen auf. Sie lautet ungefähr folgendermassen.

„Ehrwürdige Brüder, ich wünsche das Prâtimoksha vorzutragen, denket alle nach über diese Vorschriften. Wenn jemand eine Uebertretung begangen hat, dann lege er Reue an den Tag; wenn nicht, dann möge er schweigen. So wird sich zeigen, ob ihr alle rein seid. Wenn ein anderer an uns eine Frage richtet, so sind wir verpflichtet, wahrheitsgemäss zu antworten. Wenn wir in Gemeinschaft lebende Mönche uns bewusst sind, eine Sünde begangen zu haben, und unterlassen sie zu bekennen, machen wir uns unwahrer Rede schuldig. Unwahre Rede nun ist ein Hindernis für den Dharma; das hat der Buddha erklärt. Darum muss der Geistliche, der sich einer Uebertretung bewusst ist und um Absolution bittet, sofort seine Schuld bekennen, und darnach wird er Ruhe und Frieden haben."

„Nachdem ich, ehrwüdige Brüder, die Einleitung aufgesagt habe, frage ich euch insgesamt: Ist diese Versammlung rein? (Diese Frage wird dreimal gestellt.) Ihr schweiget, ehrwürdige Brüder; die Versammlung ist rein. So sei es; ich gehe nun dazu über, die vier Hauptsünden aufzuzählen."

*) Dass man durch Bekenntnis seiner Schuld sich von einem begangenen Fehler reinigt, wird auch in Manu 11, 229 gelehrt.

3) Ueber die Hauptsünden, welche Ausstossung aus der Gemeinde zur Folge haben.

Nun kommen die 4 Todsünden in Behandlung.

1) Wenn ein Mönch, der sich verpflichtet hat, nach den Regeln der Mönchszucht zu leben, ohne der Zucht (förmlich) entsagt und seine Schwachheit öffentlich erklärt zu haben, geschlechtlichen Umgang mit einem weiblichen Wesen pflegt, welcher Art auch immer, der macht sich einer Todsünde schuldig und wird aus der Gemeinde ausgestossen.

2) Wenn ein Mönch sich aus einem Dorfe oder einem Walde etwas, das ihm nicht gegeben wird, wie ein Dieb aneignet, etwas derart, dass die (80) Obrigkeiten ihn als Dieb fassen oder zum Tode bringen, gefangen nehmen oder verbannen lassen würden mit der Erklärung, dass er ein Dieb, ein Thor, ein Dummkopf, ein Räuber ist, wenn ein Mönch einen solchen Diebstahl begeht, macht er sich schuldig etc.

3) Wenn ein Mönch absichtlich einen Menschen um das Leben bringt oder einen Meuchelmörder*), um jemand zu morden, sucht, oder jemand gegenüber den Tod preist, oder jemand ermutigt, sich das Leben zu nehmen, mit den Worten: „Freund, was hast du von diesem elenden Leben, der Tod wäre dir besser als das Leben“; wenn ein Mönch so mit Absicht und Vorbedacht auf verschiedene Arten den Tod preist

---

*) *satthahâraka*, Skr. *çastradhâraka*, ein dolch- oder messertragender Bandit. Dass *hâraka* „Träger“ bedeutet, geht zum Ueberflusse aus Artikel 16 des 6. Teiles hervor. In Suttavibhanga 1 pag. 68 kommen thörichte Erzählungen vor über Mönche, die aus Lebensüberdruss sich umbringen liessen, doch bedarf es keines Beweises, dass in obigem Artikel nichts derart beabsichtigt ist. Indessen geht aus der angegebenen Stelle hervor, dass Selbstmord aufs strengste verabscheut wird.

oder jemand ermutigt, sich zu töten*), macht er sich schuldig etc.

4) Wenn ein Mönch vorgiebt, übermenschliche Kräfte und höhere Einsicht einer allumfassenden Kenntnis zu besitzen, trotzdem er sich selbst bewusst ist, dieselben nicht zu besitzen, indem er sagt: „Dies oder das kenne ich, dies oder das verstehe ich“, und wenn er später bei einer angestellten Untersuchung oder ohne dieselbe schuldig befunden wird und in der Absicht, sich zu reinigen, also erklärt: „Ehrwürdige Brüder, ich habe behauptet, zu kennen, was ich nicht kenne, zu verstehen, was ich nicht verstehe; ich habe einfach eine Unwahrheit gesprochen“, dann ist er, wenn er sich nicht selbst geirrt hat, schuldig etc.**)

Hiermit ehrwürdige Brüder sind die 4 Todsünden aufgezählt. (81) Der Mönch, der sich einer dieser vier schuldig gemacht hat, darf nicht mehr mit anderen Brüdern zusammenwohnen. Es bleibt derselbe für immer ausgestossen, einer, mit dem man nicht zusammenwohnen darf. Ich frage euch also, ehrwürdige Brüder, ob ihr rein seid, zum zweitenmale frage ich es euch, zum drittenmale frage ich es euch. Ihr schweiget, ehrwürdige Brüder, darum nehme ich an, dass ihr in dieser Beziehung rein seid.

Die Einleitung ist aufgesagt, die vier Todsünden sind aufgezählt. Nun habt ihr wohl gehört, ehrwürdige Brüder, dass es 13 Sachen gibt, die eine zeitliche

---

*) Nach Suttavibhanga 1, p 78 brachten die Sechs dies Mittel in Anwendung. Sie waren einmal (alle sechs natürlich zugleich) sterblich in die Frau eines Laien verliebt. Um sich des Mannes zu entledigen, gingen sie zu ihm und verstanden mit grossem Geschicke, das Elende des irdischen Daseins und die Freuden des Himmels in so hellen Farben zu schildern, dass der Thor sich krank machte und alsbald starb.

**) Auch nach Manu 11, 56 ist es eine Todsünde, wenn einer sich für höher ausgibt, als er ist.

Ausschliessung aus der Gemeinschaft zur Folge haben, 2 unbestimmte Fälle, 30 Sachen, worauf Confiscation als Strafe steht, 92 Sachen, wofür gebüsst werden muss, 4 Sachen, die man beichten muss, die Sachen, die zu einer ordentlichen Erziehung gehören, 7 Punkte, die bei der Entscheidung von Streitfragen in Betracht kommen. Dies alles aus der Lehre unseres Herrn geschöpft und in die Form von Regeln gebracht, kommt zweimal monatlich zur Behandlung. Lassen wir uns daher alle in Eintracht, Einigkeit und Einstimmigkeit üben.

---

4) Ueber Sachen, die eine zeitweiliche Ausschliessung aus der Gemeinde zur Folge haben.

Jetzt, ehrwürdige Brüder, kommen die 13 Sachen, die eine zeitweilige Ausschliessung aus der Gemeinde zur Folge haben, zur Behandlung.

1) Absichtlich Samenerguss herbeizuführen, ausser im Schlafe, ist eine Uebertretung, die zeitweilige Ausschliessung aus der Gemeinde zur Folge hat.

2) Wenn ein Mönch seiner Begierde nachgebend und verkehrten Sinnes darauf verfällt, mit einer weiblichen Person in körperliche Berührung zu kommen, so dass er sie bei der Hand oder bei der Haarflechte ergreift oder irgend einen anderen Körperteil berührt, so ist das eine Uebertretung etc.

3) Wenn ein Mönch seiner Begierde nachgebend und verkehrten Sinnes zu einer weiblichen Person in schlechten Worten spricht, die auf den Liebesgenuss sich beziehen, wie ein junger Mann zu einer Magd, so ist das eine Uebertretung etc.

4) Wenn ein Mönch seiner Begierde nachgebend und verkehrten Sinnes in Gegenwart einer weiblichen Person die Befriedigung seiner Liebe als etwas Gutes hinstellt, mit Worten, die auf den Liebesgenuss sich

beziehen, und sagt: „Schwester, du kannst mir keinen grösseren Dienst beweisen, als dass du jemand, der so sittlich, so tugendsam und so keusch ist, wie ich, in dieser Beziehung einen Dienst erweisest, so ist das etc.

5) Wenn ein Mönch dazu kommt, den Kuppler zu spielen für eine Frau gegenüber einem Manne oder für einen Mann gegenüber einer Frau, sei es zu einer gesetzlichen Heirat oder einer unehelichen Verbindung oder zur Hurerei, so ist das etc.

6) Wenn ein Mönch mit erbetenem Beistande eine Hütte, die für ihn bestimmt ist und keinem anderen gehören soll, bauen lässt, muss sie die angegebenen Grössenverhältnisse haben. Die Grössenverhältnisse sind nun 12 Spannen Sugata-Mass an Länge und 7 an lichter Breite. Er muss die Brüder auffordern, ihm den Bauplatz zu bestimmen. Das Terrain, welches sie zu wählen haben, muss frei von Schädlichkeit und so beschaffen sein, dass Raum ringsum zum Umhergehen bleibt. Wenn ein Mönch eine Hütte machen lässt auf einem Terrain, das nicht frei ist von Schädlichkeit und nicht genug Raum ringsum hat, oder ohne die Brüder aufzufordern, ihm den Bauplatz anzuweisen, oder wenn er das angegebene Mass überschreitet, so ist das etc.

7) Wenn ein Mönch ein grosses Kloster zu seiner Nutzniessung, doch als Eigentum eines anderen Herrn machen lässt, muss er die Brüder auffordern, den Bauplatz anzuweisen etc. (wie im vorigen Artikel).*)

8) Wenn ein Mönch in schnöder Absicht, aus

---

*) Suttavibhanga I, p 155 wird erzählt, dass ein gewisser Laie für den hochehrwürdigen Channa ein Kloster bauen lassen wollte, und dass Channa die Unvorsichtigkeit hatte, das Terrain reinigen und einen heiligen Baum umhauen zu lassen, was die Entrüstung des Publikums hervorrief. Das Resultat ist dasselbe, wie in allen dergleichen Erzählungen.

Hass oder Aerger, einen anderen Mönch mit der unbegründeten Bezichtigung einer Hauptsünde verfolgt, in der Absicht, ihn seiner Keuschheit verlustig zu machen, und wenn nachher bei einer (83) angestellten Untersuchung oder ohne dieselbe sich herausstellt, dass die Anklage unbegründet ist*) und der Mönch sein Unrecht bekennt, so ist das etc.

9) Wenn ein Mönch in schnöder Absicht, aus Hass oder Aerger, einen anderen Mönch mit der unbegründeten Bezichtigung einer Hauptsünde verfolgt, während er, der Beschuldiger, als Beweismittel einen oder anderen Punkt einer Frage einer anderen Kategorie vorbringt, mit der Absicht, ihn seiner Keuschheit verlustig zu machen**), und wenn sich nachher

---

*) Der Sinn ist so ungereimt, dass selbst die Verfasser von Suttavibhanga I, p 168 versucht haben, den Artikel so zu erklären, als ob da stände: „ihn seines guten Rufes und seiner Keuschheit verlustig zu machen", doch das steht nicht da; vermutlich ist der Artikel aus irgend einem Rechtsbuche mit einigen Abänderungen übernommen, wodurch er allen vernünftigen Sinn verloren hat. Stand z. B. in dem Gesetzbuche: „Mit der Absicht, ihn seines Besitzes u. dgl. zu berauben", dann würde der Artikel eine vernünftige Erklärung zulassen.

**) Suttavibhanga I, p 166 giebt die folgende historische Illustration über die Entstehung dieses Artikels: Einige Mönche, die ihren Bruder Dabba, den Schmied, der Unkeuschheit verdächtig machen wollten, sahen einst einen Bock, der sich mit einer Geis unanständig aufführte. Die schlauen Mönche kamen auf den Einfall, dem Bock und der Geis die Namen „Dabba" und „Nonne Mettiyâ" zu geben. Genannte Nonne hatte nämlich einige Zeit vorher auf jener Anstiften eine Anklage gegen den frommen Dabba vorgebracht, gerade wie seiner Zeit die elende Ciñcâ gegen den Buddha; darauf erzählten die Mönche mit ruhigem Gewissen: „Nun haben wir doch mit eigenen Augen gesehen, dass Dabba sich in Gesellschaft der Nonne Mettiyâ unanständig betragen hat." Schade, dass die Erzählung nicht mit dem Wortlaute des Artikels übereinstimmt, in dem man einen Fall von Scheinanklage oder Praevarication zu erkennen hat.

bei einer angestellten Untersuchung oder ohne dieselbe herausstellt, dass die Anklage unbegründet ist, und der Mönch sein Unrecht bekennt, so ist das etc.

10. Wenn ein Mönch die Eintracht der Gemeinde zu stören trachtet, oder einen streitigen Punkt, der zur Zwietracht führt, aufgreift und hartnäckig dabei beharrt, dann müssen die Brüder ihn ermahnen, solches zu unterlassen und hinzufügen: „Lebe in Frieden mit der Gemeinde, ehrwürdiger Bruder, denn dadurch, dass man einträchtig und einmütig ist, Zwistigkeiten vermeidet und dieselbe Lehre befolgt, lebt die Gemeinde in Frieden.“ Wenn er so ermahnt bei seinem Vorhaben beharrt, muss er dreimal ermahnt werden, es zu unterlassen. Giebt er bei der dritten Ermahnung sein Vorhaben auf, dann ist es gut; wenn nicht, dann ist es etc.

11) Wenn ein oder mehrere Mönche einen solchen Mönch unterstützen und seine Partei ergreifen und sagen: „Ehrwürdige Brüder, richtet keine Ermahnungen (84) an diesen Bruder, er spricht in Uebereinstimmung mit dem Gesetze und den Verordnungen für die Zucht, er handelt mit unserer Zustimmung und nach unserem Sinne; er kennt uns; was er sagt, drückt auch unsere Ansicht aus“, dann müssen die übrigen Mönche sie also ermahnen: „Saget das nicht, ehrwürdige Brüder, dieser Mann spricht nicht in Uebereinstimmung mit dem Gesetze, noch in Uebereinstimmung mit den Verordnungen der Zucht; verlanget nicht, dass Zwietracht in der Gemeinde sei, lebet in Frieden mit der Gemeinde, ehrwürdige Brüder; denn dadurch, dass man einträchtig und einmütig ist etc.“ (wie oben). Wenn die Mönche so ermahnt bei ihrem Vorhaben beharren, müssen sie dreimal ermahnt werden, es zu unterlassen. Geben sie bei der dritten Ermahnung ihr Vorhaben auf, dann ist es gut; wenn nicht, dann ist es etc. (wie oben).

12. Wenn ein Mönch widerspenstig wird, so dass

er von den Brüdern ermahnt, gemeinschaftlich mit ihnen seine Pflicht zu erfüllen, hinsichtlich der im Reglement enthaltenen Regeln der Zucht sich anstellt, als ob er über jede Belehrung erhaben sei, und sagt: „Ihr, ehrwürdige Brüder, habt mich nicht zu lehren, was gut oder bös ist; ich werde auch euch, ehrwürdige Brüder, nicht lehren, was gut oder bös ist; höret auf mit euren Ermahnungen“, dann sollen die anderen zu ihm sagen: „Du musst dich nicht anstellen, als ob du über jede Belehrung erhaben seiest, ehrwürdiger Bruder; du musst dich für guten Rat zugänglich zeigen; du musst zu den Brüdern sprechen, wie es Brüdern im Glauben zukommt; auch sie werden zu dir sprechen, wie es Brüdern im Glauben zukommt. Denn nur dadurch grünt und blüht die Gemeinde des Herrn, dass man einander ermahnt und einander erbaut.“ Wenn der Mönch so ermahnt bei seinem Vorhaben beharrt etc. (wie oben).

13) Wenn ein Mönch, der in der Nähe eines Dorfes oder Fleckens sich aufhält, einen schlechten Lebenswandel führt und den Familien Schande macht derart, dass sein schlechtes Betragen offenbar und ruchbar wird, und die Schande, die er über die Familien gebracht hat, offenbar und ruchbar wird, dann soll er von den Brüdern also ermahnt werden: „Ehrwürdiger Bruder, du bist ein Mann von schlechtem Betragen und machst der Familie Schande; dein schlechtes Betragen ist offenbar und ruchbar und die Schande, die du über die Familien gebracht hast, desgleichen. Entferne dich (85) von diesem Orte, wohne nicht länger hier!“ Sagt nun dieser Mönch zu den Brüdern, die ihn ermahnen: „Einige Geistliche gehen ihren Lüsten nach, andere dem Hasse, andere geistlicher Verblendung oder der Furchtsamkeit; für dergleichen Fehler wird der eine weggejagt, der andere nicht“; dann müssen die Brüder ihn ermahnen und sagen: „Sage nicht, dass Geistliche ihren Lüsten nach-

gehen, dem Hasse, der geistlichen Verblendung oder der Furchtsamkeit; doch du, ehrwürdiger Bruder, bist ein Mann von schlechtem Betragen und machst den Familien Schande derart, dass dein schlechtes Betragen und die Schande, die du über die Familien gebracht hast, offenbar und ruchbar geworden sind; entferne dich von diesem Orte, wohne nicht länger hier." Wenn der Mönch so ermahnt in seinem Wandel beharrt etc. (wie oben).*)

Hiermit, ehrwürdige Brüder, sind die 13 Sachen, die mit zeitweiliger Ausschliessung aus der Gemeinde bestraft werden, aufgezählt. In den 9 ersten Fällen wird die Strafe bei der ersten Uebertretung verhängt, in den 4 letzten bei der dritten Uebertretung. Wenn ein Geistlicher sich hinsichtlich einer dieser Sachen schuldbewusst ist und seine Schuld verschweigt, muss er sich einer unfreiwilligen Verbannung (*parivâsa*) während ebensoviel Tagen, als er seine Schuld ver-

*) Es ist nicht leicht zu erklären, dass ein Geistlicher, der sich eines so weitgehenden schlechten Betragens schuldig macht und Schande über Familien bringt, keine Todsünde begangen haben sollte. Die Verfasser vom Suttavibhanga I, p 179 scheinen dies gefühlt zu haben und beschreiben in einer historischen Fabel das schlechte Betragen einiger „schamlosen" Geistlichen in solcher Weise, dass man nach dem Buchstaben „die Schamlosen" nicht beschuldigen kann, die erste Hauptsünde begangen zu haben. Es wird zwar erzählt, dass diese Geistlichen mit Frauen, Mädchen und Dienerinnen in Familien auf einem Stuhle sitzen, auf einem Ruhebette unter derselben Decke und demselben Gewande sich hinlegen, aber nicht geradezu, dass sie gegen das erste Gebot sündigen. Das alles ist nicht imstande, den deutlichen Sinn, der in dem Ausdrucke „Schande über Familien bringen", enthalten ist, zu verdunkeln. Man muss annehmen, dass die Brüderschaft je nach den Umständen gewohnt war, mit zwei Massen zu messen. Sie hat sich nämlich selbst dadurch verraten, dass sie den liederlichen Geistlichen die in dem Artikel angeführten Worte in den Mund legt. In C. und M. ist die Reihenfolge von Artikel 12 und 13 umgekehrt.

schwiegen hat, unterziehen, und nach Ablauf dieses Termines weitere sechs Tage lang eine Busse (*mânatta*) ausführen. Wenn er diese Busse gethan hat, muss er in einer Kapitelversammlung von 20 Geistlichen (86) wieder rehabilitirt werden. Wenn nur einer an der notwendigen Zahl von 20 fehlt, so kann der Mönch nicht rehabilitirt werden, und verdienen die Mönche, die eine solche Versammlung abhalten, einen Tadel. Dies ist in dem gegebenen Falle die gehörige Form.

Ich frage euch also, ehrwürdige Brüder, seid ihr rein etc. (siehe oben).

---

5) Unbestimmte Fälle.

Nun, ehrwürdige Brüder, kommen die zwei unbestimmten Fälle zur Behandlung.

1) Wenn ein Mönch ganz allein mit einer Frau im Geheimen oder an einem verborgenen Orte, der dazu geeignet ist, sich niedersetzt und so von einer glaubwürdigen Frau unter den Laien gesehen wird, die ihn bezichtigt einer Hauptsünde oder einer Handlung, worauf Ausstossung steht, oder wofür Busse gethan werden muss, dann muss dieser Mönch, wenn er bekennt, verurteilt werden wegen der einen oder der anderen dieser drei Sachen (je nach seinem eignen Bekenntnisse); oder (wenn er nicht bekennt) muss er verurteilt werden wegen der Sache (die zu einer der drei Kategorien gehört), deren ihn die glaubwürdige Frau bezichtigt.*) Dies ist ein unbestimmter Fall.

2) Ist zwar der Platz offen und nicht geeignet

*) C. weicht einigermassen ab. Doch der Inhalt dieses Artikels ist darin so verwirrt, dass die Uebersetzung, sei es die chinesische oder englische, kaum richtig sein kann.

dazu, doch derartig, dass man da eine Frau mit unzüchtigen Worten anreden kann, und setzt sich ein Mönch mit einer Frau ganz allein heimlich an einem solchen Orte nieder, und wird er von einer glaubwürdigen Frau unter den Laien gesehen, die ihn entweder einer Sache bezichtet, worauf zeitweilige Ausstossung steht, oder einer Handlung, wofür Busse gethan werden muss, dann muss dieser Mönch, wenn er bekennt, wegen der einen oder der anderen dieser zwei Sachen verurteilt werden, oder (wenn er nicht bekennt), muss er verurteilt werden wegen der Sache (die einer der zwei Kategorien gehört), (87) deren ihn die glaubwürdige Frau bezichtet. Auch dies ist ein unbestimmter Fall.

Die zwei unbestimmten Fälle, ehrwürdige Brüder, sind abgehandelt. Ich frage euch also, ehrwürdige Brüder, seid ihr rein etc.

---

6) Ueber Sachen, worauf Confiscation als Strafe steht.

Nun, ehrwürdige Brüder, kommen die 30 Sachen, welche mit Confiscation bestraft werden, zur Behandlung.

1) Wenn ein Kleid fertig ist*), kann ein Mönch, wenn er *kaṭhina* angenommen hat, nicht länger als höchstens 10 Tage tragen. Wenn er diesen Termin überschreitet, wird er mit Confiscation bestraft.**)

---

*) Der Text hat *niṭṭhitacîvarasmin*, während wir nach den Commentaren übersetzt haben, als stände dort *niṭṭhite cîvarasmin;* es ist fraglich, ob man dazu berechtigt ist. Hält man sich an den allgemein indischen Sprachgebrauch, dann kann man aus den Worten nichts anderes machen als dies: „Wenn ein *kaṭhina*, an dem ein Kleid verfertigt ist, von einem Mönche angenommen (oder gezogen?) ist.“

**) Dieser Artikel ist eine Abänderung eines älteren,

2) Wenn ein Kleid fertig ist und ein Mönch *kaṭhina* angenommen hat, und dann dieser Mönch sich von seinen drei Ordensgewändern trennt, und wäre es nur für eine einzige Nacht, ohne Zustimmung des Kapitels, dann wird er mit Confiscation bestraft.

3) Wenn ein Kleid fertig ist und ein Mönch *kaṭhina* angenommen hat, wenn dann dem Mönche ausser der Zeit Kleidungsstoff zu teil wird, kann er, wenn er will, denselben annehmen und sofort verarbeiten lassen; hat er nicht genug (für ein Kleid), dann kann er den Kleidungsstoff höchstens einen Monat lang bewahren, in der Erwartung, dass das Fehlende ihm geliefert werden wird. Bewahrt er den Stoff länger, trotzdem er erwartet (dass das Fehlende ihm geliefert werden wird), dann wird er mit Confiscation bestraft.

4) Wenn ein Mönch ein altes Kleid von einer nicht blutsverwandten Nonne waschen, färben oder klopfen lässt, so wird er etc. (88)

5) Wenn ein Mönch von einer ihm nicht blutsverwandten Nonne ein Kleid empfängt, und sei es tauschweise, so wird er etc.*)

6) Wenn ein Mönch einen Bürger oder eine Bürgersfrau, die ihm nicht blutsverwandt ist, um ein Kleid bittet, ausser bei passender Gelegenheit, dann wird er mit Confiscation bestraft. Unter passender Gelegenheit hat man den Fall zu verstehen, dass ihm ein Kleid gestohlen wird, oder dass er es verloren hat.

7) Wenn ein Bürger oder eine Bürgersfrau einem nicht blutsverwandten Mönche viele Kleidungsstücke anbietet, so darf er daraus nur zwei Stücke wählen,

---

der einfach folgendes enthielt: Wenn ein Mönch ein überzähliges Kleid trägt, wird er mit Confiscation bestraft; Suttavibhanga I, p 195.

*) In C. sind Artikel 4 und 5 umgestellt.

ein Unter- und ein Obergewand.*) Wählt er daraus mehr, dann wird er etc.

8) Wenn ein Bürger oder eine Bürgersfrau, für einen nicht blutsverwandten Mönch eine Collecte in Gang setzt mit der ausgesprochenen Absicht, für das gesammelte Geld ein Kleid für den fraglichen Mönch zu kaufen, und dann dieser Mönch ohne vorausgehende Einladung zu jener Person hingeht und mit Rücksicht auf das Kleid zu erkennen giebt, wie er es wünscht, mit den Worten: „Freund, du musst für die gesammelten Gelder solch ein Kleid für meinen Gebrauch kaufen", indem er sich so die Geneigtheit anderer, Gutes zu thun, zu nutze macht, dann wird er etc.

9) Wenn für einen Mönch zwei Bürger oder Bürgersfrauen, die ihm nicht blutsverwandt sind, jeder für seine Person eine Collecte in Gang setzen, mit der ausgesprochenen Absicht, für die von jedem einzelnen gesammelten Gelder je einzeln ein Kleid für den fraglichen Mönch zu kaufen, und wenn dann dieser Mönch ohne vorausgehende Einladung zu diesen Personen hingeht und mit Rücksicht auf das Kleid zu erkennen giebt, wie er es wünscht, mit den Worten: „Freunde (oder Freundinnen), ihr müsst für den Gesammtbetrag der einzeln gesammelten Gelder solch ein (89) Kleid kaufen, so dass ihr beide mich mit einem Gewande kleidet", indem er sich so die Geneigtheit anderer, Gutes zu thun, zu nutze macht, dann wird er etc.

10) Wenn für einen Mönch ein Fürst, ein Grosser des Reiches, ein Brahmane oder ein Bürger durch einen Boten Geld schickt, um ein Kleid zu kaufen, mit dem Auftrage, für das Geld ein Kleid als Aus-

*) Die englische Uebersetzung von C. hat: „ebensoviel als nötig ist, um zu ersetzen, was er verloren hat." Doch darin muss ein Fehler stecken, denn M. stimmt mit der Pâli Recension überein.

stattung für den fraglichen Mönch zu kaufen, und wenn der Bote zu dem Mönche kommt und sagt: „Hier wird Ew. Ehrwürden Geld gebracht für ein Kleid zu eurem Gebrauche, Ew. Ehrwürden mögen dasselbe annehmen“, dann soll der Mönch zu dem Boten sagen: „Wir nehmen das Geld nicht an, guter Freund, doch wir werden wohl ein Kleid annehmen zur rechten Zeit und in der gehörigen Form.“ Wenn nun der Bote den Mönch fragt: „Haben Ew. Ehrwürden einen Bevollmächtigten dazu“, dann, ihr Mönche, soll der Mönch, wenn er eines Kleides bedarf, einen Bevollmächtigten in der Person eines Klosterdieners oder eines Laien namhaft machen mit den Worten: „Diese Person, guter Freund, ist der Bevollmächtigte der Geistlichen.“ Wenn dann der Bote, nachdem er den Bevollmächtigten von der Sache unterrichtet hat, wieder zu dem Mönche kommt und sagt: „Der von Ew. Ehrwürden namhaft gemachte Bevollmächtigte ist von mir unterrichtet, Ew. Ehrwürden mögen sich zu demselben begeben, er wird ihnen zur gelegenen Zeit die Kleidung verschaffen“; dann, Mönche, begebe sich der Mönch, wenn er eines Kleides bedarf, zu dem Bevollmächtigten und ermahne ihn zwei-, dreimal in dieser Weise: „Ich bedarf eines Kleides, guter Freund.“ Bekommt er das Kleid nach zwei-, dreimaliger Ermahnung, dann ist es gut; wenn nicht, dann darf er vier-, fünf-, höchstens sechsmal stillschweigend sich in Erinnerung bringen und geduldig abwarten. Bekommt er dadurch das Kleid, dann ist es gut. Hat er dann noch keinen Erfolg, und bemüht er sich so lange, bis er es bekommt, dann wird er mit Confiscation bestraft. Im Falle er das Kleid nicht bekommt, muss er persönlich zu dem Manne hingehen, von welchem das Geld zum Kaufe eines Kleides stammt, resp. einen Boten senden, um zu sagen: „Das Geld, welches Ew. Wohlgeboren geschickt haben, um für diesen Mönch ein Kleid zu

kaufen, ist ihm zu nichts von Nutzen gewesen. Ew. Wohlgeboren mögen Sorge tragen, dass es nicht für Sie verloren geht." So ist im gegebenen Falle die gehörige Form.

(90) 11) Wenn ein Mönch eine Decke teilweise aus Seide machen lässt, so wird er etc.

12) Wenn ein Mönch eine Decke aus reiner, schwarzer Wolle machen lässt, so wird er etc.

13) Wenn ein Mönch eine neue Decke machen lässt, muss man zur Hälfte reine, schwarze Wolle, zum vierten Teile weisse und für das letzte Viertel braune Wolle nehmen. Lässt er sie anders machen, dann wird er etc.

14) Eine neue Decke, die ein Mönch hat machen lassen, muss er 6 Jahre lang gebrauchen. Lässt er innerhalb dieser Zeit ohne die Zustimmung des Kapitels eine neue Decke machen, sei es nun, dass er die alte weglegt oder nicht, so wird er etc.

15) Wenn ein Mönch einen Teppich, um darauf zu sitzen, machen lässt, muss er, um denselben zu verunstalten, ein Stück von der Grösse einer Sugata-Spanne im Quadrat aus einem alten Teppiche nehmen. Lässt er ihn anders machen, so wird er etc.

16) Wenn ein Mönch auf der Wanderschaft Wolle erhält, so darf er, wenn er will, sie annehmen und dann höchstens drei Yojana weit mit sich führen, im Falle niemand anders da ist, der sie trüge. Nimmt er das Packet weiter mit sich, selbst im Falle, dass kein Träger zu finden ist, so wird er etc.

17) Wenn ein Mönch von einer ihm nicht blutsverwandten Nonne Wolle waschen, färben oder kämmen lässt, so wird er etc.

18) Wenn ein Mönch Gold oder Silber annimmt oder für sich annehmen lässt, oder zugiebt, dass man es für ihn bewahrt, so wird er etc.

19) Wenn ein Mönch sich damit abgiebt, geprägtes

Geld auf eine oder andere Weise zu benutzen, so wird er etc.

20) Wenn ein Mönch sich damit abgiebt, Handel in einer oder anderen Weise zu treiben, so wird er etc.

21) Einen überflüssigen Bettelnapf darf man höchstens zehn Tage lang behalten; bei Ueberschreitung dieses Termines wird man etc.

22) Wenn ein Mönch, im Falle sein Bettelnapf an weniger als fünf Stellen geflickt ist, sich einen neuen anschaffen lässt, wird er bestraft mit (91) Confiscation.

Er muss diesen (neuen) Napf in einer Versammlung von Mönchen abgeben, und der allerschlechteste Napf, der in der Versammlung zu finden ist, soll ihm dann gegeben werden mit den Worten: „Diesen Napf, Bruder, musst du behalten, bis er bricht.“ So ist im gegebenen Falle die gehörige Form.

23) Die Arzneien, die von kranken Mönchen gebraucht werden dürfen, wie Ghee, Butter, Oel, Honig und Zucker, darf man annehmen und höchstens eine Woche lang bewahren. Bei Uebertretung des gestellten Termines wird man etc.*)

24) Einen Monat vor Ende des Sommers darf ein Mönch sich einen Regenmantel zu verschaffen suchen und einen halben Monat vor genanntem Zeitpunkte darf er denselben anlegen. Verschafft er sich einen Regenmantel früher als einen Monat vor jenem Zeitpunkte und legt er denselben früher als vor einem halben Monate an, so wird er etc.**)

25) Wenn ein Mönch einem anderen, dem er ein Kleid gegeben hat, später im Zorne oder Aerger dasselbe wieder abnimmt oder abnehmen lässt, so wird er etc.

---

*) Dieser Artikel steht als No. 26 in C., als No. 30 in M.

**) Hiermit correspondirt in C. 27, in M. 28.

26) Wenn ein Mönch für sich selbst um Garn bettelt, und daraus bei einem Weber ein Kleid machen lässt, so wird er etc.*)

27) Wenn für einen Mönch irgend ein Bürger oder eine Bürgersfrau, die ihm nicht blutsverwandt sind, bei einem Weber ein Kleid weben lassen, und dann der fragliche Mönch ohne vorausgehende Aufforderung zu dem Weber geht und hinsichtlich des Kleides zu erkennen giebt, wie er es haben will mit den Worten: „Freund, das Kleid, das du webst, ist für mich bestimmt; mache es lang und breit, stark, gut gewoben und von schönem Rande, hübsch von Zeichnung und Bearbeitung, dann werden wir dir etwas extra als Belohnung geben.“ Wenn der Mönch nach diesen Worten etwas als Belohnung giebt und wäre es nur ein einziges Bettelmahl, so wird er etc.**)

(92) 28) Wenn zehn Tage vor dem Vollmonde des Kârttika ein Mönch unerwartet ein Kleid bekommt, darf er es, wenn es ihm gut scheint, annehmen und bis zu dem für die (gewöhnliche) Austeilung der Kleider bestimmten Zeitpunkte bewahren. Bewahrt er es länger, so wird er etc.***)

29) Wenn ein Mönch nach Schluss der stillen Zeit am Vollmondstage des Kârttika sich in die Wildnis begiebt, um in Klausen zu wohnen, die unsicher und Gefahren ausgesetzt sind, dann darf er, wenn er will, eins von seinen drei Kleidungsstücken zu Hause lassen, und falls er Veranlassung dazu hat, sich während einer Zeit von höchstens sechs Tagen von jenem Kleidungsstücke trennen. Trennt er sich länger davon ohne Zustimmung der Brüder, so wird er etc.

30) Wenn ein Mönch mit Wissen und Willen

---

*) Dies steht in C. und M. als Artikel 23

**) In C. und M. steht dies als Artikel 24.

***) In M. ist dies Artikel 26.

einen für die Kirche bestimmten Vorteil sich selbst aneignet, so wird er etc.

Hiermit, ehrwürdige Brüder, sind die 30 Sachen, die mit Confiscation bestraft werden, aufgezählt. Ich frage euch daher etc.

---

7) Ueber Sachen, für die man Busse thun muss.

Nun, ehrwürdige Brüder, kommen die 92*) Sachen, für die man Busse thun muss, zur Behandlung.

1) Wenn man mit vollem Bewusstsein die Unwahrheit spricht, so muss man dafür Busse thun.

2) Wenn man schmält, so muss man etc.

3) Wenn man einen Mönch verleumdet, so muss man etc.

4) Wenn ein Mönch einer nichtgeweihten Person wörtlich den Text des Gesetzes vorliest, so muss er etc.**)

(93) 5) Wenn ein Mönch länger als zwei oder drei Nächte bei einer nichtgeweihten Person schläft, so muss er etc.

6) Wenn ein Mönch bei einer weiblichen Person schläft, so muss er etc.***)

7) Wenn ein Mönch mehr als fünf oder sechs Sätze vor einer weiblichen Person predigt, ausser in Gegenwart einer gereiften männlichen Person, so muss er etc.†)

---

*) Die chinesische Recension zählt 90 Artikel; die Anzahl in M. wird von Minajew Prâtim. S. p 53 nicht angegeben. Doch aus der Bemerkung des genannten Gelehrten, dass im Mahâvyutpatti einige Uebertretungen enthalten sind, die im Pâli Text nicht vorkommen, schliessen wir, dass die Anzahl der Artikel in M. mehr als 90 beträgt.

**) Diesem Artikel entspricht No. 6 in C. und No. 8 in M.

***) Art. 5 und 6 fallen mit No. 5 und 4 in C. mit No. 54 und 65 in M. zusammen.

†) In C. vertauschen Art. 7 und 9 ihre Stelle.

8) Wenn ein Mönch einer ungeweihten Person gegenüber, selbst der Wahrheit gemäss, erklärt, übermenschliche Eigenschaften zu besitzen, so muss er etc.*)

9) Wenn ein Mönch einer ungeweihten Person eine schwere Sünde eines der Brüder mitteilt, so muss er etc.

10) Wenn ein Mönch in dem Grunde gräbt oder graben lässt, so muss er etc.**)

11) Wer irgend ein Gewächs oder Geschöpf beschädigt, muss etc.

12) Wer jemand falsch beschuldigt und ein Leid zufügt, muss etc.***)

13) Wer zur Unzufriedenheit anstiftet, muss etc.***)

14) Wenn ein Mönch ein Bett, Stuhl, Strohsack oder Kissen, Eigentum der Brüderschaft, ausser dem Hause ausbreitet oder ausbreiten lässt, und beim Weggehen nicht wieder aufnimmt oder aufnehmen lässt, oder, ohne jemand zu grüssen, sich entfernt, so muss etc.

15) Wenn ein Mönch in dem Hause der Brüder ein Lager ausbreitet oder ausbreiten lässt und beim Weggehen nicht wieder aufnimmt oder aufnehmen lässt, oder, ohne jemand zu grüssen, sich entfernt, so muss etc.

16) Wenn ein Mönch im Hause der Brüder sein Lager ausbreitet, nachdem er mit Wissen und Willen einen anderen, der früher denselben Platz einnahm, aus keinem anderen Grunde verdrängt hat, als dass derjenige, dem es im Wege ist, fortgehen kann, so muss etc.

17) Wenn ein Mönch im Zorn und Aerger einen anderen aus dem Brüderhause wirft oder werfen lässt, so muss etc.

(94) 18) Wenn ein Mönch in einem eben ge-

---

*) In M. Art. 6.

**) Dieser Artikel ist No. 73 in M.

***) Die Artikel 12 und 13 sind in C. und M. umgestellt.

legenen Zimmer des Brüderhauses unruhig auf einem Bette oder Stuhle, woran die Beine wackelig sind, sich setzt oder sich setzen lässt, so muss etc.

19) Ein Mönch, der ein grosses Kloster für sich bauen lässt, darf auf einer Stelle, wo wenig Grün ist, so viel bestellen, als zwei oder drei (Frachten) Deckholz (oder Deckstroh?) gleich ist, so viel als genug ist für die Thürrahmen, die Riegel zum Schliessen und die Herstellung der Fenster. Bestellt er mehr, auch wenn es auf einem Platze ist, wo wenig Grün ist, dann muss er etc.*)

20) Wenn ein Mönch Gras oder Erde mit Wasser, worin Tierchen sind, besprengt oder besprengen lässt, so muss er etc.

21) Wenn ein Mönch ohne Erlaubnis eine geistliche Ansprache an die Nonnen hält, so muss er etc.

22) Wenn er selbst mit Erlaubnis nach Sonnenuntergang dasselbe thut, so muss er etc.

23) Wenn ein Mönch sich nach einer Nonnenwohnung begiebt, um eine geistliche Ansprache an die Nonnen zu halten, es sei denn bei einer aussergewöhnlichen Gelegenheit, so muss er etc. Unter ausser-

*) Die historische Erklärung in Suttavibhanga II, p 47 läuft darauf hinaus, dass ein gewisser Mönch, Namens Channa, ein Kloster, dass für ihn gebaut wurde, nach seiner Vollendung verschiedene Male decken und bewerfen liess, so dass das Kloster das Uebergewicht bekam und einfiel. Dieser Unsinn beweist zur Genüge, dass die Verfasser des Suttavibhanga den Artikel nicht mehr verstanden. Er enthält in der That ein Kauderwälsch und der Text ist an mehr als einer Stelle verdorben. C. hat nach Beal: „Wenn ein Mönch für ein zu einem grossen Kloster gehöriges Gebäude eine Thüre oder Fenster oder irgend welches Beiwerk zur Verzierung macht oder machen lässt, darf er so viel gehacktes Holz, als zwei oder drei Frachten gleich ist, verwenden lassen. Ist es mehr, dann etc.“ Die Artikel 19 und 20 stehen in C. und M. in umgekehrter Reihenfolge.

gewöhnlicher Gelegenheit versteht man im gegebenen Falle, wenn eine Nonne krank ist.*)

24) Wenn ein Mönch behauptet, dass die Brüder aus persönlichem Interesse an die Nonnen geistliche Ansprachen halten, so muss er etc.

25) Wenn ein Mönch einer ihm nicht blutsverwandten Nonne ein Kleid giebt, sei es zum Tausche, so muss er etc.

26) Wenn ein Mönch für eine ihm nicht blutsverwandte Nonne ein Kleid näht oder nähen lässt, so muss er etc.

(95) 27) Wenn ein Mönch sich mit einer Nonne verabredet, mit ihr auf demselben Wege zu reisen, selbst nach dem nächsten Dorfe, es sei denn bei einer aussergewöhnlichen Gelegenheit, so muss er etc. Unter aussergewöhnlicher Gelegenheit versteht man im gegebenen Falle, wenn der Weg nur in grosser Gesellschaft gemacht werden kann wegen anerkannter Unsicherheit und Gefährlichkeit.

28) Wenn ein Mönch sich mit einer Nonne verabredet, mit ihr in demselben Schiffe stromauf oder stromab zu fahren, es sei denn, um quer überzusetzen, so muss er etc.**)

29) Wenn ein Mönch mit Wissen und Willen eine Mahlzeit, die ihm eine Nonne besorgt hat, es sei denn mit Zuthun des milden Gebers, geniesst, so muss er etc.***)

30) Wenn sich ein Mönch mit einer Nonne in der Einsamkeit allein hinsetzt, so muss er etc.†)

31) Ein Mönch, der nicht krank ist, darf eine Mahlzeit an einem Orte, wo (täglich) Essen ausgeteilt wird, nehmen. Nimmt er mehrere, so muss er etc.

32) Wer an einer Mahlzeit in grosser Gesellschaft

*) Dieser Artikel fehlt in C. und M.

**) Dieser Artikel ist No. 27 in M.

***) Dieser Artikel ist No. 30 in M.

†) Hierfür stehen in M. zwei Artikel, 28 und 29, die auf dasselbe hinauskommen. In C. ist es Artikel 26.

teilnimmt, ausser bei einer passenden Gelegenheit, muss etc. Unter passender Gelegenheit versteht man im gegebenen Falle: während einer Krankheit, bei Gelegenheit der Austeilung und Verfertigung von Kleidern, auf der Reise, an Bord eines Schiffes, bei einer aussergewöhnlichen Gelegenheit, bei einer den Çramaṇa's angebotenen Mahlzeit.*)

33) Wenn man verschiedenen Mahlzeiten, den einen vorher, den anderen nachher beiwohnt, es sei denn bei einer passenden Gelegenheit, so muss man etc. Unter
(96) passender Gelegenheit versteht man im gegebenen Falle: während einer Krankheit, bei Gelegenheit der Austeilung und Verfertigung von Kleidern.**)

34) Wenn jemand einen Mönch, der an sein Haus kommt, mit Kuchen oder Grütze bewirtet, so darf der Mönch, wenn er will, zwei oder drei Teller voll nehmen. Nimmt er mehr, so muss er etc. Die zwei oder drei Teller voll muss er mit sich nach Hause nehmen und sie mit den Brüdern teilen. Das ist die gehörige Form.***)

35) Wenn ein Mönch nach eingenommener Mahlzeit Gebackenes oder Gekochtes, was nicht übrig geblieben ist, geniesst, so muss er etc.

36) Wenn ein Mönch einen anderen, der schon gegessen hat, einladet, Gebackenes oder Gekochtes, das nicht übrig geblieben ist, zu geniessen, mit den Worten: „Komm, Bruder, iss", in der Absicht, irgend einen Zweck zu erreichen, dann muss er, falls der Eingeladene isst, etc.

---

*) In M. und C. ist dieser Artikel der 36., bei Beal oder in dem von ihm befolgten Texte hat sich ein Fehler eingeschlichen; es steht dort: „sich entfernen von einer Mahlzeit" anstatt „teilnehmen". Der folgende Artikel in P. entspricht Nr. 32 in C., 33 in M. Die den Çramaṇa's angebotene Mahlzeit, *çramaṇa-bhakta*, ist eine Nachahmung des *brâhmaṇa-bhojana*, Beköstigung von Brahmanen.

**) In M. steht dies als Art. 31, in C. als 32.

***) In M. Art. 33—35 = P. 34—36.

37) Der Mönch, der ausser der Zeit Speisen geniesst, muss etc.

38) Der Mönch, der Speisen, die er (vom vorigen Tag) aufbewahrt hat, geniesst, muss etc.

39) Wenn ein Mönch, der nicht krank ist, Leckerbissen, wie Ghee, Butter, Oel, Honig, Zucker, Fisch, Fleisch, Milch, Molken für sich selbst verlangt und geniesst, so muss etc.*)

40) Wenn ein Mönch etwas, das ihm nicht gegeben wird, in den Mund nimmt als Nahrung, ausgenommen Wasser und einen Zahnstocher, so muss etc.

41) Der Mönch, der einem Gymnosophisten (oder nackten Jaina Mönch) oder einem brahmanischen Wandermönche oder einer Wandernonne eigenhändig gebackene oder gekochte Speisen darbietet, muss etc.

42) Wenn ein Mönch zu einem anderen also spricht: „Komm, verehrter Herr, lass uns in das Dorf oder in die Stadt gehen, um unser Essen zu erbetteln", und dann, sei es, nachdem er ihm Gelegenheit gegeben hat, dass ihm (97) etwas gegeben wurde oder nicht, ihn wegschickt, ohne einen anderen Grund anzuführen, als: „Geh, verehrter Herr, es gelüstet mich nicht, mit dir zu sprechen oder zu sitzen, es ist mir angenehmer, ganz allein zu sprechen oder zu sitzen," so muss er etc.**)

43) Wenn ein Mönch in einem Hause, wo Leute zu-

---

*) In C. und M. stehen Art. 39 und 40 in umgekehrter Reihenfolge.

**) In C. stehen Artikel 46 und 42 in umgekehrter Reihenfolge, in M. fehlt 42. Nach Suttavibhanga II, p 93 ist der Beweggrund, warum der eine Bruder den andern wegschickt, der, dass der erste gerne mit einer Frauensperson scherzen, spielen und unehrbare Dinge treiben will. Es ist charakteristisch für die keusche Phantasie dieser irdischen Heiligen, dass sie stets an Frauen denken, und dass sie das stets mit den allerunziemlichsten Nebengedanken thun.

sammen ihre Mahlzeit halten, als ein Eindringling sich hinzusetzt, so muss er etc.*)

44) Wenn ein Mönch mit einer weiblichen Person in der Einsamkeit an einem bedeckten Orte sich hinsetzt, so muss er etc.

45) Wenn ein Mönch mit einer Frau in der Einsamkeit sich allein setzt, muss er etc.**)

46) Wenn ein Mönch, eingeladen als Gast, an einer gemeinschaftlichen Mahlzeit teilnimmt und, ohne Abschied von einem der dort anwesenden Brüder zu nehmen, vor oder nach dem Mittag bei den Häusern seinen Rundgang macht, ausser bei einer passenden Gelegenheit, so muss er etc. Unter passender Gelegenheit versteht man im gegebenen Falle: wenn Kleider ausgeteilt und verfertigt werden.***)

47) Ein Mönch, der nicht krank ist, darf von einer für vier Monate geltenden Einladung zum Essen Gebrauch machen; überschreitet er diesen Termin, ausser bei einer erneuten oder ständigen Einladung, so muss er etc.†)

48) Wenn ein Mönch hingeht, um ein Heer in

---

*) In M. ist dieser Artikel in zwei, 42 und 43, die auf dasselbe hinauskommen, zerlegt. Ueber die verkehrte Auslegung dieses Artikels ist schon oben p X gesprochen.

**) Man sollte denken, dass Artikel 30 wegen dieses Artikels überflüssig wäre. Auch das ist charakteristisch.

***) In M. Artikel 51, in C. 42.

†) Die Bestimmungen in diesem Artikel widersprechen sich gegenseitig. C. ist noch um einen Grad unverständlicher; vorsichtshalber lassen wir das Englische unübersetzt: „If a Bikshu (l. Bhikshu) be asked to receive such things as are allowed during time of sickness extending over a period of four months, he may accept the invitation for this period, even though he be at the time in good health, but if he exceeds such a term, except there be a perpetual invitation, it is *pachittiyâ*.“ Hieraus würde folgen, dass ein Mönch, auch wenn er gesund ist, wohl geniessen darf, was sonst nur Kranken erlaubt ist, wenn er nur eine Einladung hat, es zu geniessen.

seiner Aufstellung zu sehen, ausser aus einem triftigen Grunde, so muss er etc.

49) Hat dagegen der Mönch irgend einen Grund, um nach dem Heere (98) zu gehen, dann darf er sich zwei oder drei Nächte in dem Lager aufhalten; bleibt er länger, so muss er etc.

50) Wenn ein Mönch, der zwei oder drei Nächte in dem Lager sich aufhält, hingeht, um in Augenschein zu nehmen die Vorbereitung zum Kampfe, oder die Vorposten, oder die Schlachtordnung, oder die Abhaltung einer Heerschau, so muss er etc.*)

51) Wer Spirituosen oder Liqueure trinkt, muss etc.**)

52) Wer einen anderen mit dem Finger anstösst, muss etc.

53) Wer im Wasser herumplätschert, muss etc.

54) Wer unehrerbietig ist, muss etc.

55) Wenn ein Mönch einen anderen erschrecken will, so muss er etc.

56) Wenn ein Mönch, ohne krank zu sein, nur um sich zu wärmen, ein Feuer anmacht oder anmachen lässt, ausser aus einem triftigen Grunde, so muss etc.

57) Wenn ein Mönch mehr als einmal alle vierzehn Tage badet, ausser zu der bestimmten Zeit, so muss er etc. Unter bestimmter Zeit versteht man im gegebenen Falle die $2^1/_2$ heissen Monate, i. e. die letzten anderthalb Monate des Sommers und der erste Monat der Regenzeit; ferner wenn er sich erhitzt fühlt, krank ist, etwas zu thun hat, auf der Reise, in böigem Wetter.

58) Beim Empfange eines neuen Kleides muss der Mönch eines der drei Mittel, es zu verunstalten, anwenden: Indigo, Schmutz oder Schwärze. Trägt

---

*) Art. 48—50 entsprechen 45—47 in M. Bei Beal ist 49 durch Versehen ausgefallen.

**) In M. Artikel 79.

er ein neues Kleid, ohne es zu verunstalten, so muss er etc.

59) Wenn ein Mönch selbst ein Kleidungsstück für einen Mönch, Nonne, angehende Nonne, Schüler oder Schülerin bestimmt hat, und es, ohne sein Versprechen zu widerrufen*), gebraucht, so muss er etc.

(99) 60) Wenn ein Mönch den Bettelnapf, das Kleid, die Matte, die Nadelbüchse oder den Gürtel eines anderen Mönches versteckt oder verstecken lässt, so muss er etc.**)

61) Der Mönch, der mit Wissen und Willen ein Tier des Lebens beraubt, muss etc.

62) Der Mönch, der mit Wissen und Willen Wasser, worin Tierchen sind, geniesst, muss etc.

63) Der Mönch, der mit Wissen und Willen eine rechtlich entschiedene Frage wieder anregt, muss etc.

64) Der Mönch, der mit Wissen und Willen eine grobe Uebertretung eines Bruders verheimlicht, muss etc.

65) Ein Mönch, der mit Wissen und Willen jemand unter dem 20. Jahre zum Geistlichen weiht, die Person, welche die Weihe empfängt, sowie die Brüder, die an der Ceremonie teilnehmen, verdienen alle einen Tadel. Dies ist die Busse im gegebenen Falle.

66) Wenn ein Mönch wissentlich sich mit einer Diebesbande verabredet, um mit ihnen zusammen zu reisen, und wäre es nur nach dem nächsten Dorfe, so muss er etc.

67) Wenn ein Mönch mit einer Frau verabredet,

---

*) Oder ohne Zurückziehung. Dass *paccuddhâra* im Texte, Skr. *pratyuddhâra*, den angegebenen Sinn hat, geht aus *chandapratyuddhâra*, Widerrufen einer früher abgegebenen Stimme, wie M. für *punakammâya ukkoṭeyya* in Artikel 63 hat, hervor.

**) Den Artikeln 51—60 entsprechen in M. 79, 63, 64, 78, 66, 52, 60, 58, 68, 67; in C. 51, 53, 52, 54, 55, 57, 56, 60, 59, 58.

mit ihr zusammen zu reisen, und wäre es nur nach dem nächsten Dorfe, so muss er etc.

68) Wenn ein Mönch in dieser Weise spricht: „Ich fasse das von dem Herrn verkündete Gesetz in dem Sinne auf, dass die Dinge, welche der Herr Hindernisse (der Vollkommenheit) genannt hat, nicht imstande sind, denjenigen, der sie übt, zu hindern", dann muss der Mönch von den Brüdern also ermahnt werden: „Sage das nicht, ehrwürdiger Bruder, lästere den Herrn nicht, es ist nicht gut, den Herrn zu lästern; denn der Herr würde so nicht sprechen. Häufig, ehrwürdiger Bruder, hat der Herr erklärt, welche die Hindernisse sind, und (100) dieselben sind allerdings imstande, denjenigen, der sie übt, zu hindern." Wenn nun der Mönch so von den Brüdern ermahnt dabei beharrt (etc. wie in Artikel 10 der Abteilung 4).

69) Wenn ein Mönch mit Wissen und Willen mit einem anderen, der diese Ansicht hat, zusammen isst, wohnt oder schläft, während der Schuldige noch nicht seine Bussfertigkeit bewiesen, noch seine Ansicht widerrufen hat, so muss er etc.

70) Auch wenn ein angehender Mönch in dieser Weise spricht: (etc. wie in Art. 68), und wenn dieser angehende Mönch so von den Mönchen ermahnt doch dabei beharrt, müssen dieselben zu ihm sagen: „Fortab, lieber Novize, darfst du nicht mehr behaupten, dass der Herr dein Meister ist; auch verlierst du fortab die Berechtigung, welche angehende Mönche haben, zwei oder drei Nächte bei den Brüdern zu schlafen; entferne dich, verschwinde." Der Geistliche, der mit Wissen und Willen mit jemand, der auf solche Weise fortgejagt ist, spricht, oder ihn als Schüler zu sich nimmt, oder mit ihm isst oder schläft, muss etc.*)

---

*) Artikel 61—70 = 61, 41, 53, 65, 72, 71, 65, 83, 56, 57 in M.; 61, 62, 64, —? 65, 63, 66, 68, 69, 70 in C.

71) Wenn ein von den Brüdern zur gemeinschaftlichen Erfüllung der Glaubenspflichten eingeladener Mönch in dieser Weise spricht: „Ich kann diesen Artikel der Zucht nicht annehmen, ehrwürdige Brüder, ehe ich einen anderen geschickten Mönch, der die Disciplin gründlich kennt, um Rat gefragt habe“, so muss er etc. Ein Geistlicher, der sich bildet, Mönche, muss lernen, sich informiren, um Aufklärung bitten, so ist im gegebenen Falle die gehörige Form.

72) Wenn ein Mönch beim Vortrage des Prâtimoksha in dieser Weise spricht: „Wozu werden doch solche untergeordnete und äusserst untergeordnete Vorschriften vorgetragen, es sei denn, dass sie jemand (101) missmutig machen, hindern, ärgern?“ dann ist das eine Verachtung der Vorschriften der Zucht, und er muss etc.

73) Wenn ein Mönch bei dem halbmonatlichen Vortrage des Prâtimoksha folgendermassen spricht: „Ich weiss schon, welche Bestimmung des Reglements jetzt an die Reihe kommt, aufgesagt zu werden“, und die übrigen merken, dass er während des Vortrages des Reglements schon zwei- oder dreimal, geschweige denn häufiger, sich früher gesetzt hat*), und wenn er seine unverständige Handlungsweise nicht aufgiebt, dann muss man ihn nach dem Gesetze für schuldig einer Uebertretung erklären, die er im gegebenen Falle begangen hat, und muss ihn ausserdem für einen Thor erklären in dieser Weise: „Du gewinnst nichts dabei, würdiger Bruder, es gereicht dir zum Schaden, dass du bei dem Vortrage des Prâtimoksha nicht mit dem gehörigen Interesse aufmerkst.“ Dies ist die Strafe, die auf thörichtes Betragen steht.

*) Man sollte erwarten: früher gesagt hat; doch der im Text gebrauchte Ausdruck (*nisinnapubbam*) lässt diese Erklärung nicht zu. Die englische Uebersetzung von C. giebt keine Aufklärung, da sie rein Gallimathias ist. In M. fehlt der Artikel, wahrscheinlich weil er unverständlich war.

74) Wenn ein Mönch im Zorne oder Aerger einem anderen einen Schlag giebt, so muss er etc.

75) Wenn ein Mönch im Zorne oder Aerger gegen einen anderen drohend die geballte Faust erhebt, muss er etc.

76) Wenn ein Mönch ohne Grund einen anderen einer Sache bezichtigt, die eine zeitweilige Ausstossung aus der Gemeinschaft zur Folge hat, so muss er etc.

77) Wenn ein Mönch einen anderen absichtlich in eine unangenehme Stimmung bringt, zu keinem anderen Zwecke, als um ihm eine unangenehme Stunde zu bereiten, so muss er etc.

78) Wenn ein Mönch stillschweigend streitende und zankende Brüder belauscht, zu keinem anderen Zwecke, als um zu hören, was sie sagen, so muss er etc.

79) Wenn ein Mönch zuerst seine Stimme für eine (102) gesetzliche Handlung abgegeben hat, und nachher sich des Räsonnirens schuldig macht, so muss er etc.

80) Wenn ein Mönch, während das Kapitel zur Beschlussfassung über eine Sache sich berät, ohne seine Stimme abzugeben von seinem Sitze aufsteht und sich entfernt, so muss er etc.*)

81) Wenn ein Mönch, nachdem eine volle Versammlung einstimmig ein Kleid für jemand angewiesen hat, sich später des Räsonnirens darüber schuldig macht und sagt: „Die Mitglieder des Kapitels geben dem Eigentume der Geistlichkeit eine Bestimmung, je nach der Gunst, in der jemand bei ihnen steht", so muss er etc.

82) Der Mönch, der mit Wissen und Willen einen

---

*) Artikel 71—80 stimmen überein mit 75, 10, —, 48, 49, 69, 62, 76, 63, 77 in M.; 71, 72, 73, 78, 79, 80, —, 77, 76, 75 in C.

der Geistlichkeit zukommenden Vorteil einer besonderen Person zuweist, muss etc.*)

83) Der Mönch, der die steinerne Thürschwelle**) eines Königs, eines fürstlichen gekrönten Hauptes zu einer Zeit überschreitet, wann der König nicht hinausgegangen ist, und die Insignien nicht nach aussen gebracht sind, ohne frühere Erfahrung (?), muss etc.***)

84) Wenn ein Mönch ein Juwel oder etwas Wertvolles aufrafft oder aufraffen lässt, ausgenommen im Brüderhause oder im Klosterhofe, so muss er etc. Im Falle er ein Juwel oder etwas Wertvolles im Klosterhofe oder im Brüderhause aufrafft oder aufraffen lässt, muss er es aufbewahren, damit der Eigentümer es abholen kann; so ist im gegebenen Falle die gehörige Form.

(103) 85) Der Mönch, der, ohne einen anwesenden Bruder zu grüssen, zur Unzeit in das Dorf geht, ausgenommen wegen eines nötigen Geschäftes, muss etc.

---

*) Art. 81 steht in C. als 74; 82 fehlt; beide Artikel fehlen in M.

**) Eigentlich steht da ein „Grenzpfahl oder Schlagbaum".

***) In dieser Uebersetzung ist mehr als ein Punkt zweifelhaft. Nach der Auslegung von Suttavibhanga II, p 157 enthält der Artikel ein Verbot für den Mönch, die Schwelle von des Fürsten Schlafkammer zu überschreiten, wenn der König mit seiner Gemahlin im Bette liegt. Dies ist unzulässig, weil die Worte des Textes diese Erklärung nicht erlauben und weil es thörichtes Geschwätz ist. Wahrscheinlich ist gemeint, dass ein Mönch nicht in den Palast kommen darf, ausser wenn der Fürst im Vorhofe öffentliche Audienz giebt. Wir folgen der Lesart *anîhataratanake*; wegen der Bedeutung von *nîharati* vergl. man Cullavagga 8, 1. In der ältesten Form hat der Artikel vermutlich nichts anderes enthalten, als ein Verbot für Asketen, an einen üppigen Hof zu gehen, ausser im Notfalle. Sicher ist, dass im Text alle Worte zwischen *muddhâvasittassa* und *indakhîlam* später eingefügt sind; denn es widerspricht dem stehenden Gebrauche, in der Prosa das regierte Wort auf diese Weise von dem regierenden zu trennen.

86) Dem Mönche, der eine Nadelbüchse von Knochen, Elfenbein oder Horn für sich machen lässt, wird zur Strafe die Büchse zerbrochen.

87) Lässt ein Mönch ein neues Bett oder einen Stuhl für sich machen, dann müssen die Füsse acht Zoll Sugata-Mass hoch sein, exclusive des spitzen Punktes unten. Wird das Mass überschritten, dann wird zur Strafe ein Stück abgeschnitten.

88) Wenn ein Mönch ein Bett oder einen Stuhl mit Watte ausstopfen lässt, dann wird dieselbe zur Strafe herausgenommen.

89) Eine Matte, welche ein Mönch für sich machen lässt, muss das vorgeschriebene Mass haben. Die Grössenverhältnisse derselben sind an Länge zwei Spannen Sugata-Mass, an Breite 1½ Spannen und der Rand eine Spanne. Wird das Mass überschritten, dann wird ein Stück abgeschnitten.

90) Ein Kleid, um die Krätze zu bedecken, welches ein Mönch für sich machen lässt, muss das vorgeschriebene Mass haben. Die Grössenverhältnisse sind an Länge vier Spannen Sugata-Mass, an Breite zwei Spannen. Wenn das Kleid das Mass überschreitet, dann muss man zur Strafe ein Stück abschneiden.

91) Ein Regenmantel, den ein Mönch für sich machen lässt, muss das vorgeschriebene Mass haben. Die Grössenverhältnisse sind an Länge sechs Spannen Sugata-Mass, an Breite 2½.*) Wird der Regenmantel grösser gemacht, dann wird zur Strafe ein Stück abgeschnitten.

92) Wenn ein Mönch ein Gewand für sich machen lässt, welches dieselben Grössenverhältnisse hat wie das Gewand eines Sugata, oder noch grössere, so wird ein Stück davon zur Strafe abgeschnitten. Die

*) Wenn die Spanne Sugata-Mass = 4½ engl. Fuss oder gar = 6 Fuss wäre, wie die Ceilonesen behaupten, siehe oben p 60, so würde ein Regenmantel 27 oder 36 Fuss lang sein. Jede weitere Bemerkung ist überflüssig.

Grössenverhältnisse des Prophetenmantels eines Sugata sind: an Länge neun Spannen Sugata-Mass, an Breite sechs Spannen.*)

(104) Hiermit, ehrwürdige Brüder, sind die 92 Sachen, für die man Busse thun muss, aufgezählt; ich frage euch daher etc.

---

7) Ueber Sachen, die man beichten muss.

Nun, ehrwürdige Brüder, kommen die vier Sachen zur Behandlung, die gebeichtet werden müssen.

1) Wenn ein Mönch aus der Hand einer ihm nicht blutsverwandten Nonne, die eingetreten ist, gebackene oder gekochte Nahrung eigenhändig annimmt und geniesst, so muss er seine Schuld mit den Worten bekennen: „Ehrwürdiger Bruder, ich habe etwas Tadelnswertes, etwas Unpassendes gethan, das gebeichtet werden muss; ich bekenne meine Schuld."

2) Wenn Mönche von Familien zur Mahlzeit eingeladen sind und eine Nonne zugegen ist, die sich anstellt, als ob sie etwas zu befehlen hätte, indem sie ruft: „Hier gebt etwas Suppe, hier gebt etwas Reis", dann müssen die Mönche die Nonne mit den Worten wegschicken: „Entferne dich, Schwester, bis die Brüder gegessen haben werden." Wenn keiner der anwesenden Mönche das Wort ergreift, um die Nonne wegzuschicken, müssen alle ihre Schuld bekennen mit den Worten: „Ehrwürdige Brüder, wir haben etwas Tadelnswertes, etwas Unpassendes gethan, das gebeichtet werden muss; wir bekennen unsere Schuld."

3) Wenn ein Mönch in Familien, wo gebildete Sitten herrschen, ohne vorausgehende Einladung und

---

*) Artikel 83—92 = 82, 59, 80, 84, 85, 86, 87, 89, 88, 90 in M.; 81, 82, 83, 86, 84, 85, 87, 88, 89, 90 in C.

ohne krank zu sein, eigenhändig gebackene oder gekochte Nahrung annimmt und geniesst, so muss er etc.

4) Wenn ein Mönch, der in Klausen in der Wildnis, die als unsicher und der Gefahr blossgestellt bekannt sind, wohnt, in einem Kloster gebackene oder gekochte Nahrung, von der er früher keine Kenntnis gehabt hat, eigenhändig annimmt und geniesst, während er nicht krank ist, so muss er etc.

Hiermit, ehrwürdige Brüder, sind die vier Sachen, die gebeichtet werden müssen, aufgezählt; ich frage euch daher etc.

---

(105) 9) Ueber Sachen, die zu einem anständigen Betragen gehören.

Nun, ehrwürdige Brüder, kommen die Sachen*), die zu einem anständigen Betragen gehören, zur Behandlung.

Man muss als Regel für anständiges Betragen betrachten**):

1) Dafür zu sorgen, dass das Untergewand ringsum gut sitzt.

2) Dafür zu sorgen, dass die Obergewänder ringsum gut sitzen.

3) Gut gekleidet in das Haus zu gehen (d. h. hineinkommen).

4) Gut gekleidet in dem Hause zu sitzen.

5) Sehr behutsam***) in's Haus zu gehen.

---

*) Die Anzahl der Artikel wird nicht genannt; sie beträgt in P. 75, in C. 100, in M. 107.

**) Diese Worte werden bei jedem Artikel wiederholt; sie sind in der Folge kürzehalber weggeblieben.

***) Oder bekleidet, so dass kein Teil des Körpers, welcher bedeckt werden muss, bloss ist. Beal hat: „not to enter a layman's house with the robes gathered round his

6) Sehr behutsam im Hause zu sitzen.

7) Mit niedergeschlagenem Blicke in's Haus zu gehen.

8) Mit niedergeschlagenem Blicke im Hause zu sitzen.*)

9) Nicht mit stolz aufwärts gewandtem Blicke in's Haus zu gehen.

10) Nicht mit stolz aufwärts gewandtem Blicke im Hause zu sitzen.**)

11) Nicht laut lachend in's Haus zu gehen.

12) Nicht laut lachend im Hause zu sitzen.***)

13) Mit wenig Lärm in's Haus zu gehen.

(106) 14) Mit wenig Lärm im Hause zu sitzen.

15) Ohne den Körper hin- und herzubewegen in's Haus zu gehen.

16) Ohne den Körper hin- und herzubewegen im Hause zu sitzen.

17) Nicht die Arme schwenkend in's Haus zu gehen.

18) Nicht die Arme schwenkend im Hause zu sitzen.

---

neck", mit welchem Unsinn vermutlich gemeint ist, dass der Körper bis an den Hals bedeckt sein muss.

*) Artikel 7 und 8 in C. = 23 und 24 in P.

**) Die Uebersetzung dieses Artikels bei Beal lautet: „Not to enter a layman's house in a bouncing manner. Not to sit down in a layman's house in the same manner." Es ist nicht ersichtlich, wie jemand „in a bouncing manner" sitzen kann. Der chinesische Uebersetzer hat vermutlich nicht verstanden, dass *utkshipta* in die Höhe geworfen, in die Höhe gerichtet bedeutet, oder der englische Uebersetzer hat nicht wiedergegeben, was in C. steht. Es kann in C. auch *anatikshiptakena*, übereinstimmend mit *anatikshiptacakshus* von Lalitavistara p 230 gestanden haben; eine ganz oder beinahe ganz gleichlautende Stelle muss der Verfasser von Suttavibhanga II, p 186 vor Augen gehabt haben, was nicht ausschliesst, dass er den Ausdruck *ukkhittakâya* doch nicht verstanden hat.

***) In C. 24 und 25. Die folgenden Artikel 13—20 stimmen überein mit 22, 23, 14—17, 20, 21 in C.

19) Nicht das Haupt hin- und herbewegend in's Haus zu gehen.

20) Nicht das Haupt hin- und herbewegend im Hause zu sitzen.

21) Nicht mit den Händen in der Seite in's Haus zu gehen.*)

22) Nicht mit den Händen in der Seite im Hause zu sitzen.

23) Nicht verhüllt in's Haus zu gehen.

24) Nicht verhüllt im Hause zu sitzen.

25) Nicht geduckt in's Haus zu gehen.

26) Nicht mit gekreuzten Beinen oder Armen im Hause zu sitzen.

27) Mit dankbarer Achtung die dargereichte Speise anzunehmen.

28) Mit auf das Gefäss**) gerichteten Gedanken die dargereichte Speise anzunehmen.

29) Die dargereichte Speise mit gerade so viel Brühe, als dazu gehört, (und nicht mehr) anzunehmen.

30) Von der dargereichten Speise eben bis zum Rande des Topfes (und nicht darüber aufgehäuft) anzunehmen.***)

31) Mit dankbarer Achtung die dargereichte Speise zu geniessen.

32) Mit auf das Gefäss gerichteten Gedanken die dargereichte Speise zu geniessen.

33) Die dargereichte Speise unterschiedslos hintereinander zu geniessen.

34) Die dargereichte Speise mit gerade so viel Brühe, als dazu gehört, zu geniessen.

---

*) Diese Uebersetzung ist unsicher und stützt sich nur auf die Autorität der Erklärer. Etymologisch kann der Ausdruck im Text *na-kkhambhakato* schwerlich etwas anderes bedeuten als: nicht steif wie ein Stock.

**) Oder auf das Gefäss, im figürlichen Sinne „den Empfänger der Gabe selbst".

***) Die Artikel 21—30 stehen in C. als 21, 22, 7, 8, —, —, 26, 27, 28, —.

35) Ohne erst von der in der Mitte höher aufgehäuften Speise etwas vorweg zu nehmen, die dargereichte Speise zu geniessen.

36) Nicht aus Begierlichkeit, um mehr zu bekommen, die Brühe oder die gewürzte Beilage unter dem Reis zu verbergen.

(107) 37) Nicht, ausser im Krankheitsfalle, Brühe oder Reis für sich selbst zu verlangen und zu geniessen.

38) Nicht mit Neid nach dem Gefäss eines anderen zu sehen.

39) Keine zu grossen Bissen zu nehmen.

40) Jeden Bissen Reis mit den Fingern zu einem Kügelchen zu formen.*)

41) Den Mund nicht zu öffnen, ehe man heruntergeschluckt hat, was man im Munde hat.

42) Nicht die ganze Hand beim Essen in den Mund zu stecken.

43) Nicht mit Essen im Munde zu sprechen.

44) Nicht so zu essen, dass man die Bissen in den Mund wirft.

45) Jeden Bissen ohne Pausen zu geniessen.

46) Nicht so zu essen, dass man sich die Backen vollstopft.

47) Nicht mit den Händen beim Essen zu zittern.

48) Nicht den Reis beim Essen herumzustreuen.

49) Nicht die Zunge beim Essen herauszustrecken.

50) Nicht beim Essen zu schmatzen.

51) Nicht beim Essen zu schlürfen.

52) Nicht beim Essen die Hände abzulecken.

53) Nicht beim Essen die Schale abzulecken.

54) Nicht beim Essen die Lippen abzulecken.

55) Nicht mit einer beschmierten Hand die Wasserkanne zu ergreifen.

---

*) Artikel 33—39 stimmen überein mit 30, 29, 31, 33, 32, 34, 36 in C., während 31, 32 und 40 fehlen, oder wenigstens bei Beal nicht mit Sicherheit zu erkennen sind.

56) Nicht das mit Reis vermischte Wasser, womit die Schale abgewaschen ist, im Hause auszugiessen.*)

57) Keine Predigt an jemand zu halten, der einen Sonnenschirm in der Hand hält, ausser wenn die Person krank ist.

58) Keine Predigt an jemand zu halten, der einen Stock in der Hand trägt, ausser wenn die Person krank ist.

(108) 59) Keine Predigt an jemand zu halten, der ein Messer in der Hand hat, ausser wenn die Person krank ist.

60) Keine Predigt an jemand zu halten, der eine Waffe in der Hand hält, ausser wenn die Person krank ist.

61) Keine Predigt an jemand zu halten, der Pantoffeln anhat, ausser wenn die Person krank ist.

62) Keine Predigt an jemand zu halten, der Sandalen anhat, ausser wenn die Person krank ist.

63) Keine Predigt an jemand zu halten, der auf einem Wagen oder Reittier sitzt, ausser wenn die Person krank ist.

64) Keine Predigt an jemand zu halten, der zu Bette liegt, ausser wenn die Person krank ist.

65) Keine Predigt an jemand zu halten, der mit gekreuzten Armen oder Beinen sitzt, ausser wenn die Person krank ist.

66) Keine Predigt an jemand zu halten, dessen Haupt mit einem Turban umwunden ist, ausser wenn die Person krank ist.

67) Keine Predigt an jemand zu halten, dessen Haupt verhüllt ist, ausser wenn die Person krank ist.

68) Nicht selbst auf dem Boden sitzend an jemand, der auf einem Stuhle sitzt, eine Predigt zu halten, ausser wenn die Person krank ist.

---

*) Artikel 41—56 = in C. 39, —, 38, 37, —, —, 45, 46, 44, 42, 43, —, —, —, 47, 48. Artikel 49—51 in C. = 74, 75 und 73 in P.

69) Nicht selbst auf einem niedrigen Stuhle sitzend an jemand, der auf einem höheren Stuhle sitzt, eine Predigt zu halten, ausser wenn die Person krank ist.

70) Nicht stehend eine Predigt an jemand zu halten, der sitzt, ausser wenn die Person krank ist.

71) Nicht an jemand, hinter dem man hergeht, eine Predigt zu halten, ausser wenn die Person krank ist.

72) Keine Predigt an jemand zu halten, der auf dem (ebenen) Wege geht, während man selbst auf dem Seitenpfade (und unebenen Pfade) geht, ausser wenn die Person krank ist.*)

73) Nicht stehend seine Notdurft zu verrichten oder Wasser abzuschlagen, ausser wenn man krank ist.

74) Nicht auf Gras seine Notdurft zu verrichten oder Wasser abzuschlagen oder zu spucken, ausser wenn man krank ist.

75) Nicht in das Wasser seine Notdurft zu verrichten, oder Wasser abzuschlagen, oder zu spucken, ausser wenn man krank ist.

(109) Hiermit, ehrwürdige Brüder, sind die Sachen, die zu einem anständigen Betragen gehören, aufgezählt; ich frage euch daher etc.

Die chinesische Recension zählt, wie bereits angegeben, 100 Artikel. Diese grössere Ausführlichkeit ist nicht durch einen grösseren Reichtum von Vorschriften über Kleidung, Nahrung etc. veranlasst, sondern durch die Hinzufügung einer Reihe von Artikeln, von 60—85, welche alle auf das Decorum Bezug haben, das man hinsichtlich geweihter Orte zu bewahren hat. Der Vollständigkeit halber lassen wir die Vorschriften hier folgen.

60) Nicht in einem Tempel zu wohnen, ausser um ihn zu bewachen.

---

*) Mit Artikel 57—72 stimmen überein in C. 100, 96, 97, 57—59, 87, —, 54, 55, 88, 89, 86, 90, 91.

61) Keinen Wertgegenstand oder Geld in einem Tempel zu verbergen, ausser um sie zu bewachen.

62) Nicht mit Lederschuhen an den Füssen in einen Tempel zu gehen.

63) Nicht mit Lederschuhen in der Hand in einen Tempel zu gehen.

64) Nicht mit Lederschuhen an den Füssen um einen Tempel herumzugehen.

65) Nicht mit Stiefeln an den Füssen in den Tempel zu gehen.

66) Nicht mit Stiefeln in der Hand in einen Tempel zu gehen.

67) Nicht unter einem Tempel zu essen und den Boden zu verunreinigen.

68) Nicht mit einer Bahre oder einem Sarge durch einen Tempel zu gehen.

69) Keine Bahre oder Sarg in einem Tempel niederzusetzen.

70) Keine Leiche in einem Tempel zu verbrennen.

71) Keine Leiche vor einem Tempel zu verbrennen.

72) Keine Leiche um einen Tempel herumzutragen oder dieselbe an einer der vier Seiten zu verbrennen, so dass der Rauch in das Gebäude dringt.

73) Nicht die Kleider oder das Bett eines Toten in einen Tempel hineinzulassen, ausser wenn sie von aller Unreinigkeit gesäubert und gehörig geräuchert sind.

74) Nicht seine Notdurft in einem Tempel zu verrichten.

75) Nicht seine Notdurft mit dem Gesichte nach dem Tempel gerichtet zu verrichten.

76) Nicht seine Notdurft an einer der vier Seiten des Tempels zu verrichten, so dass der Gestank hineindringen kann.

(110) 77) Nicht mit einem Buddhabild in ein geheimes Gemach zu gehen.

78) Nicht sich die Zähne in einem Tempel zu reinigen.

79) Nicht sich die Zähne mit dem Gesichte nach dem Tempel gerichtet zu reinigen.

80) Nicht sich die Zähne an einer der vier Seiten des Tempels zu reinigen.

81) Nicht in einem Tempel zu spucken.

82) Nicht mit dem Gesichte nach dem Tempel gewandt zu spucken.

83) Nicht zu spucken an einer der vier Seiten eines Tempels, wenn man vorbeigeht.

84) Nicht nach dem Tempel hin gerichtet zu hocken.

85) Kein Buddhabild in einem niedrigen Zimmer unterzubringen, als wo man selbst wohnt.

Ausser dieser Reihe von Bestimmungen finden sich noch drei Artikel anderer Art, die im Pâli Text fehlen. In diesen*) drei Artikeln wird vorgeschrieben, die Hände nicht zusammenzufalten, wenn man des Weges geht; keine Baumzweige über den Kopf zu halten, ausser bei grosser Hitze; den Bettelnapf nicht in einen leinenen Sack zu stecken oder oben an einem Stocke zu tragen, sondern mit einem Bande über die Schulter zu tragen.

---

10) Ueber Sachen, die bei der Entscheidung von Streitfragen in Betracht kommen.

Nun, ehrwürdige Brüder, kommen die 7 Sachen, die bei der Beilegung von Streitfragen in Betracht kommen, zur Behandlung.

Zur Beilegung und Schlichtung von Streitigkeiten, die sich hin und wieder ereignen können, muss man 1) jemand, nachdem er vor Gericht erschienen, Recht

*) No. 93—95.

sprechen, 2) nach Erinnerung (an die gethane That oder die Pflicht des Citirten), Recht sprechen, 3) ohne Zögern Recht sprechen, 4) die Forderung (gegen den Geladenen) einstellen, 5) die Stimmen sammeln, 6) das Erkenntnis gegen den Schuldigen aussprechen, 7) Gras darüber wachsen lassen.*)

(III) Hiermit, ehrwürdige Brüder, sind die sieben Sachen, die bei der Schlichtung von Streitigkeiten in Betracht kommen, aufgezählt; ich frage euch daher etc.

Weiter folgt dann eine kurze Aufzählung der behandelten Titel, wie wir sie schon am Ende des dritten Titels angetroffen haben.

---

11) Reglement für Nonnen.

Das Prâtimoksha der Nonnen ist über denselben Leisten geschlagen, wie das der Mönche; es hat dieselbe Anzahl von Titeln und ist grösstenteils gleich-

---

*) Nach den Erzählungen in Cullavagga 4, 1—14 würden die angegebenen Punkte ebensoviel Arten sein, wie eine Streitfrage erledigt wird. Doch offenbar sind sie nur Phasen eines Prozesses. Der Beweis ist im Cullavagga selbst zu finden, nämlich 1, 2 und 18; mit *sammukhâ-vinaya*, *sati-vinaya*, und *amûlha-vinaya* stimmen überein *codetabbo*, *sâretabbo*, *âpattiṃ âropetabbo* (und zwar von jemand, der *avyagra* = *amûḍha* ist). Dann folgt der Vorschlag des Advokaten, in casu des Redners des Kapitels, welcher Vorschlag immer eine Forderung enthält. Darauf wird der Versammlung Gelegenheit gegeben, ihre Stimmen abzugeben. Alsdann wird durch den Redner das Erkenntnis verkündet. In M. weicht die Reihenfolge der einzelnen Teile etwas ab, da No. 4 *pratijñâ-kâraka* an das Ende gestellt ist. Die Gründe der Umstellung sind nicht schwer zu erraten: Der Ausdruck kann bedeuten „Ausführung der Forderung", und man hat dies aufgefasst als „Ausführung des Erkenntnisses". Die Reihenfolge in C. ist wiederum eine andere. Für das übrige ist entweder diese Recension unbrauchbar, oder die englische Uebersetzung hat sie unverständlich gemacht.

lautend.*) Dies gilt besonders von den Regeln über Anstand und geistliche Rechtsprechung. In den übrigen Titeln haben einzelne Artikel solche Aenderungen erfahren, wie sie aus der Natur der Sache von selbst hervorgehen. Einige Vorschriften mussten aus erklärlichen Gründen wegfallen, andere sind hinzugefügt. Häufig, obgleich durchaus nicht immer, sind die Gründe, welche die Verfasser des Reglements veranlasst haben, besondere Bestimmungen für die Nonnen aufzunehmen, zu erkennen. Die Reihenfolge der Artikel in beiden Reglements zeigt grosse Abweichung, ohne dass sich die Ursache davon leicht erklären liesse. Dagegen ist die Berechnung der Anzahl der Artikel in den Texten ungleichmässig.**) In den einen werden bestimmt vier (112) Hauptsünden aufgezählt, in den anderen acht, nämlich dieselben, welche in dem Reglement der Mönche vorkommen und ausserdem noch vier andere. Der Inhalt dieser besonders für die Nonnen für notwendig erachteten Vorschriften ist folgender:

1) Wenn eine Nonne wollüstig sich gefallen lässt, dass eine wollüstige männliche Person ihren Körper unter der Schulter und über den Knieen berührt oder befühlt, oder anfasst, oder anstösst, oder drückt, begeht sie eine Hauptsünde und wird ausgestossen.

2) Wenn eine Nonne mit Absicht eine andere Nonne, die eine Todsünde begangen hat, weder selbst tadelt, noch bei der Gemeinde verklagt, und erst

---

*) Wir können hier nur von der Pâli-Recension sprechen, da uns keine andere zugänglich ist.

**) Bei Minajew Prat. p 94 und Suttavibhanga II, p 211 ffg., wo die Ziffern für die Zahl der Hauptsünden, Sachen, die zeitweise Ausschliessung zur Folge haben, Confiscation etc. nach einander angegeben werden als IV, XVII, XXX, CLXVI, VIII, insgesamt 255, und wenn man die 75 Regeln für den Anstand und die sieben Punkte der Rechtsprechung hinzuzählt, 307; vergl. Buddhaghosha, citirt Suttavibhanga II, p 370.

später, gleichviel ob die Schuldige noch lebt, oder tot, oder ausgestossen, oder zu einer anderen Sekte übergegangen ist, erklärt: „Ich habe früher gewusst, wie diese Nonne war, aber weil sie eine Schwester (im Glauben) war, wollte ich sie weder selbst tadeln, noch bei der Gemeinde anklagen“, dann begeht auch sie eine Todsünde etc.

3) Wenn eine Nonne einem Mönche, der durch ein vollzähliges und einstimmiges Kapitel nach Gesetz, Recht und Befehl des Meisters in Bann gethan worden ist, folgt, während jener gleichgültig und unbussfertig bleibt und von anderen gemieden wird, dann müssen die Nonnen zu ihr folgendermassen sprechen: „Dieser Mönch, ehrwürdige Schwester, ist von einem vollzähligen Kapitel einstimmig in den Bann gethan worden nach Gesetz, Recht und Befehl des Meisters, er bleibt gleichgültig, unbussfertig und wird von den übrigen gemieden; folge ihm nicht, ehrwürdige Schwester.“ Im Falle die Nonne, trotz dieses Zuredens, doch dabei bleibt, muss sie dreimal ermahnt werden, sich zu bekehren. Geht sie bei der dritten Ermahnung in sich, dann ist es gut; wenn nicht, dann begeht sie etc.

4) Wenn eine Nonne wollüstig sich gefallen lässt, dass eine wollüstige männliche Person sie bei der Hand oder dem Saume ihres Mantels ergreift, oder mit ihr stehen bleibt, um zu sprechen, oder wenn sie nach einem Rendez-vous geht, oder wenn sie erlaubt, dass ein Mann sie besucht, oder im Verborgenen sich zu ihm hinsetzt, oder ihm (113) zu Gefallen ihren Leib hingiebt, damit er Unrecht begehen könne, begeht sie eine Todsünde.

Dies wird als Probe des Ganzen genügen und kann zugleich auch als Beweis dafür dienen, dass das Reglement der Nonnen in Geist, Tendenz und Form mit dem der Mönche übereinstimmt. Auch die äusserlichen Umstände, welche zufolge der heiligen

Schrift zum Erlassen der Vorschriften Veranlassung gegeben haben, sind ganz analog den Vorfällen, welchen das Prâtimoksha der Mönche sein Entstehen zu verdanken hat. Der Unterschied ist nur der, dass wir anstatt der sechs Mönche jedesmal sechs Nonnen haben, die zusammen unablässig bemüht sind, allerlei grössere und kleinere Verstösse zu begehen und dadurch Bausteine für das Prâtimoksha herbeizutragen. Grosse Verdienste, wenn auch nicht auf geradem Wege, erwarb sich auch eine Nonne, welche unter dem Namen „hässliche Nandâ" zum Unterschiede von einer anderen „schönen Nandâ" bekannt ist. Das Erstaunlichste an den Geschichten aller dieser Personen ist wohl, dass sie ausser einer ganzen Menge Uebertretungen geringerer Art auch frischweg Todsünden begehen, ohne dass es ihnen schadete, oder ohne dass sie etwas geringeres darum wären. Die sechs Mönche sind Diebe und Mörder, die sechs Nonnen Huren, die hässliche Nandâ übertritt die eben mitgeteilten Artikel 2 und 3; und doch bleiben sie in der Gemeinschaft.*) Oberflächlich angesehen könnte man glauben, dass sich diese Thatsachen durch die Theorie erklären liessen, dass jemand, der zum erstenmale sündigt, die Sünde vergeben wird; doch eine solche Theorie ist im Widerstreite mit dem Wortlaute des Reglements und dem Priestergelübde.**)

Zuweilen sollte man geneigt sein, zu glauben, dass das Reglement rein für nichts da war. So lesen wir an einer Stelle***), dass die Sechs einen Diebstahl begingen. Sie fühlten sich unbehaglich darüber, verspürten etwas wie Gewissensbisse bei dem Gedanken, dass der Herr eine Vorschrift über Diebstahl erlassen hatte, und ob sie etwa eine (114) Hauptsünde be-

---

*) Suttavibhanga I, p 36 und 72; II, p 216 ffg.
**) Siehe oben p 40.
***) Suttavibhanga I, p 36.

gangen hätten.*) Der Vorfall wird dem Herrn gemeldet, der in der gewöhnlichen Form erklärt: „Ihr habt eine Todsünde begangen.“ Dabei blieb es.

Wenn man annehmen will, dass dergleichen Erzählungen historisch sind, dann folgt, dass schon zur Zeit des Stifters des Ordens das Reglement dieselbe Kraft hatte, wie z. B. die Noten der europäischen Diplomatie. Verwirft man diese Erzählungen als Erdichtungen, dann behalten sie doch ihren Wert als unverwerfliche Zeugnisse für das Mass von Ernst, womit die Brüderschaft des Herrn Gebote betrachtete.

Das Prâtimoksha der Nonnen ist verfasst, nachdem die Recension des Reglements für die Mönche vollendet war, doch trägt es keineswegs Spuren davon, einer jüngeren Periode anzugehören. Sowohl in der einen als in der anderen Sammlung werden andere geistliche Orden erwähnt.**) Ein Artikel, woraus am deutlichsten hervorgeht, dass die Çâkya-Töchter zur Zeit der Abfassung oder Redaction des Reglements nicht die einzige geistliche Schwesterschaft bildeten, ist Artikel 7 der Abteilung über Sachen, welche eine zeitweise Ausschliessung zur Folge hatten***), folgenden Inhalts:

Wenn eine Nonne im Zorn oder Aerger in dieser Weise spricht: „Ich verlasse den Buddha, ich verlasse den Dharma, ich verlasse den Sañgha, ich verlasse die Lehre; sind denn die Çâkya-Töchter die einzigen weiblichen Asketen? es giebt ja noch andere weibliche Asketen, die ehrbar, gewissenhaft und gelehrig sind, bei denen will ich ein Leben der Keuschheit führen“; dann muss diese Nonne von den Schwestern folgendermassen ermahnt werden: „Sage das nicht, ehrwürdige Schwester, dass du den Buddha verlässt, den Dharma

*) Die Vorschrift war schon gegeben und ihnen daher bekannt.

**) Siehe oben Abteilung Pâcittiya, Artikel 41.

***) Suttavibhanga II, p 234; Minajew p 99.

verlässt, den Sangha verlässt (wie oben); halte ein, ehrwürdige Schwester; eine gute Lehre ist der Dharma, führe ein Leben der Keuschheit, um ein Ende den Leiden zu machen.“ Und wenn diese Nonne, trotz des Zuredens ihrer Schwestern, dabei beharrt, muss sie dreimal ermahnt werden, sich (115) zu bekehren. Geht sie bei der dritten Ermahnung in sich, dann ist es gut; wenn nicht, dann macht sie sich eines Vergehens schuldig, das Excommunication, zeitweise Ausschliessung aus der Gemeinde zur Folge hat.

---

12) Geistliche Strafen und Zwangsmittel.

Die kirchlichen Strafen und Zwangsmittel, von denen in dem Reglement wiederholentlich gesprochen wird, zeichnen sich im allgemeinen durch besondere Milde aus. Doch ist natürlich ein Unterschied in dem Grade der Strenge, je nach der Art des begangenen Verstosses. Diese Milde kann zum teil als ein Ausfluss des Geistes der Brüderschaft betrachtet werden, aber sicher nicht weniger als eine notwendige Folge der Ohnmacht eines geistlichen Ordens, drakonische Strafen zu dictiren, wo ihm der Arm der weltlichen Macht nicht zu Diensten steht. Wo der Buddhismus Staatsreligion geworden ist, wie in Barma und Siam, werden Vergehen gegen die geistliche Zucht und kirchliche Irrtümer häufig im Namen des Königs mit dem Tode bestraft.*)

Die strengste Strafe ist unwiderrufliche Ausstossung, die verhängt wird oder verhängt werden muss über

---

*) Im Anfange dieses Jahrhunderts wurden die Anhänger einer metaphysischen Sekte, welche nur den Abhidharma anerkannte, und die übrigen Bücher der heiligen Schrift als eine Compilation von Fabeln und Allegorien verwarf, auf Befehl des Königs hingerichtet. Hardy E. M. p 331.

denjenigen oder diejenige, so sich einer der Hauptsünden schuldig gemacht hat. In einem einzigen Falle wird der angehende Mönch einfach weggejagt.*) Ferner werden alle Klassen von Personen, denen der Eintritt in die Brüderschaft und die Priesterweihe versagt ist, wenn sie durch Unglück oder List angenommen worden sind, unwiderruflich ausgestossen. Diese Strafe ist eigentlich die einzigste criminelle; die anderen Strafen haben den Charakter von Besserungs- oder Zwangsmitteln. Unter den Besserungsstrafen nimmt die Verbannung die erste Stelle ein. Sie wird wenigstens in der Legende in dem Falle verhängt, dass Geistliche einen anrüchigen Lebenswandel führen; ein solcher Fall, wie er in dem (116) Titel *Sañghâdisesa*, Art. 13 gemeint ist. Aus der Vergleichung dieses Artikels mit der historischen Erklärung**) muss man schliessen, dass Verbannung und zeitweise Ausschliessung auf dasselbe hinauslaufen.

Die Verbannung kann aufgehoben werden, wenn der Schuldige sich bussfertig beweist und bis zu einem nicht näher bestimmten Termin keine neue Uebertretung begeht. Bessert er sich aber nicht, dann dauert die Verbannung fort, und hat er sich selbst zuzuschreiben, wenn die über ihn verhängte Strafe in wirkliche Ausstossung übergeht.***)

Schwer von Verbannung zu unterscheiden ist die zeitweise Excommunication, mit einem allgemeinen Namen *nissâraṇa* genannt. Sie kann von verschiedener Art und Dauer sein. Gewöhnlich besteht sie

*) Abteilung *Pâcittiya*, Artikel 70.

**) Cullavagga I 13 und Suttavibhanga I p 179. Streng genommen werden in der Geschichte die zwei Schuldigen, Açvajit und Punarvasuka, nicht verbannt, sondern verlassen; sie bleiben dort wohnen, wo sie sich befinden, während die Brüder sich ihrer Gesellschaft entziehen. Nichtsdestoweniger bedeutet der Ausdruck (*pabbâjaniya-kamma*) unzweideutig Verbannung.

***) Cullavagga I, 16.

in einem *parivâsa*, einer Ausschliessung oder Probezeit während fünf oder zehn Tagen.*) Sündigt jemand in der Zeit aufs neue, dann muss er die Strafe von vorn an wieder beginnen. Für eine geringere Strafe gilt das *mânatta*, eine sechstägige Busse, die z. B. in dem Falle, der in der Abteilung *Sañghâdisesa* Art. 1 vorgesehen ist, verhängt wird. Der Uebertreter muss damit beginnen, seine Sünde zu bekennen und in der gehörigen Form selbst zu bitten, dass er die sechstägige Busse antreten darf. Zu dem Ende erscheint er vor dem Kapitel, wirft sein Gewand über die eine Schulter, fällt demütig vor den Füssen der älteren Geistlichen auf die Erde und sagt dann in hockender Haltung und mit zusammengefalteten Händen: „Ich habe, ehrwürdige Herren, eine Uebertretung begangen (Angabe der Thatsache), welche ich nicht verheimliche; ich bitte das Kapitel, mir ein sechstägiges *mânatta* für die Uebertretung, die ich hier bekannt habe, aufzuerlegen." Nachdem er diese Bitte dreimal wiederholt hat, stellt der Sprecher einen desbezüglichen Antrag an die Versammlung und zwar dreimal hintereinander, worauf die Bitte bewilligt wird, es sei denn, dass sich eine (117) Stimme dagegen erhebt.**) Wenn der Schuldige seine Uebertretung geheim hält, wird ihm zuerst *parivâsa* auferlegt von einem Tage oder länger, jenachdem er kürzere oder längere Zeit seine Sünde verheimlicht hat. Nach Ablauf der Strafzeit wird der Sünder durch eine Kapitelversammlung rehabilitirt, wenn er seinerseits in gehöriger Form darum anfragt. Von derselben Art wie die Verbannung ist der Bann oder die Excommunication (*utkshepaṇa*), welche in dem Falle ausgesprochen wird, dass der Schuldige

*) Zuweilen kürzer, falls auf die Strafe *mânatta* folgt.

**) Die Auferlegung der Strafe, nicht die Abbüssung derselben, wie Childers *Pali Dict.* 235 meint, heisst *mânattam dâ*, wie u. a. aus Cullavagga III, 1 hervorgeht, wo die Ceremonie beschrieben wird.

sein Unrecht nicht einsehen will und sich hartnäckig weigert, sich zu bessern. Solch ein Fall ist gemeint in Prâtimoksha, Titel *Pâcittiya* Art. 68. Aufhebung des Bannes kann immer stattfinden, wenn der Schuldige in sich geht und in gehöriger Form eine Kapitelversammlung um die Aufhebung desselben ersucht.

Andere Mittel zur Handhabung der Zucht sind Warnung und Unteraufsichtstellung. Ersteres wird gegen streitsüchtige Geistliche angewandt, welche die Eintracht unter den Brüdern in Gefahr bringen; gegen dumme und unwissende Mönche, die sich unablässig Uebertretungen zu schulden kommen lassen und nichts Verdienstliches haben; gegen Geistliche, die auf allzuvertrautem Fusse mit Laien verkehren und in unrichtige Gesellschaft kommen, sowie gegen Geistliche, die nicht genügend die Vorschriften über Sittlichkeit und gutes Betragen beobachten, oder durch Eigendünkel in unziemliche Gesinnung verfallen, oder unehrerbietig von dem Buddha, dem Gesetze und der Kirche sprechen. Wer eine officielle Ermahnung erhält, geht zeitweise der mit seinem Stande verknüpften Privilegien verlustig, z. B. des Weihens von Candidaten, des Haltens von Schülern und Zöglingen, des Haltens von Ansprachen an die Nonnen, des Umganges mit den Brüdern.*) Wenn jemand sich ordentlich beträgt und Besserung an den Tag legt, darf er eine Kapitelversammlung vorschriftsmässig um Aufhebung seiner Strafe bitten.

Unteraufsichtstellung besteht darin, dass jemand in der Freiheit seiner (118) Bewegung beschränkt und unter Aufsicht anderer Geistlichen von bewährter Tugend und allgemein anerkannter Weisheit gestellt wird. Wir finden erwähnt, dass dieses Mittel gegen einen dummen, unwissenden Mönch angewandt wurde, der sich unablässig Uebertretungen zu schulden kom-

*) Cullavagga I, 5.

men liess und sich durch nichts Verdienstliches auszeichnete; in einem Falle also, wo auch Ermahnung am Orte ist.*)

Mitunter besteht die Bestrafung des Schuldigen darin, dass das Kapitel ihm die Verpflichtung auferlegt, die beleidigte Person um Verzeihung zu bitten. Diese Verpflichtung, um Entschuldigung zu bitten, wird einem Geistlichen auferlegt, wenn er einen Laien beleidigt hat.**)

Dann und wann wird ein Zwangsmittel erwähnt, das einfach *daṇḍa* genannt wird. Es hat zur Folge, dass ein Mönch das Anrecht verliert, von Nonnen mit Ehrerbietung behandelt zu werden. Es waren wiederum die Sechs, die sich diese Strafe infolge der weitgehenden Unziemlichkeit zuzogen, deren sie sich schuldig machten.***) Es scheint nicht, dass die Strafe den Sechs zum Schaden gereichte; ebensowenig wie die zeitweise Inschattenstellung der sechs Irrlehrer bei dem grossen Wunder von Çrâvasti imstande war, ihr späteres feindliches Auftreten zu verhindern.

Eine gewichtigere Strafe, als der einfache *daṇḍa* ist der *brahmadaṇḍa*, eine Art geistlichen Fluches, dessen in brahmanischen Schriften mehrfach Erwähnung geschieht. Was jemand gethan haben muss, um den *brahmadaṇḍa* zu verdienen, wird nicht berichtet. Wir erfahren nur, dass der Buddha vor seinem Nirvâṇa dem Ânanda auftrug, über den Mönch Channa diese Strafe zu verhängen.†) Wie vertraut

*) Cullavagga I, 9 und 11.

**) Cullavagga I, 18.

***) Cullavagga X, 9.

†) Es mag befremden, dass der Meister die Strafe nicht selbst vor seinem Hinscheiden vollziehen liess; doch es ist eine feststehende Regel, dass er allen kirchlichen Acten fern bleibt. So z. B. setzt er zwar selbst die Sabbathfeier nach Anhörung der Bitte Bimbisâra's ein, aber er selbst nimmt nie teil daran. Er predigt und lässt sein belebendes, geistliches Licht leuchten. Er zieht von einem Vihâra

auch seit 20 Jahren Ânanda (119) mit dem Meister umgegangen war, so hatte er offenbar in seinem ganzen Leben noch nicht von einer solchen Strafe gehört, denn er fragte, worin sie bestände. Er erhielt zur Antwort, dass niemand mit Channa sprechen, ihn ermahnen oder unterrichten dürfe. Es ist also gewissermassen eine Art von Toterklärung. Kein Wunder, dass Channa stracks zu Boden stürzte, als er aus dem Munde Ânanda's vernahm, dass die Congregation diese Strafe über ihn verhängt hatte. Glücklicherweise kam er später wieder aus seiner Ohnmacht zu sich, so dass er nach Verlauf einiger Zeit Gelegenheit hatte, ein grosser Heiliger zu werden. Dies hob den Fluch von selbst auf, und es war daher überflüssig, ihn formell davon zu befreien.*)

Zu den Zuchtmitteln gehört auch die Beichte. Nach der Theorie müssen alle Uebertretungen, die im Reglement genannt werden, öffentlich in den halbmonatlichen Zusammenkünften gebeichtet werden. Am Ende jedes Titels wird ja an die Versammelten die Frage gerichtet, ob einer unter ihnen sich dieses oder jenes Vergehens schuldig gemacht habe. Da man aber verpflichtet ist, eine Uebertretung sofort zu bekennen, und daher nicht immer warten kann, bis die halbmonatliche Zusammenkunft stattfindet, so erklärt es sich, dass jemand bei Uebertretungen, wenigstens bei denen von geringerer Schwere, sich nur zu einem anderen Mönche zu begeben brauchte, und diesem zu beichten. Gewöhnlich geschieht dies in der Form, dass das Beichtkind knieend und mit ehrerbietig erhobenen, zusammengefalteten Händen sagt: „Ehr-

---

nach dem anderen, beteiligt sich an Essen, sieht vermöge seines himmlischen Auges alles, was auf der Welt und in der Gemeinde geschieht. Aber er bleibt aus der Action, ausser einmal, als er die streitenden Mönche versöhnen wollte; und selbst dies ist keine kirchliche Handlung. Siehe Teil I, p 201 ffg.

*) Cullavagga II, 12, 15.

würdiger Bruder, ich bekenne hier alle Sünden, die ich begangen habe, ich bitte dich um Absolution"; worauf der Beichtvater antwortet: „Es ist gut; hüte dich, die Vorschriften des Gesetzes zu übertreten, und strebe danach, sie in der Folge getreu zu halten." Eine bestimmte Busse wird ihm nicht auferlegt.*)

(120) KAPITEL V.

Tägliches Leben der Mönche.

Das Leben des Asketen, sei er Eremit oder Mönch, ist in der idealen Form eine liebliche Idylle. Ruhig und sanft fliesst es dahin wie ein sanft murmelnder Bach, dessen klarer und glatter Wasserspiegel ein Bild des reinen und unbewegten Gemütes des irdischen Heiligen ist. Ohne Bedürfnisse und ohne Wünsche, es sei denn für das Heil der Geschöpfe, ohne Reichtum und ohne Sorge verbringt er seine Tage, die er zum Nutzen seiner Mitgeschöpfe anwendet, sofern er das thun kann, ohne sich an dem Schmutze dieser Welt zu verunreinigen, oder sich in ihre Eitelkeiten zu vergaffen. Der Buddha hat gesagt: „Derjenige, welcher sich das Haupt scheeren lässt, um ein Asket zu werden, und das Gesetz Buddha's annimmt, muss allen irdischen Reichtum aufgeben, seine Bedürfnisse erbetteln, nur einmal am Tage essen, unter einem Baume wohnen und sich um nichts weiter bekümmern. Sinnlichkeit und Begierlichkeit sind die einzigen Ursachen aller Thorheiten und Unordnung in der Welt."**)

*) Bigandet II, 284; Hardy *E. M.* 145.

**) Sûtra der 42 Artikel bei Beal *Catena* p 192; diese Sûtra wurde gegen 70 n. Chr. nach China gebracht. Der ursprüngliche Text ist verloren gegangen; die älteste Uebersetzung ist die chinesische.

Die Lebensweise aller Asketen im Osten und Westen, in früherer und späterer Zeit, zeigt so auffallende Uebereinstimmung, dass es überflüssig scheinen könnte, die Çâkya-Söhne in ihrem täglichen Handel und Wandel zu schildern, wenn nicht bei aller Uebereinstimmung im Allgemeinen doch auch Differenzen zu bemerken wären, deren Eigentümlichkeit uns nötigt, eine kurze Uebersicht von dem buddhistischen Mönchsleben zu geben.*)

Frühe am Morgen vor Sonnenaufgang erhebt sich der Mönch aus dem Schlafe. Nachdem er aufgestanden ist und seine Zähne gereinigt hat**), beschäftigt er sich (121) mit dem Kehren verschiedener Stellen bei dem Kloster, um nach Vollendung dieses Geschäftes Trinkwasser zu holen und es zu seihen. Wenn er dies gethan hat, begiebt er sich nach einem einsamen Orte, um daselbst ungestört in der Stille eine Weile über seine Pflichten und seine Mängel nachzudenken. Alsbald hört er die Glocke und erfährt dadurch, dass es Zeit ist, nach dem Dagob resp. nach dem Bodhi-Baum zu gehen, wo er dem Buddha Blumen zu opfern, über dessen Vollkommenheiten nachzudenken und um Vergebung für seine eigenen Mängel und Fehler zu bitten hat. Nachdem er dieses fromme Werk vollbracht hat, sucht er andere Orte der Verehrung auf, breitet dort ein Tuch oder Fell wie eine Matte aus und sinkt in Anbetung auf seine Kniee nieder, während er mit der Stirn die Erde berührt. Wenn dies vorbei ist, muss er seinen Kalender befragen, um mit Hülfe desselben und der Länge des Schattens die Tageszeit zu bestimmen: zugleich kann

*) Die folgende Schilderung ist einem singhalesischen Werke, Dinacariyâva genannt, nach der Uebersetzung von Hardy E. M. p 24 entlehnt, vgl. Mil. P. 2.

**) Nach dem Vorbilde der Brahmanen; Colebrooke, *On the religious ceremonies of the Hindus*, *As. Res.* V, 345 ffg.

er im Kalender das Datum finden. Unterdessen ist es Zeit geworden, den Bettelnapf zur Hand zu nehmen und die Runde anzutreten.

Bei dem Rundgange, um sein Essen zu erbetteln, muss der gesittete Mönch natürlich die Regeln des Decorums sorgfältig wahren und vor allem den Anblick von Frauen, Elefanten, Pferden, Wagen und Soldaten zu meiden suchen. Nachdem er die Almosen empfangen hat, kehrt er nach seiner Wohnung zurück. Wenn er einmal in Gesellschaft seines Oberen oder Lehrers geht, dann trägt er dessen Napf und Mantel. Zu Hause angelangt legt er das Kleid an die Stelle, wohin es gehört, setzt für den Oberen einen Stuhl hin, wäscht dessen Füsse, fragt, ob er Durst hat, giebt ihm einen Zahnstocher und bietet ihm die empfangene Nahrung an. Vor dem Essen muss er passende Verse oder Sprüche für sich her aufsagen, z. B.: „Aus Fürsorge geniesse ich mein kärgliches Mahl, nicht um zu prassen oder zu schlemmen, noch um mich stattlich und schön zu machen, nur so viel als nötig ist, um den Körper zu erhalten und am Leben zu bleiben, um mich der Benachteiligung anderer enthalten und einen geistlichen Lebenswandel führen zu können; dadurch stille ich den alten Schmerz (des Hungers) und werde dem neuen Schmerze zuvorkommen; ich will nur mein Leben erhalten, (122) tadellos und ruhig meine Tage verbringen."*) Während des Essens dürfen die Anstandsvorschriften, wie sie im Prâtimoksha enthalten sind, vor allem nicht vernachlässigt werden.

Nach der Mahlzeit wird der Napf gewaschen, getrocknet und weggestellt; ein Oberer oder Lehrer thut dieses nicht selbst, da die Arbeit ihm von einem Jüngeren abgenommen wird. Der letztere bereitet sich nun vor, seine tägliche Ausspannung anzu-

*) *Journ. Roy. As. Soc.* VIII, 129 (New series).

treten; er wäscht vorerst sein Gesicht, zieht das Obergewand an, grüsst den Oberen und sucht einen stillen und kühlen Ort im Umkreise auf. Dort bleibt er eine Weile, indem er passende Strophen für sich her aufsagt und in der Stille darüber nachdenkt, ob und inwiefern er in der Erfüllung seiner Pflichten etwas unterlassen habe*); dort ist auch zugleich der Ort, wo er sich in der Erweckung der Stimmung allgemeinen Wohlwollens zu üben hat. Nachdem er eine Weile geruht hat, beginnt er zu studiren, d. h. irgend ein Buch der heiligen Schrift zu lesen oder abzuschreiben. Der Tag wird gewöhnlich mit der Vorlesung eines Kapitels aus den heiligen Büchern beschlossen.

Vergleicht man diese Schilderung mit derjenigen, die uns von den täglichen Beschäftigungen der Mönche aus einem Handbuche der nördlichen Çâkya-Söhne**) mitgeteilt wird, dann ist in den Hauptsachen wenig Unterschied zu erkennen. Es ist im Norden mehr Mystik, aber zugleich mehr Gemüt, im Süden grössere Nüchternheit und geringere Weitschweifigkeit, verbunden mit scholastischer Starrheit. Während den Befolgern des Pâli-Canon nur eine beschränkte Anzahl von Versen für den täglichen Gebrauch vorgeschrieben ist, verrichtet der Asket der nördlichen Kirche kaum eine einzige Handlung ohne passende Strophen, die von einigen mystischen Silben und dem echt heidnischen Ausrufe „*svâhâ*"***) begleitet sind. Der folgende (123) Auszug aus dem Inhalte des oben genannten

---

*) Als ein Beispiel der erbaulichen Ueberlegungen während der Zeit der Ausspannung (*divâvihâra*) kann man die Klagen von Çâriputra betrachten, welche den Gegenstand von *Lotus*, Kap. 3, st. 3—22 bilden.

**) Bei Beal *Catena* p 239.

***) Dieser Ausruf ist bei Darbringungen besonders an Agni gebräuchlich; man kann ihn mit „Amen" übersetzen.

Manuals möge zum Belege für die soeben behaupteten Züge dienen.

Wenn der Mönch aus seinem Schlafe erwacht, muss er für sich diesen Vers aufmerksam aufsagen:

Wenn ich aus meinem Schlaf' erwache,
Bitte ich, dass der Geschöpfe Herr
Erwach' zur Weisheit, die Erlösung bringt,
Und grenzlos ist, wie das weite All.*)

Darauf hat er siebenmal zu wiederholen: Ja, (einige mystische Silben) Amen.

Unterdessen läutet die Glocke; ohne Zögern müssen alle mit einem Liede das Bett verlassen. Wenn man aus dem Bette gesprungen ist, hat man wiederum eine Strophe aufzusagen; so auch beim Ankleiden, beim Gehen, beim Waschen des Gesichtes, beim Schlürfen des Wassers, beim Ausbreiten der Sitzmatte, beim Eintritte in das Heiligtum, beim Verbeugen vor dem Buddhabilde. Zu dieser letzten Handlung gehören die folgenden Verse:

König des Gesetzes, erhabener Herr,
Dem Keiner gleich ist im ganzen Weltall;
Meister, Gott und Menschenführer,
Vater unser und alles Lebenden!
Ich verbeuge mich in tiefer Ehrfurcht,
Lass die Frucht von meinen Werken
Bald vergehn auf immerdar**);
Ueber jedes Lob erhaben bist du in Ewigkeit.

Zahllos sind die Gelegenheiten, bei denen man einen passenden Vers still hersagen muss, unter anderem beim Sehen eines Stûpa, beim Aufschlagen der Schrift, wenn man den Bettelnapf in die Hand nimmt,

---

*) Dieses Morgengebet in metrischer Form ist mit der Gâyatrî an den Sonnengott Savitar zu vergleichen, Rigveda 3, 62, 10; vergl. Colebrooke *As. Res.* V, 345 ffg. (*Misc. Ess.* I, 29).

**) D. h.: Lass mich nicht wiedergeboren werden, lass mich das Nirvâṇa erreichen.

wenn man des Weges geht, in ein Dorf oder an eine Thüre kommt; vor dem Essen, nach dem Essen; wenn man die Zähne putzt, die Hände wäscht, die Füsse (124) wäscht, vor- und nachdem man sich in Betrachtung vertieft, endlich wenn man sich zur Ruhe begiebt.

KAPITEL VI.

Kultus.

Als philosophisches System ist der Buddhismus vollkommen unabhängig von jedem Kultus, ebenso wie z. B. der Vedânta oder der Yoga; und als Nachfolger der Bhikshu's, der Ârya's ist der Çâkya-Sohn ebenso über alle Aeusserlichkeiten erhaben, wie sein Vorbild. Obschon der Mönch in abstracto keinen Kultus nötig hat, kann er denselben in der Ueberzeugung dulden, dass nicht alle Wesen diejenige schwindelerregende Höhe der Weisheit erreicht haben, auf der er selbst steht. Der Orden hatte von Anfang an Laienanhänger — ohne welche er fürwahr Hungers hätte sterben müssen — und wenn es nur dieserwegen gewesen wäre, so konnte es nützlich scheinen, nicht übermässig streng alle äusserlichen Zeichen der Verehrung abzuwehren. Ausserdem werden wohl immer einige weniger fortgeschrittene Asketen dagewesen sein, die an frommen Handlungen hingen, und es hat sich bereits gezeigt, dass ihrer Richtung ein bedeutender Wert beigelegt wird.

Wie man sich auch die Entwicklung des buddhistischen Kultus vorstellen mag, man kann nicht leugnen, dass die Geistlichkeit eben so sehr wie die Laien Heiligtümer anerkennt und denselben äusserlich

Ehrfurcht beweist. Und insofern ist man berechtigt, den Kultus, wenn nicht als einen Bestandteil, so doch als einen Anhang des Sangha zu behandeln.

---

1) Gegenstände der Verehrung, Reliquien, Arten der Reliquien, Quellen für die Geschichte der Reliquien und Heiligtümer.

Die höchsten Gegenstände der Verehrung, die höchsten Ideale in gewissem Sinne sind für die Buddhisten die 3 Kleinode, wie für die Hindu's die (125) 3 Veda's, und in persönlicher Form Brahma, Vishṇu und Çiva. In dem Pâli-Canon*) werden an die Dreiheit Buddha, Dharma und Sangha die folgenden Verse gerichtet:

Alle Wesen, die ihr hier versammelt seid,
Sowohl irdische, als die in der Luft sind,
Lasst uns dem Tathâgata, dem von Göttern und Menschen verehrten,
Dem Buddha unsere Ehrfurcht beweisen; Heil!

Alle Wesen, die ihr hier versammelt seid,
Sowohl irdische, als die in der Luft sind,
Lasst uns dem Tathâgata, dem von Göttern und Menschen verehrten,
Dem Dharma unsere Ehrfurcht beweisen; Heil!

Alle Wesen, die ihr hier versammelt seid,
Sowohl irdische, als die in der Luft sind,
Lasst uns dem Tathâgata, dem von Göttern und Menschen verehrten,
Dem Sangha unsere Ehrfurcht beweisen; Heil!

Die drei Kleinode könnte man das primäre Heilige nennen, alles andere, mehr handgreifliche Gegen-

---

*) Khuddaka-Pâṭha, herausgegeben von Childers *Journ. Roy. As. Soc.* IV, 318 (New series).

stände der Verehrung oder des Kultus, das secundäre. Von buddhistischem Standpunkte aus betrachtet, sind die Gegenstände des Kultus solche, welche als materielle Ueberreste die Erinnerung an heilige Personen, von denen sie abstammen, erwecken und lebendig halten; oder solche, welche zur Ehre des Gedächtnisses an heilige Personen von der dankbaren Nachwelt errichtet sind. Nach der Erklärung, die der Buddha selbst dem Ânanda gab — so meldet die Sage — kann man die Gegenstände der Verehrung in drei Kategorieen unterbringen, 1) *çârîrika*, körperliche Ueberreste; 2) *uddeçaka*, alles was zur Ehre von jemandes Andenken errichtet oder gemacht wird; 3) *pâribhogika*, alles was der selig Verstorbene in seinem Leben gebraucht hat, oder was durch seine Gegenwart geheiligt worden ist. Die Gegenstände der ersten Art sind also Gedenkstücke, Reliquien heiliger Personen; die der zweiten sind Gedenkzeichen und Bilder; die der dritten würden wir teils Reliquien, teils heilige Orte nennen.

(126) Die officielle Einteilung der heiligen Gegenstände ist nicht für unzweckmässig zu halten, obschon man zuweilen mit der Anwendung verlegen ist. So z. B. würde man über die Frage streiten können, unter welche Kategorie man den Schatten bringen soll, welchen der Buddha an etlichen Orten hinterlassen hat. Er ist mehr eine Hinterlassenschaft, als ein Ueberbleibsel, und insofern würde man geneigt sein, ihn in die dritte Klasse zu stellen. In jedem Falle ist es eine Reliquie, und als solche heilig und verehrungswürdig.

Die hauptsächlichsten historischen Berichte über die von Buddhisten verehrten Reliquien und Heiligtümer in Indien und den angrenzenden Ländern haben wir den chinesischen Pilgern Fa Hian und Hiuen Thsang, sowie den ceilonesischen Chroniken Dîpavansa und Mahâvansa zu verdanken. Aber wie wichtig

auch diese Berichte sind, so datiren sie doch aus einer ziemlich späten Zeit, als der Reliquiendienst und die kirchliche Baukunst schon vollständig entwickelt waren; für die Entwicklungsgeschichte der Formen des Kultus liefern diese Schriften so gut wie nichts. Von um so grösserem Werte ist deshalb hierbei die Hülfe der Altertumskunde; die Ausgrabungen der in Trümmer zerfallenen und unter der Erde begrabenen Bauwerke, das Studium der noch erhaltenen Kunstwerke, die Vergleichung der kirchlichen Kunstformen in den verschiedenen Perioden, die Entzifferung der zahllosen Weihinschriften; mit einem Worte, die unermüdlichen Forschungen auf dem Gebiete der buddhistisch-indischen Altertumskunde haben einen Schatz wissenswerter Einzelheiten an das Licht gebracht. Es sind noch viele Lücken in unserer Kenntnis auszufüllen, viele dunkle Punkte aufzuhellen, aber in den Hauptzügen kann man sich bereits eine Vorstellung machen von der Entwicklung der kirchlichen Kunst, und was damit aufs engste zusammenhängt, von der materiellen Seite des Kultus der Buddhisten. Die grösste Unsicherheit herrscht noch über den Anfang, was wohl niemand, der dogmatische Fabeln von den echten historischen Berichten zu unterscheiden weiss, Wunder nehmen wird.

Die Untersuchungen der Denkmäler des Altertums haben nicht nur wichtige Resultate für die Kunstgeschichte ergeben, sondern uns auch gelehrt, welche Gegenstände und Symbole in den verschiedenen Zeiträumen als (127) heilig verehrt wurden. Aus den Abbildungen bestimmter Gegenstände der Verehrung auf den Sculpturen kann man Folgerungen über die Entwicklung des Kultus während der längsten Zeit ziehen. Dass man bei dergleichen Schlüssen mit grosser Vorsicht zu Werke gehen muss, bedarf wohl kaum der Erinnerung.

Zu den ältesten monumentalen Zeugnissen für das

Bestehen als heilig anerkannter Gegenstände, vor denen man in Anbetung niederkniet, gehören die Stûpa's von Bharhut und Sanchi. Die Sculpturen des erstgenannten Ortes sind vor allem das Zeugnis, auf das wir uns in der Folge jedesmal zu berufen haben werden.

---

2) Körperliche Reliquien.

Heilige Gegenstände dieser Art kommen auf den Abbildungen zu Bharhut nicht vor; man müsste denn den Haarbusch, welchen der Bodhisattva, als er Asket wurde, in die Luft warf und den die Götter auffingen und zu ewigem Gedenken bewahrten*), dazu rechnen. Dieses denkwürdige Ereignis wird uns auf einem der Basreliefs**) in Erinnerung gebracht. Rechts stellt das Bild Indra's Palast vor, etwas en miniature, mit der Aufschrift „Palast Vijayanta"; links davon erhebt sich ein kuppelförmiges Gebäude, worunter der bewusste Haarbusch bewahrt wird; es steht oben geschrieben: „Sudharmâ, Saal der Götter", und „Fest des Haarbusches"; unter dem Gebäude sieht man tanzende und singende himmlische Nymphen.

Wohl zu unterscheiden von diesen himmlischen Reliquien sind die Haare des Tathâgata und anderer Heiligen, welche auf Erden bewahrt werden. Wann die Reliquien dieser Art die Weihe der Kirche empfangen haben, ist ungewiss. In der bekannten Bekehrungsgeschichte der zwei Kaufleute Trapusha und Bhallika zieht der Herr auf ihre Bitte sich einige (128) Kopfhaare aus und giebt ihnen dieselben mit als Reliquien; in ihr Land heimgekehrt haben die 2 frommen Kaufleute später, wie man weiss, für diese Reliquien

---

*) 1. Band pag. 63.
**) Cunningham, *Stûpa of Bharhut* p 109 und Tafel 16

Stûpa's errichtet.*) Jedoch in älteren Gestalten dieser Legende**) werden diese Haare oder andere Andenken mit keinem Worte erwähnt, während auf der anderen Seite Hiuen Thsang***) eine Ueberlieferung von grösserer Breite mitteilt. Die zwei Kaufleute sollen nämlich nicht nur einige Haare und Nägel von dem Tathâgata erhalten haben, sondern auch seinen Bettelnapf und Stock; ja er entäusserte sich ihnen zu Liebe der drei Kleidungsstücke†) und erklärte auf ihre Frage, wie man ihn am passendsten ehren könne, dass für jeden dieser heiligen Gegenstände ein Stûpa errichtet werden müsse. Die zwei Kaufleute entledigten sich ihrer Aufgabe, sobald sie in ihr Vaterland zurückgekehrt waren, und erwarben sich dadurch das Verdienst, die ersten zu sein, die Stûpa's zu Ehren des Tathâgata gebaut haben. Das Fehlen all dieser Einzelheiten in den älteren Gestalten der Legende lässt uns vermuten, dass die Verehrung von heiligen Haaren erst später aufgekommen ist. Zwar waren die Haare, d. h. Strahlen des Tagesgottes, schon lange vorher geehrt worden, aber nicht in euhemeristischer Weise.

Es kann nicht bestritten werden, dass die Haarreliquien immerhin auf ziemlich hohes Alter Anspruch machen können, weil sie beiden Abteilungen der Kirche gemein sind. So wissen wir, dass eine Hand voll Haare seinerzeit von dem Herrn auf Ceilon dem Sumanas, dem Fürsten der Götter, geschenkt und

*) Band 1, p 102.

**) Mahâvagga 1, 4; Lalitavistara p 500.

***) *Mém.* I, 33.

†) Nämlich Kutte oder Rock, Obergewand oder Wamms und *sankakshikâ*, vermutlich ein über den Schultern getragener Mantel. Von seinem Untergewande wird nichts gesagt, doch es ist anzunehmen, dass er dasselbe behielt, weil der buddhistische Mönch nicht nackt gehen darf; in jedem Falle zog er sich, wie wir zu sagen pflegen, bis aufs Hemd für sie aus.

von demselben in einem goldenen Kästchen, in einem Stûpa von Saphir eingeschlossen, bewahrt wurde.*) Im nördlichen Indien konnten zur Zeit des obengenannten Pilgers Kanauj, Oudhe, Kauçâmbî, Srughṇa, das Land der (129) Vṛiji's etc. sich des Besitzes von Haaren und Nägeln des Tathâgata rühmen.**) Alle diese Reliquien waren in Stûpa's enthalten, von denen einer, der zu Kanauj, bestimmt als wunderthätig bekannt war. Wenn ein Kranker mit lebendigem Glauben ehrerbietig das Heiligtum umwandelte, blieb nicht aus, dass er seine Gesundheit und Lebenslust wieder erhielt.

Die berühmtesten Reliquien sind diejenigen, welche *çarîra's* genannt werden. Es sind die knöchernen und andere knochenartige Ueberreste einer Leiche nach der Verbrennung. Unter diesen nehmen die vier Augenzähne des Tathâgata eine hervorragende Stelle ein. Einer derselben wird bei den Göttern verehrt, ein anderer bei den Nâga's oder Gnomen, der dritte wurde nach Gândhâra, im Nordwesten, der vierte nach Kaliṅga, im Südosten, gebracht.***) Die zwei ersten haben keine Geschichte, von dem dritten ist wenig zu erzählen, dagegen hat der letzte um so mannigfaltigere Schicksale gehabt. Der alten Geschichte desselben ist eine ganze Chronik, Daladavansa, Zahnchronik genannt, gewidmet. Diese ungefähr 310 n. Chr. in altem Singhalesisch verfasste und um 1200 in das heilige Pâli unter dem Titel Dâṭhadhâtuvansa, d. h. Chronik der Zahnreliquie, übersetzte Schrift enthält eine ziemlich ausführliche Geschichte, deren Gang wir im folgenden mitteilen.†)

Seit acht Jahrhunderten hatte der heilige Zahn

*) Mahâvansa 4.

**) *Voy. des Pèl. B.* II, 216, 265, 268, 277, 287, 406; zu Mathurâ war eine Kapelle ausschliesslich für Nagelreliquien, II, 210.

***) Band 1, p 296.

†) Hardy E. M. p 225.

ungestört in Dantapura, der Hauptstadt von Kaliñga*), geruht, als der Kaiser Pâṇḍu, der in Pâṭaliputra**) residirte, sich in einer bösen Stunde durch die Brahmanen überreden liess, die ehrwürdige Reliquie aus dem Wege zu schaffen. Er hatte nämlich von den Brahmanen gehört, dass sein Vasall Guhaçiva ein Knochenstück (130) verehrte; darauf liess er ein Heer nach Kaliñga ausrücken, um sich des genannten Knochenstückes zu bemeistern. Die ausgesandten Truppen, sowie der Heerführer, verletzten nicht nur nicht den Zahn, sondern bekehrten sich zu dem alleinseligmachenden Glauben an den Buddha. Der Kaiser gab nun den Befehl, die nach seiner Residenz gebrachte Reliquie in einen glühenden Ofen zu werfen. Doch, siehe da, eine Seerose kam aus den Flammen zum Vorschein mit dem unbeschädigten Zahn in ihrem Kelche. Man versuchte darauf, den Zahn auf einem Ambos zu Staub zu zermalmen, aber vergeblich. Man warf ihn in eine Kloake, doch mit keinem anderen Erfolge, als dass der stinkende Abzugskanal mit einem süssen Dufte, wie von himmlischen Blumen, erfüllt wurde. Kurzum, die Reliquie that so viele Wunder, dass das hartnäckige Gemüt des Kaisers Pâṇḍu milderen Eindrücken zugänglich wurde und er sich zu dem wahren Glauben bekehrte. Der Zahn wurde im Triumph nach Dantapura zurückgebracht, und nach einem missglückten Versuche des Fürsten von Çrâvastî, ihn gewaltsam zu entführen, wurde er im

---

*) Der Name bedeutet „Zahn- oder Elfenbeinstadt", und kommt, soweit wir wissen, nur in buddhistischen Quellen vor. Der gewöhnliche Name der Hauptstadt ist Kaliñga-nagarî oder Kaliñga-nagara; so in der Inschrift zu Khandagiri von dem Könige des Landes, Mahâmeghavâhana, und in dem Râmâyaṇa. Synonym damit ist der heutige Name Kaliñgapatam.

*) Von einem solchen Fürsten von Pâṭaliputra im 3. Jahrhundert n. Chr. ist sonst nirgends die Rede.

Anfange des 4. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung nach Ceilon gebracht, und zwar von der Tochter des obengenannten Fürsten Guhaçiva von Kaliñga. So weit die Chronik.

Ein Jahrhundert nach der Ueberführung der Reliquie sah sie Fa Hian in derselben Kapelle, wo sie noch heutigen Tages bewahrt wird.*) Es war zu jener Zeit üblich, einmal im Jahre, in der Mitte des dritten Monates, eine grosse Prozession zu Ehren des Zahnes zu halten, wobei Laien und Geistliche in der religiösen Verehrung desselben wetteiferten. Im vierzehnten Jahrhundert wurde die Reliquie nach dem Festlande gebracht, doch kurz darauf von Parâkramabâhu IV. zurückgebracht. 1560 fiel der Zahn in die Hände der Portugiesen, die ihn verbrannten, obschon die Ceilonesen die Thatsache leugnen und behaupten, dass er zu jener Zeit verborgen war und dadurch der Gefahr entging. Bei der Einnahme von Kandy durch die Engländer im Jahre 1815 kamen dieselben in Besitz der kostbaren Reliquie. Während des Aufstandes von 1818 ging sie verloren, wurde aber nach der Besiegung der Aufrührerischen (131) wieder im Besitze eines Geistlichen aufgefunden und nach der alten Stelle in der Kapelle zurückgebracht. Von da an bis 1847 hat die englische Regierung die Reliquie unter ihre amtliche Obhut genommen und Sorge getragen, sie dann und wann dem Volke zeigen zu lassen. Da diese von der Regierung angeordnete Schaustellung einer unchristlichen Reliquie in einigen Kreisen Anstoss gab, beschloss man endlich, sie der einheimischen Geistlichkeit zurückzugeben.

Diese berühmte Reliquie des Tathâgata, welche von den Kandyern als das Palladium ihres Landes betrachtet wird, ist ein Stück gelbliches Elfenbein**),

---

*) *Travels* p 153, 155 ffg.

**) Da *danta* sowohl Zahn als Elfenbein bedeutet, so liegt im ganzen kein Betrug darin, wenigstens nach dem

etwas gebogen, 2 Zoll lang und unten 1 Zoll im Durchschnitt. Es wird in einem Heiligtume bewahrt, das zu dem Palaste der früheren Herrscher von Kandy gehört, in einem Kapellchen, dessen Wände mit goldenen Stoffen und prächtigen Shawls bedeckt sind. Auf einem silbernen Tische stehen 6 stûpaförmige Reliquienkasten, die ineinander stecken, und von denen der äusserste aus Silber mehr als 5 Fuss hoch ist. Der äusserste ist prächtig mit goldenen Schmucksachen und Juwelen mancherlei Art verziert.*)

Die Berichte über den Augenzahn, der dem Lande von Gândhâra zu teil wurde, sind äusserst mager und verwirrt. Fa Hian erwähnt eine Reliquie, welche zu Nagara oder Nagarahâra, nicht weit von dem heutigen Jelâlâbâd, in einem Stûpa bewahrt wurde, und es ist nicht unmöglich, dass dieselbe der fragliche Augenzahn gewesen ist, obschon die Stadt eigentlich nicht zu Gândhâra gehörte, wenigstens damals nicht. Wie dem auch sei, ein paar Jahrhunderte später war auch diese Reliquie verschwunden, denn Hiuen Thsang bezeugt, dass sich zu seiner Zeit in Nagara die Reste eines alten Stûpa befanden, welcher nach der Tradition einen Zahn des Buddha enthielt. Der Zahn, der sich sowohl durch besondere Grösse als auch durch Pracht auszeichnete, war nicht mehr da. Wo er geblieben war, scheint man (132) nicht gewusst zu haben, was nicht für übermässiges Interesse von seiten der Einwohner für das Los einer so wunderbaren Reliquie spricht.**) Die Gelehrten haben die plausibele Vermutung ausgesprochen, dass der so spurlos verschwundene Zahn derselbe gewesen ist, der im

---

Buchstaben, den Gegenstand einen „Zahn" zu nennen. Man weiss, dass der Bodhisattva als Elefant in den Schoss seiner Mutter eindrang.

*) *Turnour Journ. As. Soc. Bengal* VI, 856; Hardy *E. M.* 224.

**) *Travels* p 44, *Mém.* I, 97.

Jahre 530 n. Chr. von einer persischen Gesandtschaft dem Kaiser von China zum Geschenke gemacht wurde.*)

Viel genauere und zuverlässigere Berichte sind uns über einen Buddhazahn überliefert, der in einem Vihâra bei Kanauj gezeigt wurde. Er war 1½ Zoll lang, war gelblichweiss von Farbe und verbreitete einen aussergewöhnlichen Glanz, dessen Farbe sich im Laufe des Tages veränderte. Der Zudrang von Gläubigen, die täglich herbeiströmten, um Blumen zu streuen und Räucherwerk zu verbrennen, war so gross, dass man sich genötigt sah, den Zutritt zu beschränken und denselben nur gegen Bezahlung eines Goldstückes zu gestatten, was denn auch ein jeder gerne dafür übrig hatte. An diese wichtige Reliquie knüpfte sich eine lange Legende, die Hiuen Thsang nicht versäumt hat, vor Vergessenheit zu bewahren.**) In früheren Tagen, als das Geschlecht der Ki-lî-to***) das Gesetz des Buddha in Kashmir unterdrückte und die Geistlichen vertrieb, flüchtete einer der Mönche nach Indien. Unterdessen hörte der König Hematâla in Tocharistân mit nicht geringer Entrüstung, welche Greuel die Ki-lî-to's gegen den Glauben begangen hätten. Vor Begierde brennend, die Schändlichen zu strafen, rückte er sofort mit einem Heere von 10 000 Mann aus, beschloss aber zugleich, um seine Aussichten auf Erfolg zu vermehren, zu einer wohlbedachten Kriegslist seine Zuflucht zu nehmen. Er verkleidete sich daher als Kaufmann und führte einen Schatz von Kostbarkeiten unter dem Vorwande mit sich, dieselben dem stolzen Herrscher von Kashmir anbieten zu wollen. Dieser, der alsbald Kunde hiervon erhielt, war ausserordentlich erfreut

*) Koeppen, *Rel. des B.* p 520.

**) *Vie* I, 248.

***) So lautete die chinesische Transscription, die einheimische Form des Namens ist nicht mit Sicherheit bekannt.

und sandte seine Minister, (133) um den vermeintlichen Kaufmann feierlich einzuholen. Der verkleidete Fürst von Hematâla erschien vor dem Throne des Ki-lî-to, und als er dastand in der vollen Majestät seiner imposanten Gestalt, und die bittersten Vorwürfe an den Vergewaltiger richtete, wurde derselbe von einem so heftigen Schrecken ergriffen, dass er wie leblos zu Boden stürzte. Sofort hieb ihm der Held aus Hematâla mit einem Hiebe den Kopf von dem Rumpfe, und sich zu den Umstehenden wendend, rief er aus: „Ich bin gekommen, um die Schändlichen, welche die Reliquie des Buddha vernichten wollten, zu strafen, aber euch mache ich für die Frevelthat nicht verantwortlich, nur euer König war für dieselbe verantwortlich. Beruhiget euch daher, ich werde mich damit begnügen, die schlechten Ratgeber, deren schnöden Vorstellungen der König nur zu bereitwillig sein Ohr lieh, zu verbannen; die übrigen werde ich in Frieden lassen."

Nach der Vertreibung der Ki-lî-to's liess der König ein Kloster bauen und rief die verbannten Geistlichen in das Land zurück. Der obenerwähnte Mönch, der nach Indien geflüchtet war, beeilte sich, auf die Nachricht, dass der Friede in Kashmir wiederhergestellt sei, seinen Stab zu ergreifen und die Heimkehr in sein Vaterland anzutreten. Unterwegs hatte er ein sonderbares Abenteuer. Eine Herde Elefanten kam laut brüllend auf ihn zu, so dass er aus Furcht auf einen Baum kletterte. Es nützte ihm wenig; die Elefanten stiessen den Baum um und einer derselben setzte den Mönch auf seinen Rücken und führte ihn weit weg, bis man zu einem grossen Walde kam, wo ein verwundeter Elefant lag. Zu diesem gebracht, merkte der Geistliche, dass ein Stück Bambus in das Fleisch des Tieres eingedrungen war. Geschickt zog er das spitze Holz heraus und verband die Wunde mit Lappen, die er von seinem Gewande abriss. Da-

durch fühlte der Verwundete sich bedeutend besser, der heftige Schmerz liess nach und der Patient konnte sich durch eine wohlthätige Ruhe erfrischen. Am folgenden Morgen bemühten sich die anderen Elefanten, dem Mönche ihre Dankbarkeit für seine Hülfe zu beweisen: sie brachten ihm die köstlichsten Früchte, und als er gegessen hatte, brachte einer der Elefanten dem Verwundeten ein goldenes Kästchen, welches er sich beeilte, dem Mönche darzubieten.

(134) Ehe der Geistliche Gelegenheit hatte, das Kästchen zu öffnen, nahmen die Elefanten ihn abwechselnd auf den Rücken und führten ihn so in sein Vaterland. Beim Oeffnen des Kästchens ergab sich, dass der Zahn des Buddha darin war. So kam die Reliquie nach Kashmir.

Eine geraume Zeit nach diesem Ereignisse, kurz vordem der chinesische Reisende den König Harsha, auch Çîlâditya genannt, in Kanauj besuchte, war dieser Fürst in den Besitz der unschätzbaren Reliquie gekommen, und zwar auf folgende Weise. Er war nach der Grenze von Kashmir gezogen, in der frommen Absicht, den heiligen Zahn zu sehen und zu verehren. Er bat zunächst bescheiden um Erlaubnis, dies zu thun. Doch fand er die Einwohner von Kashmir nicht geneigt, ihm diese Gunst zu gewähren. Sie gingen in ihrer Begierlichkeit selbst so weit, dass sie die Reliquie versteckten, bis der König des Landes, der die Macht des Çîlâditya fürchtete, den Zahn wieder aufsuchen liess und dem Fürsten von Kanauj abtrat, der mit berechtigtem Hochgefühl die kostbare Beute nach seiner Hauptstadt mitführte.*)

---

*) Der Name des Königs von Kashmir wird nicht angegeben. Die zwei einzigen, die in Betracht kommen können, sind Durlabhavardhana und dessen Sohn Pratâpâditya, von denen keiner sich zum Buddhismus bekannte; so erklärt sich, weshalb die Reliquie so bereitwillig abgetreten wurde.

Ein anderer Buddhazahn befand sich in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts zu Bamian, wo auch der Zahn eines ungenannten Pratyekabuddha gezeigt wurde. Letzterer Gegenstand war in gewisser Hinsicht der merkwürdigere, weil er nicht weniger als 5 Zoll lang und 4 Zoll breit war. Das Neukloster (Nava-Sanghârâma) zu Balkh besass einen der Schneidezähne des Tathâgata, und in Kapiça sah Hiuen Thsang einen Milchzahn des Bodhisattva aus dessen Kindheit.*)

Wenige Orte konnten sich des Besitzes so vieler und so merkwürdiger Reliquien rühmen, als der Landstrich von Nagarahâra, im Süden des Kabulstromes. In einiger Entfernung von der Hauptstadt bei Hidda war ein Stûpa, der aus sieben kostbaren Substanzen gemacht war und den Knochen (135) der Schädelkrone des Tathâgata enthielt.**) Dieser Knochen mass 1 Fuss 2 Zoll im Umfange, war gelblichweiss von Farbe und zeigte noch deutlich die Poren der Haarwurzeln. Eine besondere Eigenschaft dieser Reliquie war, dass sie als Gradmesser von jemandes sittlichem Zustande gebraucht werden konnte. Zu dem Zwecke brauchte die Reliquie nur höchst einfach behandelt zu werden, nämlich so, dass man ein Stück weichen Pflasters mit wohlriechendem Pulver herstellte und damit einen Abdruck von der Reliquie nahm. Je nach dem höheren oder geringeren Grade von jemandes sittlichen Verdiensten zeigte sich dann ein verschiedenes Bild.***) In zwei anderen, ebenfalls aus

---

*) *Voy. des Pèl. B.* I, 79, 374, 65; II, 53.

**) Der sogenannte *ushṇîsha*, eines von den 32 Merkmalen des Grossen Mannes. An einer anderen Stelle beschreibt Hiuen Thsang *Mém.* II, 147 es als einen fleischischen Kegel auf dem Haupte; doch da in einem Atem hinzugefügt wird, dass ein Buddhabild auf diesem vermeintlichen Kegel einen Diamanten zeigte, kann der *ushṇîsha* schwerlich ein Stück Knochen gewesen sein.

***) *Voy. des Pèl. B.* II, 102.

sieben kostbaren Substanzen hergestellten Reliquienkapellen an demselben Orte bewahrte man ein anderes Stück von dem Schädel, sowie die Augäpfel des Tathâgata, welche so gross waren wie eine Mangofrucht.*) Ausserdem besass man dort noch etliche andere heilige Gegenstände der dritten Art, die später zur Sprache kommen werden.

Unter den zahlreichen heiligen Andenken, mit denen das Land von Nagara so reich gesegnet war, nahm der Schädelknochen unbestritten die höchste Stelle ein und genoss demgemäss die höchste Verehrung. Der König des Landes, sagt Fa Hian**), wusste dieses Prachtstück richtig zu würdigen, und hatte aus Furcht, dass der Knochen gestohlen, oder durch ein falsches Fabrikat ersetzt werden möchte, acht Personen der einflussreichsten Familien aus der Stadt angestellt, um jede Nacht die Thüre der Kapelle zu versiegeln. Am frühen Morgen pflegen die acht Kirchenmeister sich zu überzeugen, ob das Siegel, das jeder derselben am (136) vorhergehenden Abende angebracht hat, noch unverletzt ist. Sie öffnen die Thüre, waschen ihre Hände mit wohlriechendem Wasser und bringen den Buddhaknochen an's Licht, um ihn auf einen hohen Thron zu legen, welcher ausserhalb der Kapelle errichtet ist. Auf dem Throne steht ein runder Tisch aus sieben kostbaren Substanzen, welcher eine krystallene Glocke trägt. Nachdem die Reliquie unter die Glocke gelegt ist, besteigen einige Diener, die angestellt sind, die grosse Trommel zu rühren, das Muschelhorn zu blasen und die Cymbeln zu schlagen, einen hohen Turm. Wenn der König das von ihnen gegebene Zeichen hört, begiebt er sich nach dem Vihâra, um dort Blumen und

---

*) *Voy. des Pèl. B.* I, 77; II, 102; vielleicht ist gemeint ein Mangokern, das würde schon kolossal genug sein.

**) *Travels* p 41.

Räucherwerk zu opfern und in Anbetung vor der Reliquie sein Haupt in den Staub zu beugen. Jeden Morgen verrichtet der Fürst erst auf diese Weise seine Andacht, bevor er sich den Regierungsgeschäften widmet. Seinem Beispiele folgen die Bürger und Edelleute, die regelmässig erst ihre Reliquiendienstpflichten wahrnehmen, bevor sie ihre gewohnten Beschäftigungen beginnen.

Das schöne Ceilon erfreute sich schon lange des Besitzes von heiligen Gebeinen, ehe die Zahnreliquie nach der Insel gebracht wurde. An erster Stelle muss der Halswirbel des Tathâgata erwähnt werden, welchen Knochen der Pater*) Sarabhû selbst seiner Zeit von dem Scheiterhaufen mitgenommen und nach Ceilon geführt hatte.**) Dies Ereignis ist um so merkwürdiger, als die Lehre des Buddha erst 250 Jahre später dort zu Lande eingeführt wurde. Derselbe Sarabhû liess auch in Mahiyangana einen Stûpa von 12 Fuss Höhe für die Reliquie errichten. Später wurde über diesen Stûpa ein anderer 30 Fuss hoch gebaut von Abhaya, einem jüngeren Bruder des Königs Devânâmpriya-Tishya, und endlich ein dritter über dem zweiten, von 80 Fuss Höhe, von Dushṭa-Gâmani.***)

(137) Schon seit den Tagen des Açoka, sagen die Chroniken, besass Ceilon auch das rechte Schlüsselbein des Tathâgata. Es befand sich ursprünglich in dem Kronjuwelenheiligtum in dem Paradiese der Götter.

---

*) Hiermit übersetzen wir das Sanskrit Sthavira, Pâli Thero, d. h. Senior. Die Ausdrücke Priester und Aeltester, obschon etymologisch gleichbedeutend, würden wegen der Erweiterung und Aenderung, die ihre Bedeutungen erlitten haben, zu Missverständnissen Veranlassung geben können.

**) Mahâvansa p 4.

***) Die ältere Chronik Dîpavansa, welche zwischen 300 und 430 geschrieben sein muss (vgl. Prof. Oldenberg's Vorrede zu seiner Ausgabe p 9) berichtet nichts von Sarabhû, noch von der Reliquie.

Doch als Mahendra, der Apostel Ceilons, den Novizen Sumanas nach dem Himmel abgeschickt hatte, um sich die eine oder andere kostbare Reliquie zu erbitten, war Indra, der König der Götter, wohlwollend genug gewesen, das Schlüsselbein abzutreten.*) Ferner war ein ganzer Droṇa voll Knochen in einem Stûpa zu Ruanvelli, dem alten Hemavâli, einem besonders heiligen Orte, weil er seiner Zeit von Gautama-Buddha und dessen drei Vorgängern besucht worden war. Wessen Vermittelung man den Empfang dieses Droṇa zu verdanken hatte, ist nicht ganz klar; die wahrscheinlichste Auffassung der verwirrten Berichte ist die, dass Açoka sie dem Sumanas, dem Gesandten des Mahendra, abtrat. In jedem Falle gab Açoka einige Reliquien.**)

Von den älteren Tathâgata's ist, wie zu erwarten, wenig erhalten. Nur das vollständige Skelett des Kâçyapabuddha lag unter einem Turme bei Çrâvastî begraben.***)

Viel zahlreicher sind die Ueberbleibsel von jüngeren Heiligen, sowie von Schülern und Anhängern des Meisters. Zu Vaiçâlî zeigte man dem Fa Hian einen Turm, unter dem der halbe Körper des Ânanda ruhte, während die andere Hälfte in Magadha bewahrt wurde.†) Die Stadt Mathurâ besass Stûpa's, die errichtet waren zum Gedächtnisse des Çâriputra und

*) Dîpav. 15, 15; Mahâvansa p 115.

**) Dîpav. 17, 10; Mahâvansa p 106.

***) *Voy. des Pèl. B.* I, 126: *Travels* p 83.

†) *Travels* p 96, 100. Der Reisende unterlässt nicht mitzuteilen, dass Ânanda selbst die Verteilung der zwei Körperhälften veranlasste. Die Geschichte wird auch in Târanâtha's Geschichte des B. 9 erzählt. Als nämlich der Heilige nach Bekehrung von 500 Weisen auf einer Insel in dem Ganges starb, wurde seine Leiche durch Selbstverbrennung verzehrt und fiel wie ein grosser Edelstein in zwei Hälften, welche mit den Wogen nach den beiden Ufern hintrieben, die eine Hälfte bekamen die Bewohner von Vaiçâlî, die andere kam in den Besitz des Ajâtaçatru.

Maudgalyâyana, des Pûrṇa-Maitrâyaṇîputra, des Upâli, Ânanda und Râhula, deren Gebeine diesen Gebäuden die nötige Heiligkeit gab. Von diesen Heiligtümern wurde das des Ânanda besonders von Nonnen verehrt. Die Nägel und der (138) Bart des Kirchenvaters Upagupta, eines Schülers des Çâṇavâsa, wurden in derselben Stadt verehrt. Auch befand sich dort ein Stûpa, dem die Reliquien des Bodhisattva Mañjuçrî und anderer Bodhisattva's, deren Namen nicht genannt werden, geweiht waren.*) Der ganze Körper Kâçyapa des Grossen ruhte in einer tiefen Kluft des Berges Kukkuṭapâda.**) Ein Stûpa in einem Walde des Konkan enthielt die Reliquien des Çrutaviṃçatikoṭi.***)

Die ältesten und insofern erwähnenswertesten Reliquien sind diejenigen, welche die Bewohner der Insel Ramri an der Küste von Aracan zu besitzen sich rühmen. Es sind die Ueberbleibsel des Körpers des Buddha, bevor er als Gautama-Buddha auf Erden erschien und in der Gestalt eines Vogels oder vierfüssigen Tieres in der Welt lebte. Sicher ist, dass man in den Ueberresten alter buddhistischer Tempel auf der Insel solche heilige Gegenstände in der Form von Federn, Haaren, Knochen u. s. w. angetroffen hat. Zwar erkennen die Singhalesen die Echtheit dieser Reliquien nicht an, aber das kann einfach eine Folge von Missgunst sein, und es ist lächerlich, zu behaupten, dass die materiellen Gegenstände aus den früheren Existenzen des Gautama eine Bohne weniger authentisch seien, als die 550 Jâtaka's selbst. An dem Dasein dieser Federn u. s. w. kann nicht ge-

*) *Voy. des Pèl. B.* II, 208; I, 104).

**) *Travels* p 132.

***) *Voy. des Pèl. B.* III, 148. Gemeint ist Çroṇakoṭivinça „Der im Haine Wandelnde", Schiefner, Lebensbeschr. p 283; im Pâli: Soṇa Kolivisa, Mahâvagga 5, 1, wo eine Geschichte von ihm erzählt wird, übereinstimmend mit dem, was sich findet *Voy.* III, 67.

zweifelt werden, ebensowenig wie an dem Vorhandensein einiger Trümmerhaufen an einer Stelle, wo einstmals das weitberühmte Kapilavastu gestanden haben soll. Da nun aus dem Vorhandensein solcher Trümmerhaufen, die Fa Hian und Hiuen Thsang mit eigenen Augen gesehen haben, die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung über die Çâkya's hergeleitet wird, so ist schwer einzusehen, wie man an der ehrwürdigen Ueberlieferung der Bewohner von Ramri, die ja doch auch die Ueberbleibsel unleugbar körperlicher Gegenstände zeigen, mit Anstand zweifeln kann. Vielleicht wird die (139) europäische Kritik, die imstande zu sein glaubt, einen historischen Kern in der Lebensgeschichte des Buddha des laufenden Zeitraumes zu entdecken, auch dereinst die echten von den nachgemachten und den apokryphen Reliquien zu unterscheiden wissen.

---

3) Heiligtümer. Benennungen und Arten von Gebäuden. Stûpa's; ihr Charakter und Ursprung. Nachrichten von den berühmtesten Gebäuden dieser Art. Resultate der Ausgrabungen.

Der allgemeinste Name für Heiligtum ist Caitya. Man versteht darunter nicht allein Gebäude, sondern auch heilige Bäume, Gedenksteine, Bilder, religiöse Inschriften, heilige Orte. Alle Gebäude, die als heilige Gedenkzeichen betrachtet werden, können Caitya's heissen, obschon sie je nach der speziellen Art, zu der sie gehören, noch einen anderen Namen haben. Umgekehrt ist nicht jeder Caitya ein Gebäude.

Die gewöhnlichsten Benennungen bei Buddhisten für verschiedene Arten von heiligen Bauwerken sind Stûpa und Vihâra, welcher letztere Ausdruck, wie wir bereits Gelegenheit hatten zu bemerken, sowohl ein

Kloster als einen Tempel mit Buddhabild bezeichnet. Der Unterschied, den die Nepalesen zwischen Vihâra und Caitya machen, ist mehr oder weniger willkürlich und beruht ausserdem auf einer Verwechselung verschiedener Arten von heiligen Gebäuden. Sie nennen ein Heiligtum des Âdibuddha oder der fünf Dhyâni-buddha's, welches die Form eines Reisshaufens hat, Caitya, und die Heiligtümer oder Tempel, die dem Çâkya und den übrigen Mânushi-buddha's oder anderen Heiligen geweiht sind, Vihâra's. Die letzten heissen bei ihnen auch *kûṭâgâra*, d. h. Türme, Belvedere, obschon solche Türme meistens nur einen Teil des Vihâra's ausmachen. In der Mitte des Vihâra ist bald ein Caitya, bald ein Kûṭâgâra.*) Aus diesen Angaben kann man schliessen, dass die Kûṭâgâra's nichts anderes (140) sind, als Reliquientürme oder *prâsâda's*, wenigstens der Form nach, und dass die Caitya's die Gestalt wahrer Stûpa's haben. Der Grund, weshalb man in Nepâl den Ausdruck Stûpa vermieden hat, ist wahrscheinlich der, dass in der orthodoxen Vorstellung jeder Stûpa Reliquien enthalten musste, wovon bei Gebäuden, die zu Ehren des Âdibuddha errichtet waren, keine Rede sein konnte. Die Abbildungen und Beschreibungen der alten Caitya's in Nepâl lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig und stellen die formelle Identität der Stûpa's und Caitya's in das hellste Licht.

„Der Caitya", sagt der grösste Kenner des nepalesischen Buddhismus**), „scheint die einzige, ausschliesslich buddhistische Tempelform zu sein. Er besteht aus einer soliden Halbkugel, gewöhnlich von einem treppenförmigen Kegel oder einer vierseitigen Pyramide gekrönt. Die Stufen des Kegels oder der Pyramide sind 13 und deuten die 13 Bodhisattva-

*) Hodgson, *Ess.* 49, 52 ffg. vgl. 30.
**) Hodgson, *Ess.* 30.

Himmel der buddhistischen Kosmographie*) an. Der Kegel oder die Pyramide endet in einen *palus*, ähnlich einem *lingam*, welcher gewöhnlich einen Sonnenschirm über sich hat. Dieser Teil des Baues repräsentirt den *Akanishṭhabhuvana*, oder den höchsten Himmel, den des Âdibuddha. Die fünf Speichen des Sonnenschirmes stellen die Wohnsitze der fünf Dhyânibuddha's dar. Zwischen der Halbkugel und dem Kegel oder der Pyramide ist ein kurzer viereckiger Hals, auf dessen vier Seiten ein Augenpaar, welches Allwissenheit andeutet, eingegraben. Die Halbkugel wird *garbha* genannt, der Hals *gala* und der Kegel oder die Pyramide *cûḍâmaṇi* (Kronjuwel)."

Man braucht diese Beschreibung nur an den Abbildungen der ältesten und einfachsten Caitya's in Nepâl z. B. des Matirâjya bei Patan**) und den Erfordernissen der orthodoxesten Stûpa's auf die Probe zu stellen, um (141) vollkommen überzeugt zu sein, dass die nepalesischen Caitya formell Stûpa's vom reinsten Wasser sind.

Obschon der hier geschilderte Caitya ein wahrer Stûpa ist, so ist er darum noch kein Dagob, insofern man mit diesem Ausdruck den Sinn verbindet, welchen die kirchliche Kunstsprache ihm beilegt; denn der Dagob, *dhâtugarbha*, heisst so, weil er „Reliquien in seinem Schosse birgt." Jedoch Dhâtu bedeutet in der Sprache der Menschen im allgemeinen nicht Reliquie, es sei denn durch allegorische Uebertragung; es ist ein Element und der *dhâtugarbha* ist also etwas, das

---

*) Dieses ist nicht die einfachste Form; es sieht z. B. die Abbildung des Matirâjya-Caitya in Dr. D. Wright *History of Nepâl*, Tafel X; vgl. Tafel IV und IX, wo zusammengesetztere Stücke sich finden.

**) Wright *History of N.* p 16 sagt: A huge Buddhist temple of the most primitive description. This temple is merely a mound or dome of brickwork, covered with earth. There is a small shrine at each of the cardinal points; and on the top what looks like a wooden ladder.

die Elemente in seinem Schosse birgt. So betrachtet, hätten die Nepalesen ihre Caitya's getrost *dhâtugarbha* nennen können, denn der eigentliche *dhâtugarbha* des Âdibuddha, alias Brahma, des Schöpfers, ist das *brahmâṇḍa*, das alle Elemente umfassende Weltei, welches durch den Horizont in zwei Halbkugeln geteilt wird. Das ist der echte *dhâtugarbha*, alles übrige ist Imitation.

In euhemeristisch-buddhistischem Sinne sind die meisten Stûpa's Dagob's, weil sie Reliquien von grösseren oder kleineren Heiligen enthalten.*) Da ein solches Heiligtum *dhâtu's* birgt, so kann es in seiner Gesamtheit *dhâtugarbha* heissen, so dass Dagob und Stûpa, Pâli *thûpâ*, als Synonyme gebraucht werden. Der Dagob im engeren Sinne ist derjenige Teil des Stûpa, welcher die Reliquien enthält, die Arca.

Im allgemeinen kann man die Dagobs charakterisiren**) als geweihte buddhistische Bauwerke, bald gänzlich ausgefüllt, bald mit einem grösseren oder kleineren Raume, der bei einigen für immer zugemauert oder auf andere Weise geschlossen vollständig unzugänglich war, bei anderen durch Thüren den Zugang zum Innersten ermöglichte. Ein anderer Unterschied (142) zeigte sich in der Verschiedenheit der Form und Ornamentik, in der Grösse des Haupt-

*) Nicht alle Stûpa's sind Dagob's, denn einige waren einfach zur Erinnerung an irgend ein bedeutendes Ereignis errichtet, welches auf der Stelle, wo der Stûpa sich erhob, vorgefallen sein sollte. So war ein Stûpa auf der Stelle, wo der Meister zum ersten Male das Rad des Glaubens in Bewegung gesetzt hatte, dicht bei Benares. Nicht weit davon stand ein anderer, dort wo 500 Pratyekabuddha's gleichzeitig in das Nirvâṇa eingegangen waren. *Voy. des Pèl. B.* II, 355 ffg.

**) Die folgende Beschreibung ist beinahe wörtlich aus dem von Dr. Leemans herrührenden beschreibenden Texte zu dem Bilderwerke Boro-Budur auf der Insel Java p 386 entlehnt.

gebäudes oder in der Anzahl von Nebengebäuden, in der Stellung des Dagob, als besonders für sich im Freien stehendes Gebäude, oder in einem absichtlich zu dem Zwecke und dann meistens in den Fels ausgehauenen Tempel. Alle Formen, auch die am meisten modificirten und abweichenden, können durch Vergleichung mit einander ohne Mühe auf die ursprüngliche zurückgeführt werden und nähern sich dann entweder dem Umrisse einer Halbkugel oder dem eines Kegels. In letzterem Falle hat man den Uebergang zur Pyramidenform, in ersterem den zur Kuppel oder Glocke.

Ueber den Ursprung der Stûpa's weiss die Legende wichtige Details mitzuteilen.*) Kurz vor dem Nirvâṇa offenbarte der Meister dem Ânanda, dass man für verstorbene weltliche Herrscher, Buddha's und andere Heiligen Stûpa's zu errichten pflege, und ordnete an, dass man seine Leiche wie die eines weltlichen Herrschers behandeln solle. Nach dem Tode des Herrn wurden zehn solcher Denkmäler von den Getreuen errichtet, acht für die *droṇa's* mit Reliquien, ein neuntes für die Urne und endlich noch eins über den Kohlen des Scheiterhaufens.**)

Wie man sieht, lehrt die Legende uns wohl, welche Personen nach ihrem Tode auf einen Stûpa Anspruch haben, aber durchaus nicht, dass man Gebäude dieser Art zuerst nach dem Nirvâṇa des Buddha des laufenden Zeitraumes errichtet habe. Im Gegenteil, es wird von Stûpa's wie von schon bestehenden Denkmälern gesprochen, wie sonderbar es denn auch scheinen mag, dass Ânanda, der kein Kind mehr war, sondern das reife Lebensalter von 80 Jahren erreicht hatte,

*) 1. Band p 296 und 297; Mahâparin. S. Kap. 5 u. 6.

**) Im Vorübergehen sei daran erinnert, dass hiermit die Ueberlieferung im Widerspruche steht, nach der Trapusha und Bhallika die ersten Stûpa's für den Herrn errichtet haben sollen.

über die Art dieser Bauwerke noch unterrichtet werden musste. Zur Ergänzung der Angaben, denen man in der Legende und anderen buddhistischen Quellen begegnet, kann dienen, dass man auch bei den heidnischen Indern schon in ziemlich alter Zeit (143) die Erwähnung von Erdhügeln (*kulya*) findet, in denen die Gebeine verbrannter Leichen bewahrt wurden*); auf die Stelle, wo die Urne mit den Ueberresten der Knochen nach der Verbrennung begraben wurde, legte man einen Erdklos und pflanzte Dornen, Moos und einen Baum, oder errichtete einen Hügel von Mauerwerk oder ein Wahrzeichen. Auch die Stelle, wo der Scheiterhaufen gestanden hatte, wurde auf diese Weise angedeutet.**) Mausoleen zur Ehre und Erinnerung an indische Fürsten oder Adlige gehören nicht zu den Seltenheiten; alle dergleichen Denkmale sind Caitya's.

Die angegebenen Thatsachen, in ihrem gegenseitigen Verhältnisse betrachtet, müssen uns zur Ueberzeugung bringen, dass in Indien künstliche Hügel mit oder ohne Mauerwerk bestanden, welche das Volk als Begräbnisplätze betrachte. Allerdings wird in den meisten Fällen nicht bekannt gewesen sein, wessen Asche an solchen Stellen ruhte, so dass man die Denkmale auf berühmte, historische oder mythische Helden aus der alten Zeit übertrug; jedoch brauchte das Volk die Bestimmung dieser Stûpa's darum nicht vergessen zu haben. Dass solche Hügel einen heiligen Charakter hatten, ist selbstredend; denn heilige Ehrfurcht vor den Toten und Dankbarkeit

---

*) Mahâbhârata I, 150, 13.

**) Colebrooke, *Essays on the religion and philosophy of the Hindus* p 108. In Âçvalâyana Gṛihya Sûtra 4, 5 wird nichts von der Errichtung irgend welcher Gedenkzeichen gesagt; aber wie alt der Gebrauch ist, durch eine Säule oder Stange (*sthûṇâ*) einen Begräbnisplatz zu verewigen, geht aus Ṛigveda 10, 18, 13 hervor.

für die weisen Lehren und grossen Thaten der Vorfahren ist einer der charakteristischsten, und man kann hinzufügen, einer der schönsten Züge des alten Heidentums.

Es ist eine ganz andere Frage, ob alle Bauwerke in Stûpa-Form Grabmonumente waren und ob der ursprüngliche Dagob nicht ein Heiligtum anderer Art war; den Buddhisten musste bei zunehmendem Euhemerismus die äusserliche Uebereinstimmung genügen, um alle Stûpa's für Reliquien enthaltende, dem Gedächtnisse alter Heiligen geweihte Denkmale zu erklären. Die Aehnlichkeit zwischen dem Dagob und dem (144) Grabhügel ist nämlich unleugbar: die Kuppel stimmt mit dem Tumulus überein, die Umzäunung mit dem Ringe von Steinen, die Spitze mit der auf dem Hügel errichteten Säule oder Stange. Aus der Gleichförmigkeit hat man auf die Gleichheit im Wesen und der Bestimmung geschlossen; und ziemlich allgemein wird denn auch angenommen, dass der buddhistische Dagob seinen Ursprung uralten Gebräuchen zur Verehrung des Gedächtnisses der Toten zu verdanken hat. Diese Theorie ist jedoch nicht ohne Widerspruch geblieben, und man hat versucht, zu beweisen, dass das wahre Modell des Stûpa in dem Agnyagâra, dem Orte, wo das heilige Feuer bewahrt wird, zu suchen ist.*) Für diese letztere Ansicht ist viel zu sagen, wie für alle Theorieen; aber die Schwierigkeit bleibt, zu erklären, wie der Dagob sich dann so verändern konnte, dass die Buddhisten selbst in einigen Formen bestimmt Darstellungen des Meru sehen.**)

---

*) Senart, *Essai sur la légende du Buddha* p 406—419. 2. Auflage.

**) Nicht nur die nördlichen Buddhisten, sondern auch die südlichen; die Senbyu-Pagode zu Mengun ist „bestimmt, eine vollständige bildliche Darstellung des Berges zu sein"; Sladen, Journ. R. As. Soc. IV p 408 (New series); es ist unzulässig, zu behaupten, dass die Entwerfer des Planes nicht

Es ist denkbar, dass ein Baumeister bei der Nachbildung überlieferter heiliger Formen den Sinn derselben falsch auffasst und eine Bedeutung hineinlegt, die sie ursprünglich nicht hatten. Doch diese seine Auffassung kann trotz ihrer Unrichtigkeit nicht verfehlen, seinen Plan zu beeinflussen. Was er in seiner Vorlage infolge der Ueberlieferung oder seiner eigenen Einbildung sieht, wird er in seinem Werke zum Ausdrucke bringen. Ein Gebäude kommt ja nicht von selbst aus dem Boden heraus zum Vorschein; es trägt daher immer die Spuren seiner Hervorbringung durch ein selbstbewusstes Wesen. Darum darf man die Theorie des Künstlers nicht so einfach als nicht bestehend betrachten, und ist es ratsam, zu untersuchen, welche Gedanken die Buddhisten selbst mit ihren Stûpa's verbinden. (145) Die Vorstellung, welche die Kirche sich bemühte, bei der Masse zur Aufnahme zu bringen, ist zweifelsohne die, dass die Stûpa's bestimmt wären, die Reliquien des grossen Meisters und seiner Anhänger zu bewahren. Deshalb mussten sie Grabmonumente vorstellen, die allerdings die Eigentümlichkeit hatten, dass sie in unbestimmt grosser Anzahl zum Gedächtnis einer und derselben Person errichtet werden konnten; ja man konnte die sogenannten Reliquien bis ins Unendliche spalten und verbreiten, als wären es Staub- und Lichtteilchen im Luftraum. Dies ist eine Theorie, die zum alltäglichen Gebrauche bestimmt war. Einer anderen huldigt das heiligste Buch der Mahâyânisten, der Lotus des

---

wussten, was sie thaten. Nicht minder deutlich ein Meru ist der Sat Mehal Prâsâda, ein Turm von 7 Stockwerken, zu Pollanarua auf Ceilon; a. a. O. p. 412. In Tibet ist jeder Klostertempel eine bildliche Darstellung des Meru oder enthält wenigstens eine solche. Herr Fergusson (a. a. O. p 423) erhebt Widerspruch gegen die Symbolik der Senbyu-Pagode. Indessen sind das Svastika, das Rad etc. auch Symbole, und sind die Buddhisten den Symbolen nicht abgeneigt.

wahren Glaubens. Dort*) lesen wir, dass Çâkyamuni einen grossen Stûpa hervorzaubert, dessen Reihe von Sonnenschirmen sich bis zu dem Himmel der Götter der vier Himmelsrichtungen erhebt, und welcher den Leichnam des erloschenen Tathâgata Prabhûtaratna enthält. Als der Stûpa infolge der Wunderkraft des Çâkyamuni sich öffnete, erblicken die vier Scharen von Anhängern den Tathâgata Prabhûtaratna, der sich im Zustand des Nirvâṇa befindet, während er dort auf seinem Platze sitzt mit abgemagertem Leibe und gleichsam in stilles Nachdenken versunken. Kaum ist er den vier Scharen sichtbar geworden, so erhebt er seine Stimme, um dem Çâkyamuni zuzujubeln und ihm zu erklären, dass er gekommen sei, der Verkündigung des Dharma zu lauschen. Sofort räumt er, der erloschene Tathâgata, dem Herrn die Hälfte seines Sitzes ein, so dass nun beide dort inmitten des grossen Stûpa thronen.

Aus dieser Beschreibung lässt sich das kosmologische Element nicht wegdeuten; es ist unmöglich, den wunderthätigen Stûpa einfach für die Umbildung eines Grabhügels zu erklären, ausser insofern, als die Erde, über die sich die Wolkendecke ausbreitet, als ein grosses Leichenhaus betrachtet werden kann. Dies letzte kann ein Nebengedanke gewesen sein, war aber sicher nicht der Hauptgedanke; denn wie wäre es dann zu erklären, dass Çâkyamuni und der erloschene Tathâgata, der offenbar (146) der Mond**) im Augenblicke der Conjunction ist, zusammen in der Mitte des

*) Kap. XI.

**) Aus dem Umstande, dass in dem Lotus (in Burnouf's Uebersetzung p 157) Devadatta als in der Gesellschaft zugegen dargestellt wird, scheinbar im Widerspruch mit der Uebergehung seines Namens bei der Aufführung der Anwesenden, muss man schliessen, dass Devadatta und Prabhûtaratna identisch sind; im engeren Sinne ist Devadatta der Mond in Opposition, Prabhûtaratna derselbe in Conjunction.

Stûpa sitzen? Die Stelle, wo Sonne und Mond zeitweise zusammenwohnen, in *amâvâsya* sind, ist nach indischen Begriffen ein Sternbild oder ein Teil der Ekliptik; solch ein Ort an dem Himmel heisst u. a. *dhishṇya*. Aber unter *dhishṇya* versteht man auch einen Feuerplatz, einen Erdhaufen*), der oben, wo das Feuer angelegt wird, mit Sand bestreut ist; man kann es einen Feueraltar nennen. Der wichtigste Unterschied zwischen *dhishṇya's* und *agnyagâra's* scheint zu sein, dass bei ersteren das Feuer oben ist, während letztere es in sich bergen. Eine Verwechselung oder absichtliche Vermischung dieser zwei Begriffe gehört nicht zu den Unmöglichkeiten. Auch wird es wahrlich nicht so sehr befremdend oder unerhört sein, dass man die grosse Kuppel, deren Basis die Erde und das Firmament das Gewölbe ist, worin das Licht und alle seine Offenbarungsformen, wie Sonne, Mond und Sterne, wie Blitz und Herdfeuer und Licht des Geistes wohnt, in mystische Verbindung mit dem Grabhügel, unter dem der erloschene Lebensfunke schlummert, betrachtet hat. Auf diese Weise angesehn, wird der ursprüngliche grosse Stûpa das Himmelsgewölbe sein, das sich über Lebenden und Toten ausbreitet, der Raum, den man in drei Lagen einteilen kann: Erde, Luftraum und höhere Luft, oder in sieben Stockwerke, welche die sieben Himmel oder die sieben Planetenbahnen vorstellen; oder auch in neun, insofern es neun *graha's***) giebt, oder gar in dreizehn, weil dies die Zahl der Viçvadeva's, der All-

*) Auch Stûpa bedeutet sowohl einen Erdhaufen als jede spitz zulaufende Erhebung, oder einen zuckerhutförmigen Gegenstand.

**) Die *graha's* sind Sonne, Mond, die fünf Planeten, *râhu* und *ketu*. Die in der vedischen Zeit schon bekannten, aus Backsteinen erbauten Feueraltäre hatten drei oder fünf Lagen; letztere sollen nach der Erklärung eines Kommentars die Jahre eines Lustrum's vorstellen; Weber, *Indische Studien* XIII p 181.

götter, der personificirten Teile des Alls ist. Grabkammern oder Grabgewölbe wurden bei verschiedenen Völkern des Altertums so gemacht, dass sie unverkennbar (147) Nachbildungen des Hauses des Lebenden waren; doch das grosse Haus eines Menschen, in jedem Falle des Menschen, ist der Raum, der die Erde zum Fundamente hat.

Wer glauben möchte, dass bei der Errichtung von Heiligtümern Symbolik eine untergeordnete Rolle spielt, kann sich dadurch von dem Gegenteil überzeugen, dass er sich mit der Art bekannt macht, wie in der alten vedischen Zeit ein Feueraltar aus Ziegelsteinen erbaut wurde. Bei diesem Werke, das den Namen „Schichtung des Feueraltares" (*agnicayana*) führt, haben alle Handlungen eine symbolische Bedeutung; selbst die Ziegelsteine, die gebraucht werden, bekommen symbolische Namen.*) Im übrigen kann der Stûpa oder Dagob nicht mit dem aufgestapelten Haufen von Ziegelsteinen, der *citi* identificirt werden, weil die Form abweicht. Der aufgebaute Altar hat die Gestalt eines Vogels; zuweilen speciell die des Suparṇa oder Garuḍa. Wenn der Aḍḍhayoga der Buddhisten wirklich ein Bauwerk in der Gestalt des Suparṇa oder Garuḍa**) ist, wie sie angeben, dann kann es nicht zweifelhaft sein, dass der Aḍḍhayoga seine Entstehung dem aufgeschichteten Feueraltar zu verdanken hat. Trotz der Verschiedenheit zwischen dem Dagob und der *Citi* haben diese beiden aus leicht erklärlichen Gründen

*) Eine vortreffliche Uebersicht von dem *agnicayana* hat Weber, *Ind. Studien* XIII p 217—292 gegeben. Der kosmologische Charakter der Verse im Vâjasaneyi-Saṃhitâ XI ffg. ist auf den ersten Blick ersichtlich; für die Erklärung der symbolischen Handlungen ist vor allem Çatapatha-Brâhmaṇa 10, 1, 3. von Wichtigkeit.

**) Siehe Weber a. a. O. In Vâjasaneyi-Saṃhitâ 27, 45 heisst Agni *suparṇacit*, ein doppelsinniger Ausdruck, „aufgeschichtet wie ein Suparṇa", und „wie Suparṇa (der schön gefiederte) anzusehen".

einige Einzelheiten mit einander gemein, u. a. einige Symbole und ein Kreis von Steinen.*)

Was auch die Hauptidee gewesen sein mag, welche der Errichtung des Stûpa zu Grunde liegt — sei es nun, dass der Dagob ein Gedenkzeichen für grosse Tote ist oder eine Nachbildung des einen grossen Dhâtugarbha, oder der irdischen Wohnung des Feuers, oder etwas von allem diesen zugleich — in jedem Falle kann man auf Grund sowohl der buddhistischen Ueberlieferung (148) als auch der übrigen Data annehmen, dass die Verehrung von Stûpa's ihre Wurzel im grauen Altertume hat.

Die älteste Stûpa-Form, soweit wir dieselbe zurückverfolgen können, ist diejenige, welche auf einigen Skulpturen von Bharhut und Sanchi**) vorkommt. Die Abbildungen, die nur in Nebensachen von einander abweichen, lassen uns ein scheibenförmiges oder viereckiges Fussstück in zwei Gliederungen erkennen, bald mit, bald ohne Pfeiler ringsum. Auf dem Fussstücke ruht eine Halbkugel, eine Kuppel oder Dom, woraus oben etwas hervorragt, das man nicht unpassend einen Hals nennen kann, weil es die Kuppel wie einen Rumpf mit dem Aufsatze verbindet. Dieser Aufsatz besteht aus drei oder vier Blöcken oder Platten, von denen jede über die andere nächstfolgende stufenförmig hervorragt. Auf diesem Aufsatz ist der sogenannte Sonnenschirm angebracht und über diesem ein zweiter***); beide Sonnenschirme sind mit Kränzen und Bändern oder Wimpeln behangen.

Unter den ältesten und besterhaltenen Dagob's nimmt der in dem Felsentempel von Kârli nach dem Urteile der Fachkundigen die erste Stelle ein. Er

*) Bei dem Feuerplatze heissen diese Steine, welche aufrecht in den Grund gesteckt werden, *pariçrit.*

**) Cunningham, *S. of Bh.* Tafel XIII u. XXXI; *Bhilsa Topes.* Tafel III und XIII.

***) Der zweite ist nicht auf allen Abbildungen erkenntlich.

steht unter der Halbkuppel am Ende der grossen Halle*) und hat die Form einer hohen Glocke, über der sich eine kleine, umgekehrte Pyramide befindet; auf der Pyramide steht ein aufgespannter Sonnenschirm von Holz, der jetzt halb zerfallen ist.**)

Man findet die Kuppelform auch bei den Caitya's von Nepal, wie man sich erinnern wird, und bei verschiedenen Dagob's auf Ceilon. In den Felsentempeln dieser Insel ruht die Kuppel manchmal auf einem soliden Cylinder. Die zwei Dagob's in den Tempelhallen von Dambulu zeigen grosse Uebereinstimmung mit denen von Kârli. Bei den Heiligtümern, die nicht in den Felsen ausgehauen sind, pflegt der Dagob abgesondert in dem (149) Umfang der Tempelgebäude zu stehen. Glockenförmige Stûpa's sind auf der Insel nicht gänzlich unbekannt.***) Doch die mit einer Wasserblase vergleichbare Halbkugel galt als die orthodoxeste Form, wie aus einer Erzählung in einer der Chroniken hervorgeht.†) Als nämlich der Baumeister des Mahâthûpa von König Dushṭa-Gâmani gefragt wurde, welche Form er dem Heiligtume zu geben gedächte, schöpfte er mit der Hand Wasser aus einem gefüllten Gefässe und goss es wieder in das Gefäss aus, so dass sich eine Wasserblase auf der Oberfläche bildete. „Von dieser Form werde ich das Gebäude machen“, sagte der Baumeister. Später, als das Werk soweit gediehen war, dass man die Reliquien darin unterbringen konnte, weihte der König sein Reich

---

*) Diese Halle ist durch zwei Säulenreihen in drei Schiffe eingeteilt, von denen das mittlere mit dem Schiffe in christlichen Kirchen zu vergleichen ist; die Halbkugel stimmt überein mit der Apsis.

**) Fergusson *History of Eastern and Indian Architecture*, citirt in Hunter's *Gazetteer* V p 256; Leeman's *Boro-B.* p 388.

***) Siehe Leeman's *Boro-B.* p 391 und die dort angeführten Autoren.

†) Mahâvansa 175, 190, 193.

dem Buddha mit diesen Worten: „Dreimal weihte ich mein Reich dem Erlöser, dem Meister, dem Träger des dreifachen Sonnenschirmes, des Sonnenschirmes der Götter, der Menschen und der ewigen Erlösung.“ *)

Im fünften und siebenten Jahrhundert, als Fa Hian und Hiuen Thsang das Reich der Çâkya-Söhne besuchten, war Indien noch reich an Dagob's oder anderen Stûpa's, von denen gegenwärtig sich nur noch die Trümmerhaufen finden. Das ist unter anderem der Fall mit den Stûpa's von Sârnâth bei Benares und von Çrâvastî. Aus den nicht sehr ausführlichen Beschreibungen muss man schliessen, dass diese Gebäude mehr runden Türmen als Halbkugeln glichen, und in jedem Falle waren es keine Dagob's, sondern Gebäude, die zur Erinnerung an irgend ein wichtiges Ereignis in dem Leben des Tathâgata oder anderer Heiligen errichtet waren. Nicht nur für historische oder sagenhafte Personen wurden solche Türme errichtet, sondern auch zur Ehre von Dingen, wie des Abhidharma-, Vinaya- und Sûtra-Piṭaka.**)

(150) Es ist auffallend, dass die chinesischen Pilgrime die in ihrer Art so hervorragenden Stûpa's von Bharhut und Sanchi nicht erwähnen. Man wird geneigt sein, aus ihrem Stillschweigen zu schliessen, dass diese Heiligtümer schon in ihren Tagen in Verfall waren. Besonders befremdend würde dieses nicht sein. Hiuen Thsang berichtet selbst, dass in Gândhâra, einem Lande, wo einmal der Glaube so sehr blühte, tausend Klöster öde und leer und die meisten Stûpa's

*) Die Symbolik dieser drei Sonnenschirme ist zu deutlich, als dass sie einer Erklärung bedürfte.

**) *Travels* p 57. Hiuen Thsang *Mém.* I p 209 berichtet diesen Umstand nicht und sagt, dass die Verehrer des Abhidharma zu Mathurâ den Çâriputra mit Darbringungen verehrten; die des Vinaya dagegen den Upâli und die der Sûtra's den Pûrṇamaitrâyaṇîputra, Reliquien welcher Heiligen an genannten Orten bewahrt wurden.

in Trümmer zerfallen waren.*) In demselben Königreiche befand sich zu Peshawer noch im vierten Jahrhundert der Bettelnapf des Buddha; gut zwei Jahrhunderte später, als Hiuen Thsang den Ort besuchte, war die Reliquie entführt und waren von dem Stûpa, welcher die Reliquie geborgen hatte, nur Trümmerhaufen übrig.**) In der Nähe stand ein weitberühmter Stûpa, den der König Kanishka nach einer Weissagung des Meisters errichtet hatte. Als derselbe nämlich einmal in früheren Tagen durch genanntes Land reiste, sprach er zu seinem Gefährten Ânanda also: „Vierhundert Jahre nach meinem Nirvâṇa wird in diesem Reiche ein mächtiger König mit Namen Kanishka herrschen, der auf dieser Stelle ein Heiligtum errichten wird". Die Weissagung erfüllte sich. Während der Regierung Kanishka's stand dort an jener Stelle ein Tempel und ein Stûpa, welcher zehn Scheffel Reliquien enthielt. Dieser Turm wurde für den höchsten in ganz Indien gehalten; er mass mehr als 470 Fuss nach Fa Hian.***) Als Hiuen Thsang nach Peshawer kam, war das Gebäude gerade durch Brand beschädigt worden; schon dreimal hatte es dadurch gelitten. Wenn man bedenkt, dass Kanishka im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung lebte, so dass zwischen seiner Regierung und der Pilgerfahrt Fa Hian's wenig mehr als drei Jahrhunderte liegen, ist es nicht zu verwundern, dass Letzterer das Gebäude noch in unbeschädigtem Zustande gekannt hat.

Nicht weit von Peshawer zu Pushkalâvatî waren einige Stûpa's, die aus verschiedenen Gründen sehr merkwürdig waren. Einer derselben war von Açoka auf der Stelle erbaut, wo Çâkya in einer seiner früheren Geburten (151) als Bodhisattva sich noch in der Tugend

---

*) *Mém.* I p 105.

**) *Travels* p 36; *Voy. des Pèl. B.* II p 106.

***) *Travels* p 34; vgl. *Voy. des Pèl. B.* I p 84; II p 196.

übte und seine beiden Augen als Almosen hingab. Zwei andere verdienen eine besondere Erwähnung, weil sie von den Göttern Brahma und Indra gestiftet waren. Sie zeichneten sich durch aussergewöhnliche Schönheit aus und bestanden aus dem allerkostbarsten Gestein. Unglücklicherweise veränderten sich diese Edelsteine nach dem Nirvâṇa des Herrn in gewöhnliche Steine. Als der Pilgrim, dem wir diesen Bericht verdanken, diese Denkzeichen göttlichen Glaubenseifers sah, lagen sie in Trümmern. Ein vierter Stûpa endlich soll nicht mit Stillschweigen übergangen werden, weil der Tathâgata auf der Stelle des Heiligtumes zur Zeit der Teufelsmutter, die kleine Kinder verschlang, dieselbe von dieser bösen Gewohnheit abbrachte.*)

Aehnliche grosse Thaten des Tathâgata oder Bodhisattva, welche die Ueberlieferung während Millionen Jahren treu und unverfälscht der Nachwelt überliefert hatte, waren so zahlreich, dass es niemand Wunder nehmen kann, bei dem Pilgrim zuweilen Erwähnung von Stûpa's zur Erinnerung an solche Thaten zu finden. In dem alten Siṃhapura, einem Orte, den die Gelehrten mit dem heutigen Mânikiâla zwischen Hasan Abdâl und Jhelum identificiren, stand ein Stûpa auf der Stelle, wo der Bodhisattva aus Mitleid das Blut seines Leibes geopfert hatte, um einen hungrigen Tiger zu speisen. Der Ort trug noch in den Tagen Hiuen Thsang's die unverkennbaren Spuren dessen, was einstens dort vorgefallen war; denn sowohl der Boden als auch das Gras und die Sträucher zeigten eine hellrote Farbe, als ob sie mit Blut gefärbt wären.**) Dies ist nach der Ansicht der Altertumsforscher der grosse Stûpa von Mânikiâla, dessen Entdeckung die so eifrigen und interessanten Forschungen auf dem

---

*) *Voy. des Pèl. B.* II, p 120.

**) *Mém.* I p 164; *Travels* p 32.

Gebiete der indischen Archäologie hervorgerufen hat. Ausser dem grossen Stûpa befinden sich noch zu Mânikiâla die Reste von 14 kleineren Gebäuden derselben Art und von 15 Klöstern.*) Wie sich aus den Funden bei der Eröffnung dieser Monumente (152) ergab, datiren sie aus der Zeit Kanishka's oder später, denn man hat Münzen und Inschriften mit dem Namen dieses Königs, sowie römische Münzen von Cäsar und Antonius darin entdeckt.

Obschon die Verdienste Kanishka's selbst hinsichtlich des Baues von Stûpa's und Klöstern gross waren und als solche von dem chinesischen Reisenden mit Lob erwähnt werden, so konnten sich nicht mit denen Açoka's messen, dem man schier alle heiligen buddhistischen Gebäude in Hindustan zuschrieb. Die Ueberlieferung berichtet, dass dieser berühmte König, um seine so bekannten 84000 Dagob's bauen zu können, zuerst mit allem Vorhandenen *tabula rasa* machte. Nach dem Nirvâṇa waren die Reliquien des Tathâgata in acht Teile geteilt, und über jedem war ein Dagob errichtet worden. Diese standen nun dem Açoka im Wege und es gelang ihm in der That, sieben derselben zu vernichten; nur einer wurde auf wunderbare Weise gerettet, nämlich der Reliquienturm von Râmagrâma. Der Nâga, der das Heiligtum bewachte, nahm die Gestalt eines Brahmanen an und führte den König nach seiner Wohnung, wo er ihm seine Gerätschaften und Apparate zu religiösem

*) Der erste, welcher die Aufmerksamkeit auf diese Ueberreste lenkte, war Elphinstone im Jahre 1810. Erst nach 1830 wurden sie von den Generälen Ventura und Court, von Masson und Anderen untersucht. Siehe Wilson *Ariana antiqua* p 55. Ventura und Prinsep im *Journ. As. Soc. Beng.* III p 313; daselbst Court p 556. Vgl. *Arch. Surv.* XIV p 1. Ueber die heiligen Bauwerke des nordwestlichen Indiens im allgemeinen siehe Wilson's obengenanntes Werk und Ritter: *Die Stûpa's oder die architektonischen Denkmale an der indobaktrischen Königsstrasse.*

Gebrauche zeigte und sagte: „Wenn du mich darin übertreffen kannst, dann brich getrost den Stûpa ab, ich habe nichts dagegen". Der König sah, dass die Gerätschaften nicht von menschlicher Arbeit waren, und kehrte heim, ohne sein Vorhaben auszuführen.*) Die Bedeutung dieses Gleichnisses oder dieses allegorisch eingekleideten Ergebnisses entgeht uns, aber es ist offenbar etwas mehr, als ein thörichtes Histörchen, das man dem Pilgrim erzählte.**)

(153) Dieser von den acht alten***) allein übrig gebliebene Dagob genoss begreiflicherweise bei den Buddhisten aller Länder das höchste Ansehen und war ein stark besuchter Wallfahrtsort, trotzdem die Gegend weit und breit verödet war. Ebenso stand es mit Kapilavastu, wo mehr Denkzeichen in Form von Stûpa's als Menschen zu finden waren.†) Ein

---

*) *Travels* p 90; *Voy. des Pèl. B.* p 326 fgg. und 420; Mahâvansa 185. Die beiden Berichte der Geschichte weichen etwas untereinander ab. Hiuen Thsang verwechselt Açoka mit Ajâtaçatru; oder soll die Verwechselung nur scheinbar sein und den Schlüssel zu einer historischen Thatsache enthalten? Fa Hian sagt an einer Stelle (*Travels* p 127), dass Açoka einmal als Kind dem Çâkya begegnete. Diese Legende kommt wiederholentlich vor, unter anderem im Divya-Avadâna, bei Burnouf *Introd.* p 399, so dass der chinesische Reisende sich nicht geirrt haben kann.

**) Soll vielleicht damit gemeint sein, dass Açoka beschlossen hatte, allen Kultus durch ein Edikt abzuschaffen, sich jedoch durch einen Geistlichen überreden liess, wenigstens einen Teil der alten religiösen Gebräuche beizubehalten, und wenn es nur wegen des niederen Volkes gewesen sei?

***) Eigentlich war noch ein zweiter einziger Stûpa von den alten entgangen, nicht der Zerstörung, sondern den Urhebern der oben mitgeteilten Legende; denn im Land der Malla's stand noch im siebenten Jahrhundert der von dem Brahmanen Droṇa errichtete Stûpa. Das Heiligtum hiess gemeiniglich Droṇa-Stûpa; *Voy. des Pèl. B.* II p 383; vgl. Burnouf *Introd.* p 372.

†) *Travels* p 85; *Voy. des Pèl. B.* p 309.

traurig einsamer Ort war auch Kuçanagara, Pâli: Kusinârâ, in alter Zeit die Hauptstadt der Malla's, wie es heisst, doch im fünften und siebenten Jahrhundert kaum bewohnt. Dort auf der Stelle, wo der Tathâgata zwischen den Sâl-Bäumen in das Nirvâṇa eingegangen war, war ein Kloster mit einem Bilde, und in der Nähe befanden sich einige Stûpa's und Klöster*), an Stellen, wo die Legende die Ereignisse der letzten Tage und unmittelbar nach der Verbrennung der Leiche vor sich gehen lässt.

Auf dem jenseitigen Ufer des Ganges in Magadha, der Wiege des Buddhismus, wo die Namen von Gayâ, Râjagṛiha, die Nairañjanâ, Uruvilvâ, der Bambushain uns die lieblichsten Scenen aus dem Leben des Gotamiden ins Gedächtnis zurückrufen, fehlte es natürlich nicht an heiligen Orten, doch die Zahl der Stûpa's war nicht gross. Reicher war das Land an Klöstern und vor allem an Ueberlieferungen. Im übrigen waren einige Orte in Magadha, u. a. Gayâ, den heidnischen Indern ebenso heilig wie den Buddhisten, was Hiuen Thsang nicht unbekannt war.**)

Der berühmteste Stûpa auf Ceilon war der Grosse Stûpa, Mahâthûpa, welcher nördlich von der Hauptstadt Anurâdhapura über einem Fussstapfen des Tathâgata errichtet war. Dies 470 Fuss hohe Gebäude war mit (154) Gold und Silber geschmückt und glänzte von allerlei Edelgestein.***) Bei der Grundlegung dieses Heiligtumes lud der König Dushṭa-Gâmani vornehme Mönche aus allen Orten Indiens ein, die dann auch mit einem zahlreichen Gefolge herüberkamen und der Feier beiwohnten. Zuerst liess der König den Umfang des Heiligtums abstecken und legte eigenhändig in der Mitte den ersten Stein. Darauf

*) *Travels* p 93; *Voy. des Pèl. B.* p 334.

**) *Mém.* I p 456.

***) *Travels* p 150. Vergl. Knighton im *Journ. As. Soc. Beng.* XVI, p 222.

bewies er den versammelten Geistlichen, vor allem dem Priyadarçin aus Çrâvastî seine Ehrfurcht. Dieser ergriff dann das Wort, um einen Segensspruch auszusprechen und dem Könige die Schrift auszulegen. Darauf wandte er sich an die versammelte Menge und predigte mit solchem Erfolge, dass verschiedene Geistliche einen höheren Grad der Heiligkeit erreichten. Mit einer Einladung des Fürsten an die versammelten Geistlichen, bis zur Vollendung des Gebäudes seine Gastfreundschaft zu geniessen, einer Einladung, der nur ein Teil der Fremden Folge leisten konnte, war die Einweihung des Terrains zu Ende. Eine der nächstfolgenden Arbeiten war der Bau des Dagob. Inmitten dieses aus kostbaren Substanzen verfertigten Heiligtums wurde ein Bodhi-Baum von Edelsteinen angebracht, mit einer Erhebung an der Ostseite, worauf das Bild des Buddha in der Stellung prangte, in der er sass, als bei Uruvilva das Licht der Weisheit in ihm aufging. Daneben standen auf der einen Seite Brahma mit einem Sonnenschirme, auf der anderen Indra, ganz in der Uebereinstimmung mit den historischen Berichten in einem der ältesten Bücher des Pâli Canons, der bekanntlich viel authentischer ist als der nördliche, obschon beide dasselbe erzählen. Um die gewünschte Reliquie zu erhalten, wurde der sechzehnjährige Senior Soṇottara*) abgesandt, um sich in Besitz der Reliquie, die bei den Nâga's bewahrt wurde, zu setzen. Der 16jährige, listig wie ein zweiter junger Merkur, hatte in einem Augenblicke die Reliquie an sich gebracht und führte dieselbe nach dem Tempel.

*) Lassen, *Indische Altertumskunde* II p 425 bemerkt, dass niemand unter 20 Jahren Priester werden konnte, dass also mit 16 Jahren keiner ein Geistlicher, noch weniger ein Senior sein kann. Die Bemerkung ist, für sich betrachtet, vollkommen richtig und der Bericht eine Erdichtung. Aber es ist fraglich, ob nicht in der Wirklichkeit Ausnahmen vorkamen.

Die Reliquie wurde in ein Kästchen gelegt und nahm auf Bitten des Königs das (155) Aussehen des Buddha an, welches derselbe bei der Erlangung der vollkommenen Erleuchtung hatte. Für eine Woche übertrug Dushṭa-Gâmani seine Herrschaft der Reliquie, die unterdessen von dem Volke angebetet wurde. Am achten Tage wurde die Zelle durch einen Stein geschlossen.*) Andere ceilonesische Dagob's, die jetzt noch einen Teil ihres alten Glanzes bewahrt haben, sind die des Jetavana-Klosters, 269 Fuss hoch, und der Thûpârâma.**)

Der Dekkhan hatte auch seine Dagob's, und darunter sehr merkwürdige, wie die Ruinen des Stûpa von Amarâvati beweisen.***) Ob man dieses Bauwerk mit dem Kloster von Avaraçilâ, von dem Hiuen Thsang spricht†), identificiren darf, wie einige Gelehrte wollen, ist etwas zweifelhaft. Er berichtet, dass das Kloster in Verfall und ganz verlassen war, und es ist wohl möglich, dass der Dagob damals schon in Trümmern lag, so dass derselbe seine Aufmerksamkeit nicht fesselte. Wer würde dieselbe auch darauf gerichtet haben, da das Kloster nicht mehr bewohnt war?

Die Berichte der chinesischen Reisenden enthalten viel Wissenswertes hinsichtlich der Höhe, des Materials und der Ausschmückung der Stûpa's, doch genügen sie nicht, uns die genaue Form aller dieser Gebäude kennen zu lehren. Vermutlich hatten nicht alle Dagob's die Gestalt eines auf einer Unterlage

---

*) Mahâvansa 172 flg.; Lassen a. a. O.; vgl. Dîpav. 19, 2—10.

**) Hardy *E. M.* p 220; Knighton im *Journ. As. Soc. Beng.* XVI p 217 und 224, Tafel II. und III.

***) Beschrieben von Fergusson in dessen *Tree and Serpent Worship*, und *Hist. of Ind. Archit.* (1876); von Burgess in seinen *Notes on the Amarâvatî Stûpa.*

†) *Mém.* II p 111.

ruhenden Eies; einige werden die Gestalt einer Glocke, oder Pyramide oder hohen Kuppel gehabt haben, denn alle diese Formen kommen anderswo vor. Verschiedene Dagob's in Hinterindien erscheinen als auf sich selbst ruhende Kegel oder Pyramiden, inmitten ringsum erbauter Kapellen. Eine solche Form hatte u. a. der Dagob von Pagan*); das Gebäude stand auf einem quadratischen Unterbau mit zwei viereckigen Flügeln, einer an jeder Seite. Dies erinnert an die zwei Flügel des Vogels bei dem gebauten Feueraltar. In Ava stehen die kegelförmigen (156) Dagob's, die aus einer dichten Masse von Hausteinen aufgeführt sind, meistenteils auf einer hohen Terrasse, während sich auf der Spitze ein ausgespannter, aus vergoldetem eisernen Flechtwerk bestehender Sonnenschirm erhebt. Der prächtige Shwe-Dagon zu Rangoon entspricht dieser Beschreibung mit dem Unterschiede, dass die Basis ein Achteck ist.**) Man hat sich nur an Stelle eines Kegels eine gestreckte Kuppel vorzustellen, die auf einer achteckigen Basis ruht, so hat man das Lingam. Es ist darum nicht zu verwundern, dass die Hindu's von Gayâ die kleinen ausgegrabenen Modelle von Stûpa's geradezu für Lingam's halten***), deren Verwandtschaft mit den schon in vedischen Schriften genannten Sûrmî und den Obelisken der Aegypter schwerlich zu leugnen ist.

Es liegt ausser dem Bereiche unserer Aufgabe,

---

*) Siehe den Holzschnitt in *Journ. Roy. As. Soc.* IV p 424 (New series).

**) Hunter, *Gazetteer* VIII p 303. Das Heiligtum soll im Jahre 588 v. Chr. von zwei Brüdern, Kaufleuten, die von Gautama einige Haare als Reliquien empfingen, errichtet worden sein. Offenbar sind dies unsere alten Bekannten, Trapusha und Bhallika, die unglücklicherweise im Nordlande wohnten, was eben nicht gut auf Rangoon passt.

***) Cunningham *Archaeol. Survey* III p 87.

uns hier über andere buddhistische Reliquientürme, wie sie sich in Siam und auf Java finden, und in denen man mit Recht oder Unrecht Modificationen des halbeiförmigen Stûpa gesehen hat, des weiteren zu ergehen.*) Nur sei hier beiläufig bemerkt, dass die Bauwerke von Cambodja, u. a. zu Angkor Wat, in denen man etwas specifisch Buddhistisches zu entdecken glaubte, sich grösstenteils als Çivaïtischen Ursprungs erwiesen hahen.

Die Ausgrabungen, die zu Mânikiâla und anderswo zur Erforschung des Innern der Dagob's unternommen worden sind, haben vieles an den Tag gefördert, was für die Altertumskunde und Geschichte von grossem Belang ist. Bei der Oeffnung eines Dagob's in Raigam Karle auf Ceilon, welche im Jahre 1820 unter Aufsicht von Layard stattfand, stiess man im Inneren auf eine viereckig gebaute kleine Cella. In der Mitte derselben stand eine steinerne Urne mit einem Deckel von demselben Material. Es stellte sich heraus, dass die Urne ein Stückchen Knochen und einige dünne Plättchen Gold enthielt, ferner einige Ringe, drei (157) Perlen, Krystalle und Perlen von Karneol, Stückchen Rubin, Saphir und Glas, eine kleine Pyramide von Cement, einige Bilder des heiligen Nâga aus Thon, endlich zwei Lampen, die eine von Kupfer, die andere von Thon, von derselben Form, wie sie noch heute auf Ceilon gebräuchlich ist.**)

Auch zu Mânikiâla entdeckte man innerhalb des Stûpa ungefähr zehn Fuss unter dem Niveau des Bodens eine vierseitig gebaute Kammer, auf der eine mit Inschriften versehene Steinplatte als Deckel angebracht war. Inmitten der Kammer stand eine runde kupferne Urne oder Dose, um die acht Münzen sym-

---

*) Wir verweisen den Leser auf Leeman's *Boro-B.* und die auf p 393 daselbst citirten Werke.

**) Hardy *E. M.* p 221.

metrisch gelegt waren. Die Urne, welche mit einem leinenen Tuche umwickelt war, enthielt eine silberne Urne; der Raum zwischen beiden war mit einer ambraartigen Masse ausgefüllt. Das Silber war so brüchig geworden, dass, als man die silberne Urne aus der kupfernen herausheben wollte, der Boden an der braunen Masse kleben blieb. Innerhalb der silbernen Dose war noch eine viel kleinere von Gold, welche römische Silbermünzen und vier kleine Goldstücke von griechisch-baktrischem oder indo-scythischem Gepräge enthielt, sowie vier Perlen und zwei Edelsteine.*)

Man will die Bemerkung gemacht haben, dass bei Stûpa's die Merkmale hohen Alters um so seltener sind, je reichlicher darin Ueberbleibsel von Knochen, Asche, Haare etc. gefunden worden sind. Dieses Resultat ist vielleicht der Unvollständigkeit der Beobachtung zuzuschreiben, obschon es an sich selbst nichts Unerklärliches hat.

---

4) Bildwerke und Tempel.

Auf den Skulpturen von Bharhut fehlen Abbildungen des Buddha überhaupt. Das ist nicht dem Zufall zuzuschreiben, denn selbst dort, wo seine Anwesenheit supponirt wird, hat man ihn nicht abgebildet. Eines der Bilder**) stellt den Ajâtaçatru anbetend (158), vor den Fussstapfen des Herrn auf den Knieen liegend, vor. Doch sagt die zugefügte Inschrift in der unzweideutigsten Weise: „Ajâtaçatru verehrt den Herrn".

---

*) Court und Prinsep a. a. O. In solchen Dosen wurden die Reliquien bewahrt; als besonders prächtige rühmt Hiuen Thsang (*Mém.* I p 102) diejenigen, in welchen Stücke des Schädels, die Augäpfel u. s. w. des Tathâgata aufbewahrt wurden.

**) Cunningham *S. of Bh.* Tafel XVI.

Dies ist nicht das einzigste Beispiel: ein andermal*) sieht man die heiligen, durch das Sonnenrad gekennzeichneten Fussstapfen unten an einem Throne oder Altare abgebildet, über dem sich ein mit Guirlanden behangener Sonnenschirm ausbreitet. Eine vornehme Person liegt vor dem Altar auf den Knieen und berührt mit ihren Händen die Fussstapfen. Die ältesten Felsentempel im westlichen Indien, die gewiss späteren Datums als das Heiligtum zu Bharhut sind, entbehren gleichfalls einer Abbildung, die für die des Herrn gelten könnte.

Diese Thatsachen, die leicht durch andere vermehrt werden könnten, sprechen sehr für die Ansicht einiger Gelehrten**), dass die Verehrung von Buddhabildern erst lange nach Açoka in Schwung gekommen sei. Auch scheinen die Legenden über den Ursprung der ersten Bilder des Tathâgata aus beträchtlich späterer Zeit zu datiren. Sie sind ausserdem nicht ohne Widersprüche und lassen sich einige mythische Züge derselben ohne Mühe erklären. Das Divya-Avadâna erzählt, dass der König Bimbisâra einst von seinem Nachbar, König Rudrâyaṇa ein Geschenk von solchem Werte erhielt, dass er darum verlegen war, wie er es erwiedern sollte. Zuletzt wandte er sich an den Herrn, der ihm den Rat gab, das Bild des Tathâgata auf Tuch verfertigen zu lassen. Doch das war eher gesagt als gethan, denn den Tathâgata's ist schwer beizukommen.***) König Bimbisâra lud nun den Herrn bei sich zur Mahlzeit ein, damit die Maler Gelegenheit hätten, den Herrn abzukonterfeien.

*) Cunningham a. a. O. u. 114.

**) Fergusson im *Journ. R. As. Soc.* VIII p 42 (New series); Senart *Essai* p 367; Koeppen *Rel. d. B.* p 407.

***) Das ist sehr wahr in jeder Hinsicht; denn die Sonne ist zu feurig, als dass man eine genaue Abbildung davon machen könnte. Als inneres Licht, als *buddhi*, ist der Buddha völlig unsichtbar.

Doch die Buddha's sind so herrliche Wesen, dass man sich nie an ihnen satt sehen kann, und deshalb konnten die Maler nie den rechten Augenblick treffen. Als der Buddha dieses merkte, (159) befahl er ein Tuch zu bringen, liess seinen Schatten darauf fallen und sagte zu den Malern: „Tragt auf diesen Umriss die Farbe ein und schreibt dann die drei Glaubensformeln, die sittlichen Vorschriften und die zwölfgliedrige Reihe von Ursachen und Wirkungen darunter.*) Hieraus lernen wir, 1) dass man, um ein Bild der Sonne zu entwerfen, am besten daran thut, ihren Abschein auf einer ebenen Oberfläche von Wasser, Quecksilber oder dergleichen wahrzunehmen; 2) dass man der Sonne zu verdanken hat die Einteilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, angedeutet durch den Buddha oder Schöpfer, den Dharma oder die Wettererscheinungen und den Sangha, den alles verschlingenden Tod; dass wir derselben Sonne, der Zeitmesserin, die sittlichen Gebote zu verdanken haben, welche die Erfahrung von Jahrhunderten als stichhaltig dargethan hat; endlich, dass wir dem glanzvollen Buddha sowohl als dem Monde, dem Bimbisâra, dafür verpflichtet sind, dass der immer wiederkehrende Kreis des Jahres in zwölf Monate eingeteilt ist, welche ununterbrochene Umdrehungen des Rades des Glaubens uns vorhält, dass „alles, was entsteht, vergeht", wie der Wahlspruch der Yogin's**) lautet;

*) Burnouf *Introd.* p 341.

**) *Utpannam nirudhyate.* Der indische Yoga wird diesen Wahlspruch ebensowenig erfunden haben, als Sallust sein *omnia orta occidunt et aucta senescunt*, weil der kosmologisch-mythologische Hintergrund dieses philosophen Grundsatzes deutlich ist; in der That, die ganze indische Philosophie ist nichts anderes, als eine pathologische Entwicklung der Mythologie. Doch der Spruch drückte die Hauptrichtung der Weltanschauung aus, ebenso wie das πάντα ῥεῖ des Heraclit, durchaus abweichend von den Sânkhya's, die mit den Eleaten zu vergleichen sind. Siehe die kurze, aber

3) dass zu der Zeit, als die eben mitgeteilte Allegorie aufgestellt wurde, bildliche, mit erbaulichen Unterschriften versehene Buddhafiguren bestanden.

Ueber die Entstehung von hölzernen und goldenen Bildern des Herrn sind uns auch allegorische oder mythische Berichte in unter einander abweichender Fassung bewahrt. Sie sind von einigem Interesse, wenn man eben keinen „historischen Kern" darin sucht. Fa Hian hatte die folgende Fassung zu Çrâvastî gehört.*) Als der Herr nach dem grossen Wunder am genannten Orte vor drei Monaten verschwunden (160) war, um in dem Paradiese der Götter seine Mutter in dem Dharma zu unterrichten, fühlte der König Prasenajit ein solches Verlangen, den Herrn zu sehen, dass er dessen Bildnis aus gelbem Sandelholz machen liess und auf seinen leeren Thron setzte. Als der Herr, aus dem Paradiese zurückgekehrt, in den Vihâra kam, stand die Bildsäule sofort von dem Sessel auf, um ihm entgegenzugehen. Aber der Buddha sagte: „Kehre nach deinem Platze zurück; nach meinem Nirvâṇa wirst du als Modell für die Bilder dienen, welche die vier Schaaren von mir machen werden." Hiuen Thsang erzählt beinahe dasselbe, jedoch vom Könige Udayana. Dieser nämlich bat aus Verlangen, den Herrn zu sehen, den Maudgalyâyana, durch ein Wunder einen geschickten Künstler in den Himmel aufsteigen zu lassen, damit derselbe dort den Buddha befragen und sein Bildnis in Holz schneiden könne.**) So geschah. Als der Tathâgata, auf die Erde zurückgekehrt, sein Bildnis sah, welches von dem Sessel aufstand, sagte er mit freundlicher Stimme:

treffende Bemerkung des Kommentars zu Nyâya-Sûtra I, 29. Dass die Buddhisten denselben Wahlspruch haben, stempelt sie zu Anhängern des Yoga.

*) *Travels* p 75.

**) *Mém.* I p 284. Eine chinesische Encyklopädie sagt, dass das Bild von Gold war.

„Bist du müde, die Menschen zu erleuchten? Fahre fort, dein Licht zu verbreiten und leite die fernste Nachwelt". Die tibetanische Lebensbeschreibung stimmt in der Hauptsache hiermit überein. Die Worte, auf die es dort ankommt, lauten: „Der König von Vârâṇasî aber, Udayana, der Bhagavant sehr im Andenken hatte, lässt aus Goçîrshacandana sein Bildnis anfertigen und erweist diesem Verehrung".*) Die Ceilonesen wissen, dass während Lebzeiten des Gautama sein Bildnis von dem Könige von Kosala**), also von Prasenajit, angefertigt worden ist. Hiuen Thsang berichtet, dass König Prasenajit auf die Mitteilung hin, dass Udayana ein Bild des Buddha aus gelbem Sandelholz hatte machen lassen, ebenfalls ein Bild von demselben Material anfertigen liess, und zwar bei derselben Gelegenheit.***) Dies erinnert an einen Bericht der chinesischen Encyklopädie, derzufolge der König von Persien ein Standbild (161) des Buddha aus Gold machen liess, als er vernommen hatte, dass Udayana ein solches Bild besass.†)

Was die Buddhisten von dem Buddha sagen, er-

*) Schiefner, *Tibetanische Lebensbeschreibung* p 273. An einer anderen Stelle in demselben Werke p 235 wird Udayana König von Kauçâmbî genannt.

**) Hardy *E. M.* p 199.

***) *Mém.* p 296.

†) Die Erklärung dieser Fabel ist ungewiss. Vermutlich wird in verhüllter Weise damit zu verstehen gegeben, dass Mithra und Buddha beide die goldene Sonne sind und auf dasselbe hinauslaufen. Ein sitzendes Buddhabild, das aus dem Trümmerhaufen eines Tempels bei Kabul ausgegraben wurde, zeigt Flammen, die von den Schultern aufsteigen; *Journ. As. Soc. Bengal* III, Tafel XXVI; Prinsep (ebend. p 455) bemerkt dazu: The lambent flame on the shoulders is a peculiarity not observed in any image or drawing of Buddha thut I have seen. It seems to denote a Mithraic tinge in the local faith. The solar disc or glory behind the figure is a common appendage to sacred persons in every creed.

zählen die Jaina's von dem Jina, der auch unter dem Namen Vardhamâna und dem Titel Mahâvîra bekannt ist. Als der Jina auf Erden verweilte, herrschte König Udayana in dem Lande Sindhu-Sauvîra; er nahm die Lehre des Mahâvîra an und liess ein Bild von ihm aus gelbem Sandelholz machen. Um den Besitz dieses Bildes wurde ein grosser Krieg zwischen Udayana und dem aus der Geschichte des Jîvaka wohlbekannten Königs Pradyota geführt.*)

Bei den Ausgrabungen zu Mathurâ sind verschiedene Bilder sowohl von dem Jina Vardhamâna als auch von dem Buddha zu Tage gefördert worden, welche mit einer genau datirten Unterschrift versehen sind.**) Leider ist man noch immer hinsichtlich des Anfanges der darauf gebrauchten Aera im Zweifel; indessen ist es so gut als sicher, dass diese Altertümer nicht höher als in das erste Jahrhundert n. Chr. hinaufgehen und einige in das zweite Jahrhundert fallen. Da nicht anzunehmen ist, dass die zu Mathurâ entdeckten Bilder die allerältesten sind, so darf man getrost annehmen, dass schon geraume Zeit vor dem Anfange unserer Zeitrechnung Buddhabilder verehrt wurden. Ja man kann sogar weiter gehen und behaupten, dass das Modell der Buddhabilder, wenigstens der stehenden, schon lange vor der Stiftung des Ordens in Indien bestand. Nämlich bei der Aufbauung des vedischen Altares aus Ziegelsteinen, wovon oben die Rede war, musste bei der Legung der ersten Lage der (162) Priester im Namen des Opfernden folgendes thun.***) Mit dem Antlitz nach der Himmelsgegend gewandt, in der die Sonne aufgeht, legt

---

*) Cunningham *Archaeol. Survey* III p 47.

**) Cunningham *Archaeol. Survey* III p 30—37. Die Jina-Bilder sind bei weitem die zahlreichsten.

***) Weber, *Ind. Studien* XIII p 248 und die dort genannten Quellen.

er einen Grasbüschel*) in die Mitte eines Lotusblattes, darauf die zuvor am Halse getragene Goldplatte und darauf wieder einen aufrecht stehenden „Mann aus Gold“ mit dem Antlitz nach Osten**), indem er den Hymnus an den Purusha oder den an den „Glanzreichen“ singt. Darauf bleibt der Priester einen Augenblick stehen, während der Darbringer des Opfers dem Bilde seine Ehrfurcht in drei Sprüchen zur Beschwörung der Schlangen erweist.

Der „goldene Mann“ wird ausdrücklich erklärt als das Sinnbild des Prajâpati, des Agni und des Darbringers des Opfers***), d. h. der drei Offenbarungsformen des ewigen und seinem Wesen nach einheitlichen Lichtes. Prajâpati, der Herr der Geschöpfe, ist Brahma, der Schöpfer, und repräsentirt als solcher die Vergangenheit; die Buddhisten nennen ihn Buddha. Agni, im engeren Sinne das irdische und atmosphärische Feuer, repräsentirt das Zeitliche, was unter dem Monde ist, die Welt der Erscheinungen, das Gegenwärtige; die Buddhisten nennen die Welt der Erscheinungen Dharma. Der Darbringer des Opfers ist der Mensch selbst, dessen wahres Wesen nach dem altindischen Begriffe in dem inneren Lichte, dem Unsterblichen in ihm, besteht. An Stelle des Unsterblichen sind bei den Buddhisten und in anderen Sekten die Unsterblichen, die versammelten Abgestorbenen getreten. Ob die Vereinigung aller Toten unsterblich, *amṛita*, genannt wurde, weil sie nicht mehr sterben konnten, da der Tod ewig und

---

*) Aus diesem Priester ist der Mann entstanden, welcher dem Gautama, als dieser vorwärts schritt, um den Thron der Erkenntnis zu besteigen, acht Hände voll Gras gab. 1. Band p 81. Vgl. Lalitav. p 357.

**) Auch der Bodhisattva stand mit dem Antlitz nach Osten. 1. Band p 82. Auch ist er, der Grosse Mann (Mahâpurusha), bekanntlich goldfarbig.

***) Weber, *Ind. Streifen* I p 60 fg.

unsterblich ist, oder weil sie eines ewigen Lebens teilhaftig wurden, thut nichts zur Sache; in beiden Fällen konnte man den Sangha, die Versammelten, als das rein Geistige betrachten. Das Bild des Mannes ist von Gold, weil „Prajâpati von Gold" ist.*) Er ist es in der ältesten naturalistischen Auffassung als Sonne. Natürlich (163) muss also der Buddha auch goldfarben sein; wir wissen, dass er sich durch eine schöne Goldfarbe auszeichnete, ausser als er um den kürzesten Tag erschöpft durch Fasten am Ende seiner Bahn niedersank; damals war die Farbe ganz blass geworden. Daher denn war das erste Standbild des Buddha von Gold, und ist es sehr natürlich, dass in Nachahmung desselben noch die meisten Buddhabilder von Gold oder vergoldet, oder wenigstens von gelber Farbe sind. Doch ausser dem sichtbaren Brahma giebt es auch einen unsichtbaren in dem Menschen, den *Λόγος*. Einer der Namen ist Buddha, der Bewusste, oder Muni, der Seher, der Denker; oder wenn man will, ist Buddha die personificirte *buddhi*, Bewusstsein, Verstand, Geist. Wenn man diesem unsichtbaren Brahma oder Buddha goldene Farbe zuschreibt, dann ist es entweder, um symbolisch die Einheit im Wesen, welche zwischen dem äusseren und dem inneren Lichte, zwischen den zwei Schöpfern aller Dinge besteht, anzudeuten, oder weil, wie das Çatapatha-Brâhmaṇa sich ausdrückt, der „Lebensgeist golden" ist.

Das Resultat, wozu vorstehende Betrachtungen uns führen, ist dies, dass die ersten Çâkya-Söhne, insofern sie Yogin's, Philosophen, waren, als höchsten Gegenstand einer geistigen Verehrung den unsichtbaren Buddha verehrten, nach ihrer Ausdrucksweise den Tathâgata, der das Nirvâṇa erlangt hat; dass sie gleichwohl zur Erweckung von Frömmigkeit die Versinnbildlichung einer Idee oder eines Ideals nicht

*) Çatapatha-Brâhmaṇa 10, 1, 4, 9; vgl. 10, 1, 3.

durchweg von der Hand wiesen, mit anderen Worten, dass sie genau dasselbe thaten, was alle indischen Philosophen seit mindestens 2500 Jahren gethan haben. Deshalb ist das Fehlen von Abbildungen des Herrn zu Bharhut und anderswo kein genügender Beweis dafür, dass alle Buddhisten in der älteren Zeit keine Abbildung des Meisters duldeten. So viel ist gewiss, dass die Buddhabilder aufs engste mit der Verehrung des Brahma oder des Purusha zusammenhängen; und ferner, dass das Fehlen von Abbildungen des Meisters gerade auf den ältesten Monumenten unerklärlich wäre, wenn die Eingeweihten den Buddha für einen bestimmten Menschen gehalten hätten. Warum hätte man denselben nicht abbilden sollen so gut wie Ajâtaçatru und Prasenajit und eine Anzahl von Göttern und Göttinnen? An der nötigen Einbildungskraft fehlte es den Bildhauern nicht, denn man findet zu Bharhut den Bodhisattva in dem Augenblicke, wo er in (164) die Seite seiner Mutter eindringt, in der Form eines Elephanten, wie sich gehört, dargestellt.*)

Eine kurze, aber klassische Beschreibung, wie ein Buddhabild nach den Regeln der Kunst gemacht werden muss, findet sich in einem heidnischen Schriftsteller des sechsten Jahrhunderts.**) Er sagt: „Der

*) *S. of Bh.*, Tafel XXVIII, wo die Aufschrift übersetzt lautet: „Des Herrn Empfängnis", etwas anders als Cunningham's „dream". Eigentümlich kritisch ist die Bemerkung des Rev. Beal in *Travels* p 85: „The fable relates that Bodhisattva descended from the Tusita heaven, in the shape of a white elephant, surrounded by light like the sun, and entered the left side of his mother. But in the text he is described as descending seated on an elephant, which account seems far more natural." Es ist in der That äusserst natürlich, dass ein Wesen, das noch empfangen werden soll, auf einem Elephanten reitet und so in den Schooss seiner Mutter eindringt, nichts natürlicher und historischer als solch ein Ritt.

**) Varâha-Mihira *Bṛihat-Saṃhitâ* 58, 44. Vgl. Hemâdri, *Caturvarga-Cintâmaṇi* II, 1, 119; 1037.

Buddha soll auf einem Lotusthrone sitzen, als wäre er der Vater der Welt (Brahma); seine Hände und Füsse müssen mit Lotussen markirt sein, er muss sehr kurze Haare haben und ein ruhiges Antlitz." Zu bemerken ist, dass eines der ältesten bis jetzt ausgegrabenen Buddhabilder*) die Unterschrift hat: „Bild des Herrn, des Grossvaters" (*Bhagavato Pitâmahasya*). Sähe man nicht dem Bilde selbst an und aus einem beigefügten frommen Ausspruch, nämlich „Zur Erlösung vom Leiden", dass der Buddha gemeint ist, dann würde jeder glauben, dass die Aufschrift Brahma, den Vater der Geschöpfe, beträfe, weil die gewöhnlichste Benennung des Schöpfers eben Pitâmaha ist. Auch muss es jedem auffallen, dass der Buddha mit Brahma den Lotussitz, oder, wie einige es nennen, Lotuskissen gemein hat.**) Der Lotussitz heisst Padmâsana, welches Wort jedoch bei den Yogin's eine besondere Art des Sitzens bedeutet. Darum wird von dem Meister der Yogin's, Çiva, gesagt, dass er Padmâsana ist, ebenso wie Brahma und die Sonne, die dasselbe Epitheton haben. Ein anderer Name Vâjrâsana, d. h. diamantner oder stählerner Thron***), kam dem Sitze zu, welchen der höchste Weise zu Gayâ einnahm.

(165) Als die gewöhnlichen Merkmale der sitzenden Buddhabilder kann man folgende angeben. Das Haupt ist von einem Strahlenkranze oder Glorie umgeben, das Haar ist sehr kurz, nach rechts gelockt; meistens sind acht Reihen von Locken zu sehen, von denen die drei obersten wie eine Flechte auf den übrigen ruhen. Zur Krönung des Kopfschmuckes

---

*) Cunningham *Archaeol. Survey* III, Tafel XVIII.

**) Oben haben wir gesehen, dass das goldene Menschenbild über einer auf ein Lotusblatt gelegten Goldplatte sich erhebt.

***) Zugleich Blitzstrahl; eine Erklärung dieses Namens hat Senart *Essai* p 425 versucht.

dient ein Turban, Kapuze, oder nach einigen ein hoch hervorragender Schädelknochen, der *ushṇîsha.**) Zwischen den Augenbrauen, eben oberhalb der Nasenwurzel, befindet sich die *ûrṇâ*, die bald wie ein Schminkpflästerchen, bald wie ein von einigen Härchen gebildetes Kreischen erscheint. Die Augen sind gewöhnlich niedergeschlagen, meistens kaum halb geöffnet, wie von jemand, der in *samâdhi* versunken ist. Der ganze Gesichtsausdruck ist ruhig und sanftmütig, wie der des Mönches, dessen Erscheinung den Prinzen Siddhârtha auf den Gedanken brachte, Geistlicher zu werden. Die Ohren sind stark nach unten gezogen. Das weite Gewand ist über die linke Schulter geworfen, so dass es den rechten Arm und den rechten Oberkörper bloss lässt. Es bedeckt ferner den Körper bis an die Knöchel, wo es in Zipfeln nach unten fällt.

Der Tathâgata wird nicht selten stehend abgebildet, besonders wenn man ihn als Lehrer darstellen will. Das merkwürdigste Bild dieser Art war seiner Zeit zu Peshawer zu sehen, dicht bei einem von Kanishka gebauten grossen Stûpa. Es war aus weissem Marmor verfertigt und 18 Fuss hoch, also lebensgross, denn Gautama hatte diese Länge. Nach Norden zu**) gab es ein blendendes Licht (166) von sich; das wunderbarste war übrigens, dass es Nachts seinen

*) Der letzten Auffassung war man u. a. zu Hidda, wo der wunderthätige Schädelknochen gezeigt wurde.

**) Im Sanskrit würde man den Ausdruck *uttarâbhimukha* oder ein Synonymum gebrauchen, ein Ausdruck, der eben so doppelsinnig ist, wie unser: nach Norden zu. Man versteht ja darunter nicht nur „nach Norden gewandt", sondern auch „mehr nordwärts". Als der Meister den Mittelweg als Text wählte, musste er nach der Ordnung der Dinge auf die eine oder andere Weise in der Mitte gestanden haben. Bei der täglichen Umdrehung seines Rades steht er in solchen Breiten, die hier allein in Betracht kommen können, mittags im Süden und sieht also nach Norden. Bei der jährlichen Umdrehung steht er am längsten Tage am meisten nach Norden zu.

Platz verliess und von links nach rechts um den grossen Stûpa wandelte.

Nicht lange vor dem Besuche Hiuen Thsang's in Peshawer hatte eine Räuberbande versucht, einzudringen, doch siehe, da trat das Bild hervor, so dass die Diebe erschreckt die Flucht ergriffen, während der Buddha zurückkehrte, um seinen gewohnten Platz einzunehmen.*) Ein anderes Standbild aus Messing, das auch genau von Lebensgrösse war, schmückte den Vihâra des Gazellenparkes bei Benares; es stellte den Tathâgata vor, wie er das Rad des Gesetzes drehte.**) Erwähnenswert wegen ihrer Grössenverhältnisse waren zwei Standbilder zu Bamian, das eine von Stein, doch goldfarben, also vermutlich vergoldet, mass 150 Fuss, das andere, 100 Fuss hoch, war aus Messing gegossen.

Es giebt auch Bilder, welche den Tathâgata in liegender Haltung, mit dem Haupte nach Norden gerichtet, darstellen, in dem Augenblicke, als er in das Nirvâṇa einging.***) Zu Bamian war ein solches Bild, das die riesige Länge von 1000 Fuss besass; ganz nach der Natur, denn die untergehende Sonne sendet ihre Strahlen horizontal über die Erde und sind die Schatten sehr lang.†) Zu Kuçinagara, dem Orte, wo das denkwürdige Ereignis stattfand, befand sich gleichfalls ein solches Bild, wie Hiuen Thsang

---

*) Es ist durchaus nicht wunderbar, sondern etwas ganz Alltägliches, dass die Sonne den grossen Dhâtugarbha, dessen Spitze durch den Meru gebildet wird, umkreist. Auch liegt keineswegs etwas Aussergewöhnliches darin, dass die aufgehende Sonne die Diebe verjagte. *Voy. des Pèl. B.* II p 111.

**) *Voy. des Pèl. B.* II p 355.

***) Von Westen wendet sich die Sonne nach Norden, um zeitweise zu verschwinden, ausgenommen natürlich unter hohen Breitengraden, die hier nicht in Betracht kommen.

†) *Voy. des Pèl. B.* II p 38.

bezeugt.*) Sein älterer Landsmann erwähnt dasselbe nicht, obschon er den heiligen Ort besucht hat. Auch sah er dort an jener Stelle nicht mehr als zwei Sâlbäume, wie man zu erwarten hat, während ein paar Jahrhunderte später vier gezeigt wurden.**) Zu Sankissa, dem alten Sânkâçya, hat man vor einigen Jahren ein Stück einer Bildhauerarbeit (167) ausgegraben, in der man eine Darstellung des Nirvâṇa erkannt hat; der Tathâgata liegt auf der rechten Seite, mit der rechten Hand unter dem Haupte.***)

Bei demselben Sânkâçya, wo der Herr nach einem dreimonatlichen Aufenthalte bei den Göttern in der Halle Sudharmâ in drei Reihen wieder auf die Erde niederstieg, sah man in den Tagen der chinesischen Pilger einen stehenden Buddha aus Stein und zu beiden Seiten Brahma und Indra, den ersten mit einem weissen Fliegenwedel, den anderen mit einem Sonnenschirme in der Hand.†) Die ursprünglichen Stufen, die von Viçvakarman, dem Künstler der Götter, gemacht waren, bestanden im siebenten Jahrhundert nach Chr. nicht mehr, und darum hatten verschiedene Fürsten, die es verdross, die Stufen nicht mehr zu sehen, auf den Fundamenten der alten neue bauen lassen, entsprechend den ursprünglichen, nur dass sie nicht mehr als 70 Fuss hoch waren. Schon in den Tagen Açoka's, wie Fa Hian versichert, waren die Stufen verschwunden, mit Ausnahme von sieben Tritten. Da Açoka zu wissen wünschte, wie tief die Absätze in die Erde hineingingen, liess er Arbeiter nachgraben und den Boden untersuchen. Diese gruben so tief, bis sie auf eine Quelle gelben Wassers stiessen, ohne

*) *Mém*, I p 334.

**) *Travels* p 94.

***) Cunningham *Archaeol. Survey* XII p 28.

†) *Travels* p 64—67; *Voy. des Pèl. B.* II p 238. Ueber die zu Sânkâçya ausgegrabenen Altertümer siehe den Bericht in Cunningham *Archaeol. Survey* XI, p 22.

dass sie auf den Grund kamen, was wohl geeignet war, den Glauben des Königs zu befestigen. Er liess an jener Stelle einen Tempel bauen und in der Mitte desselben das bekannte Standbild des Buddha das 16 Fuss hoch war, und bei dem Tempel eine 70 Fuss hohe, mit einem liegenden Löwen gekrönte steinerne Säule errichten. Von diesem steinernen Löwen wird eine interessante Specialität erzählt. Einst, als die Çâkya-Söhne mit den Ketzern wegen des Rechtes, dort zu wohnen, einen Streit hatten, kam man beiderseits überein, die Entscheidung von einem Wunder abhängen zu lassen. Kaum war diese Absprache getroffen, so liess der Löwe oben auf der (168) Säule ein fürchterliches Gebrüll erschallen, infolge dessen natürlich die Ketzer von ihrer Forderung Abstand nahmen.*)

Man würde irren, wenn man aus dieser Legende schliessen wollte, dass die Buddhisten nur ihren eigenen Heiligtümern wunderthuende Kraft zuschrieben. Zu Pushkalâvatî war ein heidnischer Tempel, von dem Hiuen Thsang ausdrücklich sagt, dass sich dort alle Tage Wunder ereigneten.**) Dass die Bilder der Rechtgläubigen Wunder thaten und noch thun, ist etwas so Selbstredendes, dass wir nicht länger dabei zu verweilen brauchen. Auch wollen wir nicht untersuchen, inwiefern die wunderthätige Kraft der Bilder, Tempel und Dagob's durch künstliche Mittel gehoben wurde; für Leute von dem Schlage der chinesischen Pilger brauchte man in keinem Falle zu solchen Mitteln seine Zuflucht zu nehmen; die sahen doch

*) General Cunningham hat bei seinen Ausgrabungen zu Sankissa eine Säule mit einem Elefantenkapitell entdeckt und schliesst aus diesem Funde, dass Fa Hian einen Elefanten für einen Löwen angesehen hat. *Archaeolog. Survey* I p 278; XI p 22. Schade, dass auch Hiuen Thsang einen Löwen auf der Säule gesehen hat.

**) *Mém.* I p 119.

alles, was man sie sehen lassen wollte. Indessen fehlte es den Indern nicht an der nötigen Gewandtheit in Gaukeleien, noch an diplomatischem Talente. Ein Beispiel dafür, wie sie beides harmonisch zu verbinden wussten, giebt die Beschreibung eines von Hiuen Thsang geschilderten, 16 Fuss hohen Buddhabildes bei Peshawer. Das Kunstwerk war so ausgeführt, dass man oberhalb der Brust deutlich zwei Körper sah, welche sich unten vereinigten, um nur einen Körper zu bilden. In der That kann man zwischen den beiden Hälften des Tages und zwischen dem alten und neuen Jahre eine Grenzlinie ziehen, obschon beide im Grunde zusammenfliessen. Die Geschichte, wie sie in den alten Beschreibungen des Landes vorkam, war folgende. Im Anfange war ein gewisser Mensch, der durch Handarbeit seine täglichen Bedürfnisse befriedigen musste. Als er durch emsigen Fleiss ein Goldstück verdient hatte, bekam er Lust, ein Bildnis des Buddha anfertigen zu lassen, und wandte sich zu dem Ende an einen Maler, dem er aber im Voraus erklärte, dass er wegen seiner (169) Armut nicht mehr als ein Goldstück bezahlen könnte. Der Maler, der den guten Willen des Mannes schätzte, gelobte, für den Preis die Arbeit zu liefern. Nun gab es einen anderen armen Mann, der mit derselben Bitte zu dem Maler kam und von ihm dieselbe Zusage erhielt. Als das Bildnis fertig war und die beiden Handwerker an demselben Tage kamen, um es zu besichtigen, zeigte der Künstler das Porträt und sagte: „Sehet da! das Bild, das ihr bei mir bestellt habt“. Die armen Leute sahen einander etwas verlegen an, worauf der Maler, der wohl erriet, was in ihnen vorging, sagte: „Was steht ihr da so nachdenklich? Für das Geld, das ich von euch empfangen habe, seid ihr nicht zu kurz gekommen, und zum Beweise dafür wird das Bild eine wunderbare Veränderung erleiden.“ Die Worte waren noch nicht über

seine Lippen, als das Bild sich in zwei Körper teilte, die sich gegenseitig bestrahlten. Das frohe Entzücken, von dem die beiden armen Tagelöhner ergriffen wurden, lässt sich eher fühlen als beschreiben.

In unmittelbarer Nähe dieses Kunstwerkes standen zwei Bilder, das eine vier, das andere sechs Fuss hoch, welche den Buddha in seiner Stellung mit untergeschlagenen Beinen unter dem Baume der Erkenntnis darstellten, und die nach der Versicherung Hiuen Thsang's sprechend ähnlich waren.*) Wenn der Fürst des Tages die Figuren mit seinen Strahlen bescheint, geben sie einen die Augen blendenden Goldglanz von sich; doch wenn der Schatten sich gradweise verändert, nehmen die Adern des Steines eine blaurote Farbe an. Alte Leute wussten noch zu erzählen, dass sich 100 Jahre vor der Schöpfung in den Spalten und Rissen der Steine goldfarbene Ameisen aufhielten, deren Grösse zwischen einem Zoll und der eines Getreidekornes schwankte. In den Gängen, die sie in dem Steine aushöhlten, liessen sie Körner von Goldsand zurück und brachten so die beiden Buddhabilder zustande, welche der Pilger mit eigenen Augen gesehen hat.

Zuweilen wird der Buddha mit zwei Begleitern neben sich dargestellt, bald sind es Brahma und Indra, bald wieder die beiden Hauptschüler (170) Çâriputra und Maudgalyâyana, zuweilen auch der Dharma und der Sangha. Dann und wann findet sich die Erwähnung einer Gruppe von vier Standbildern, Çâkya und die drei vorausgehenden Buddha's vorstellend; selbst von allen sieben.**)

Unter den Heiligen, deren Bildnisse sowohl in der südlichen als in der nördlichen Kirche nächst denen des grossen Meisters am höchsten geehrt wurden,

*) *Mém.* I p 109.
**) *Voy. des Pèl. B.* I p 84, 133, 205.

kommt dem Bodhisattva Maitreya, dem zukünftigen Heilande, eine hervorragende Stelle zu. Besonders berühmt war das riesige vergoldete Holzbild, das beinahe 100 Fuss hoch sich in einem der Thäler von Dardistân, dem alten Reiche Udyâna erhob. Um das Porträt des Bodhisattva, der noch nicht auf Erden erschienen war*), zu erhalten, bewirkte der Arhat Madhyântika**) durch seine übermenschliche Macht, dass ein Bildner zum Himmel auffuhr, wo derselbe mit eigenen Augen Maitreya anschauen konnte. Nach drei derartigen Reisen nach dem Himmel der Tushita's gelang es dem Künstler, ein Bild zu liefern, an dessen Aehnlichkeit nichts fehlte. An Feiertagen pflegte es ein glänzendes Licht auszustrahlen, und die Fürsten aller umliegenden Ortschaften wetteiferten mit eineinder im Darbringen von Opfergaben; das war wenigstens im fünften Jahrhundert noch der Fall. Der Bodhisattva Maitreya verdient auch vollständig die weitgehendste Verehrung, denn obschon er, wie der morgige Tag, noch stets erscheinen wird und nie er-

*) In dem Saddharma-Puṇḍarîka, worin er eine nicht unbedeutende Rolle spielt, sitzt er in Gesellschaft des Çâkyamuni auf dem Gṛidhrakûṭa, wohin die Handlung des Stückes verlegt wird. Daraus darf man nicht schliessen, dass Maitreya sich auf der Erde aufhält, sondern nur, dass der echte Gṛidhrakûṭa nicht auf dieser Welt zu suchen ist, was nicht verhindert, dass man zu Benares die Stelle zeigte, wo Maitreya seiner Zeit eine Weissagung erhielt.

**) *Voy. des Pèl. B.* II p 149; Fa Hian *Travels* p 18 spricht nur von einem gewissen Arhat. Die Erzählung ist offenbar nur eine unbedeutende Abänderung der Geschichte von dem Buddhaporträt; siehe oben p 199. Wenn man nur einmal das Modell hat, so kann man nach Wunsch und rein mechanisch die Abdrücke vervielfältigen und mit geringen Abänderungen passend machen. Solch ein Abdruck ist die Legende, derzufolge der Arhat Devasena den ehrwürdigen Guṇaprabha in den Himmel der Tushita's aufsteigen liess, um dessen Wunsch, den Maitreya zu sehen, zu befriedigen. Er selbst, Devasena, pflegt wiederholentlich Ausflüge nach dem Himmel zu machen; *Voy. des Pèl. B.* II p 221.

schienen ist, wacht er doch über das Wohl der Kirche; er (171) beseelt gleichsam die Gläubigen mit Hoffnung auf die Zukunft und bewirkt dadurch, dass sie nicht in ihrem Eifer nachlassen.

Nach dem Maitreya standen bei den nördlichen Buddhisten die Bodhisattva's Avalokiteçvara und Mañjuçrî in hohem Ansehen. Wann auch immer ihre Verehrung zuerst aufgekommen sein mag, im dritten Jahrhundert hat bereits die Autorität der kanonischen Bücher ihr ihren Siegel aufgedrückt. In einiger Entfernung von Kapiça, auf einem hohen Bergpasse, erhob sich ein Standbild des Avalokiteçvara. Wenn jemand beim Anblick desselben das heisse Verlangen in sich verspürte, den mächtigen Bodhisattva zu sehen, kam derselbe aus seinem Bilde zum Vorschein. Dann zeigte er sich in seiner ganzen Majestät und sprach einige freundliche Worte zu dem Gläubigen.*) Andere, ebenso glänzende Bilder waren in dem alten Reiche Udyâna, in Kashmir, zu Kanauj, zu Gayâ.**) An der westlichen Grenze von Magadha in einer lieblichen Landschaft erhob sich kühn auf dem Gipfel eines Berges ein Kloster mit Namen Kapotasaṅghârâma, d. h. Taubenhof. Dort prangte von Sandelholz ein Standbild des Avalokiteçvara, des Bodhisattva, dessen Macht jedem die tiefste Verehrung abnötigt. Zu allen Zeiten sah man dort Schaaren von Menschen, die eine Woche lang, ja zuweilen zwei Wochen lang gefastet hatten, um dem mächtigen Heiligen ihre Wünsche kund zu thun. Diejenigen, welche von einem feurigen Glauben beseelt waren, sahen dann den Avalokiteçvara strahlend aus seiner Figur zum Vorschein kommen, um sie wohlwollend anzureden. Nicht wenigen war es selbst vergönnt, ihn in all seiner Majestät zu erblicken. Der Bodhisattva wurde auch

---

*) *Voy. des Pèl. B.* II p 45.

**) *Voy. des Pèl. B.* I p 88, II p 141, 182, 249; I p 141.

als Orakel um Rat gefragt, u. a. von Hiuen Thsang, und zwar in folgender Weise. In einiger Entfernung, ausserhalb eines eisernen Gitters stehend, warf derjenige, welcher Bescheid über die Zukunft zu erlangen wünschte, Kränze nach dem Bilde, und es wurde als ein glückliches Vorzeichen betrachtet, wenn die Kränze auf den Händen und Armen hängen blieben.*) (172) Noch ein anderes Standbild befand sich in einem Kloster im Mahrattenlande.**) Gegenwärtig pflegt Avalokiteçvara mit zehn oder elf***) Gesichtern, die nach allen Richtungen gewandt, zu je drei kegelförmig über einander gestellt sind, abgebildet zu werden.†) Diese Vielheit von Gesichtern ist der bildnerische Ausdruck von Avalokiteçvara's Allseitigkeit; es ist sein Name Samantamukha, d. h. er, dessen Antlitz nach allen Seiten gewandt ist, in bildlicher Darstellung.††) Wenn auch der Name unleugbar alt ist, so folgt daraus doch nicht, dass man die Eigenschaft der Allseitigkeit in solch platter Weise ausdrücken musste, und man kann denn auch nichts Derartiges in den Beschreibungen

---

*) *Voy. des Pèl. B.* I p 172.

**) *Voy. des Pèl. B.* III p 151.

***) Zehn ist die Zahl der Richtungen, nämlich der acht Himmelsgegenden mit Zenith und Nadir. Elf ist die Zahl der Rudra's. Dies charakterisirt den Bodhisattva als einen verkappten Rudra oder Çiva. Ob diese Auffassung des Avalokiteçvara die älteste ist, lässt sich bezweifeln; doch wie man dazu kam, ist leicht zu erklären. Einer der Namen des Çiva ist nämlich Dṛishṭiguru, d. h. Herr der Blicke (als Aether); *avalokita*, als neutrales Substantiv, bedeutet auch Blick, das Sehen, und *îçvara*, Herr, ist synonym mit *guru*, Meister, so dass beide Worte, was ihre etymologische Bedeutung betrifft, als vollständige Synonyme betrachtet wurden.

†) Koeppen, *Rel. des B.* II p 24. Etwas anders auf Pl. XXIV, *Arch. Surv. of W. India*, No. 9.

††) Der Name wird auch gegeben in Saddharma-Puṇḍarîka, Kap. XXIV; vgl. Beal *Catena* p 384.

finden, welche der chinesische Pilger von den Standbildern giebt.

Mañjuçrî wird verschiedene Male von Hiuen Thsang mit der tiefsten Verehrung genannt, aber Standbilder von ihm werden nicht erwähnt; wohl dagegen die Reliquien des Heiligen, die zu Mathurâ in einem Dagob ruhten. Spätere Darstellungen des Mañjuçrî zeigen uns diesen Bodhisattva mit vier Händen, in denen er ein Buch, einen Rosenkranz etc. hält.*) Das javanische Standbild des Mañjuçrî, das von Âdityavarman errichtet und im Jahre 1265 Çaka (1343 n. Chr.) geweiht wurde, hat nur zwei Arme und ist von aller Unförmlichkeit frei.**)

Die fünf Dhyâni-Buddha's Vairocana, Akshobhya, Ratnasambhava, Amitâbha und Amoghasiddha, mit ihren Söhnen, den Bodhisattva's (173) Samantabhadra, Vajrapâṇi, Ratnapâṇi, Padmapâṇi und Viçvapâṇi***), und ihre Gemahlinnen oder *târâ's*†), oder, wie die Hindu's sagen würden, ihre Çakti's, Kräfte, nämlich

---

*) Koeppen, *Rel. des B.* II p 22.

**) Das Bild steht jetzt im Museum zu Berlin.

***) Band I p 414.

†) *târâ* bedeutet Stern, Fixstern. Schon dieser Umstand deutet an, dass die Dhyâni-Buddha's Monde, d. h. Epochen des Mondes, z. B. die fünf Tithi's sind, denn *târâ* und *candra*, Mond, sind in der Vorstellung der Inder unzertrennlich verbunden. Diese fünf himmlischen Wesen sind in dem Makrokosmos Herren von fünf Epochen, in dem Mikrokosmos die fünf Indra's, d. h. die fünf *indriya's*, Sinnesorgane, die auch Gottheiten, *devatâ's*, genannt werden. Nach Aitareya Brâhmaṇa 8, 28 wären die fünf *devatâ's*, aus denen das *brahma* besteht: Blitz, Regen, Mond, Sonne und Feuer. Selbst wenn dem so wäre, würde die Erklärung doch nicht für die fünf Gottheiten des Brâhmaṇa als Mikrokosmos passen; denn die fünf *devatâ's* des letzteren können schwerlich etwas Anderes sein als die fünf Sinne, und offenbar ist a. a. O. das Leben des *brahma*, d. h. der Mikrokosmos gemeint. Der indische Ausdruck *çakti* weist noch deutlicher auf den allegorischen Charakter der Indra's hin, denn *çakti* bedeutet Kraft, ebenso wie in alter Zeit *indriya*.

Vajradhâtvîçvarî, Locanâ, Mâmakî, Pâṇḍarâ oder Pâṇḍura und Târâ werden vor allem in Nepal, Tibet und der Mongolei verehrt. Die Bilder der ersten zeigen die gewöhnlichen Buddhatypen. Ihre Sitze, deren Basis von abwärts gebogenen Lotusblättern umsäumt werden, sind durch verschiedene Tiere, die einander den Rücken zuwenden, gekennzeichnet. Löwen, Elefanten, Pferde, Schwäne oder Haṃsa's und Garuḍa's sind der Reihe nach die Attribute von Vairocana, Akshobhya etc. Das Haupt ist von einem Strahlenkranze umgeben, welcher nur bei Amoghasiddha das Eigentümliche hat, dass er von Schlangen gekrönt und umwunden ist. Die Buddha's sind von einander durch die Haltung der Hände, sowie ihre Farbe unterschieden. Vairocana ist weiss, Akshobhya blau, Ratnasambhava goldgelb, Amitâbha rot, Amoghasiddha grün. Der zweite derselben wird in den Tempeln östlich gesetzt, der dritte südlich, der vierte westlich und der fünfte nördlich. Der erste muss also als im Mittelpunkt gedacht werden.*) Die Târâ's haben alle dieselbe Farbe wie die Buddha's, zu denen sie gehören; so auch ihre Söhne, die Bodhisattva's, welche stehend abgebildet werden.**)

(174) Die Verehrung der Dhyâni-Buddha's und ihrer Çakti's hat sich ohne Zweifel erst in späterer Zeit entwickelt; wohl zu verstehen in der uns bekannten Form. Zwei derselben, Amitâbha oder Amitâyu und Akshobhya kommen bereits in dem *Lotus* vor***), doch werden sie dort nicht Dhyâni-Buddha's genannt; bei den Japanesen nimmt Amitâbha einen sehr hohen

---

*) Hodgson *Ess.* p 30 40. *Transact. of Roy. As. Soc.* II, Pl. I. Wright *Hist. of Nep.* Pl. VI, wo Vairocana in die Mitte gestellt ist, vgl. Leeman's *Boro-B.* p 448. Bei den Mongolen ist Akshobhya der erste (Burnouf *Introd.* p 116), doch das ist er in gewissem Sinne auch bei den Nepalesen.

**) Wright a. a. O.

***) *Lotus* p 113 und 251.

Rang ein, gänzlich verschieden von den vier anderen. Unter den Bildwerken zu Boro-Budur hat man geglaubt alle vier zu erkennen und für diese Ansicht Gründe beigebracht, die Erwägung verdienen, obschon sie nicht alles erledigen.*) Jedenfalls wird das Resultat, vorausgesetzt, dass es über alle Zweifel erhaben ist, nichts Befremdendes haben; denn es ist zur Genüge bekannt, dass die Buddhisten auf Java zu der nördlichen Abteilung der Kirche gehörten. Zur Unterstützung der mitgeteilten Ansicht hätte man sich auch auf die Thatsache berufen können, dass ein Bild der Târâ des Ratnasambhava, der Göttin Mâmakî, auf Java gefunden worden ist.**)

Standbilder älterer Buddha's kommen in Nepal vor; zu Gayâ stand ein Bild des Kâçyapa Buddha.***)

Die Erzeugnisse der kirchlichen Malerei und Bildhauerkunst der Buddhisten sind unglaublich zahlreich und unaussprechlich monoton. Es grenzt an's Unglaubliche, wie viele Bilder und Zeichnungen zuweilen ein einziger Gläubiger zur Verherrlichung des Meisters und der Heiligen anfertigen liess. Hiuen Thsang liess kurz vor seinem Hinscheiden aufzeichnen, dass er während seines Lebens nicht weniger als hundert Millionen Bilder des Buddha hatte formen, 10 Millionen Abbildungen malen lassen und abgesehen von Tausenden von Bildnissen des Maitreya auf Seide gezeichnet. Einen solchen Eifer wird man nicht ganz mit Unrecht etwas übertrieben nennen können; aber zugleich muss man anerkennen, dass eine solche (175) Ausdauer unerklärlich wäre ohne wahre Liebe und Ver-

---

*) W. von Humboldt, *Kawisprache* I p 124; vgl. Leeman's *Boro-B.* p 450. Col. Yule vermutet, dass es die fünf Buddha's Krakucchanda, Konâgamana, Kâçyapa, Çâkya und Maitreya sind; *Journ. Roy. As. Soc.* IV p 421 (New series).

**) Raffles *Hist. of Java*; auf der Tafel hinter Seite 54. Vgl. auch Friederich, Verh. Batav. Genootschap XXVI p 84.

***) *Voy. des Pèl. B.* II p 473.

ehrung des Meisters. Wo einmal Liebe und Verehrung ist, da wird Selbstverleugnung und Energie folgen, und von diesen hängt zuletzt doch das Wohl der Gesellschaft ab.

Ueber die ziemlich hohe Entwicklung der buddhistischen Kunst sind die Kenner einig. Im Formen, Schneiden, Meisseln und Giessen von Bildwerken haben es vor allen die tibetanischen, chinesischen und japanesischen Künstler weit gebracht. Sie besitzen nicht nur eine bewunderungswürdige Kunstfertigkeit, sondern auch ein Verständnis für die höheren Anforderungen der Kunst. Ausser einigen mehr oder weniger ungeheuerlichen Darstellungen, die weniger der Geschmacklosigkeit, als der Neigung zu symbolisiren, ihre Entstehung zu verdanken haben*), ist der Typus der Bilder rein menschlich, so dass die Buddha's in dieser Hinsicht den Vergleich mit den Mithra's und Apollo's aushalten können. Die Vermenschlichung der Figuren der Mythologie geht so weit, dass die Nâga's oder Schlangen als gewöhnliche Menschen dargestellt werden, die sich nur durch eine aus Schlangen bestehende Krone auszeichnen.

Die von den chinesischen Pilgern erwähnten Standbilder waren von Stein, Sandelholz, Messing oder anderen Metallen. Von goldenen Bildern wird häufig gesprochen; aber die grösseren derselben werden wohl nur vergoldet gewesen sein. Auch jetzt noch ist das Hauptbild in den Tempeln gewöhnlich von Holz, überzogen mit Messing oder Blattgold, oder von gegossenem Eisen oder Bronze und vergoldet. Wie uns überliefert wird, war der König von Kapiça besonders für silberne Standbilder eingenommen. Jedes Jahr

*) Solche Darstellung von vier- oder sechsarmigen Buddha's kommen vor zu Boro-Budur, T. CCLXXX und die zwei folgenden, sowie T. CCLIV. Auf den meisten dieser Basreliefs sieht man eine Darstellung des Buddha als Avatâra des Vishṇu, vgl. Leemans *Boro-B.* p 634.

liess dieser Fürst, dessen Frömmigkeit und Freigebigkeit von Hiuen Thsang ganz besonders gerühmt werden, ein silbernes Buddhabild von 18 Fuss Höhe machen.*) Kleinere Bilder aus Edelstein kommen häufig vor.

(176) Die Gebäude, in denen man das Bild des lebenden Buddha vor sich sieht, heissen Vihâra's, ebenso wie die Stationen, in denen er sich auf seinem Lebenswege aufhielt. Da man unter dieser Bezeichnung auch Klöster versteht, so ist dies mit der Erweiterung der Bedeutung, welche wir unserem Worte „Gotteshaus" geben, zu vergleichen. Es ist fraglich, ob man die Felsentempel, die zwar einen Dagob, aber kein Bild enthalten, mit Recht Vihâra's nennen kann. In jedem Falle sind es Tempel, oder, wenn man will, Kirchen.

Der grösste der Felsentempel Indiens, soweit sie buddhistischer Herkunft sind, ist der von Kârli, zwischen Bombay und Poona. Dieses Gebäude hat eine Form, die stark an die alten christlichen Kirchen erinnert. Es besteht aus einem grossen Mittelschiff und zwei Seitenschiffen und endet in einer runden Apsis, worin der Dagob steht. Die Grössenverhältnisse im Innern sind an Länge 126 Fuss, an Breite gut 45, von denen 25 auf das Mittelschiff fallen, so dass jedes der Seitenschiffe nicht mehr als zehn Fuss breit ist. Die Höhe schwankt zwischen 42 und 45 Fuss. Das Schiff ist von den Flügeln durch 15 Säulen an beiden Seiten getrennt; jede Säule hat einen hohen Sockel, einen achtseitigen Schaft und ein reichverziertes Kapitell, worauf zwei knieende Elefanten liegen mit zwei Figuren, sei es ein Mann und eine Frau, oder zwei Frauen auf dem Rücken. Die sieben Säulen hinter dem Dagob sind einfache achteckige Pfeiler ohne Sockel und Kapitelle, während die vier unter der Veranda bedeutend von den Seitensäulen abweichen.

*) *Voy. des Pèl. B.* II p 41.

Das Gewölbe hat die Form eines halben Cylinders, und zwar so, dass die Höhe gleich der Länge der zwei Radien ist. An der Stelle, wo in christlichen Kirchen der Altar steht, befindet sich der Dagob, von dem oben eine Beschreibung gegeben worden ist. Gegenüber diesem Allerheiligsten ist der Haupteingang, woneben zwei Seiteneingänge, alle drei in einer Galerie, über der sich ein grosses Fenster in der Form eines Hufeisens befindet. Der Vorhof ist bedeutend breiter als das Hauptgebäude, da er 52 Fuss misst. Von vorn wird er durch zwei kühne Pfeiler ohne Sockel und Kapitell geschlossen, welche eine Felsmasse stützen. Ueber diesem Teile, der nach den Fachkundigen früher mit einer hölzernen Galerie geschmückt gewesen sein muss, erhebt sich (177) eine Reihe von vier Säulchen zwischen Pilastern; hierdurch fand das Licht Zugang zu dem grossen Fenster. Ausserhalb des Vorhofes steht eine mit vier Löwen gekrönte Säule mit zweiunddreissig Canneluren oder Kanten. Der Eindruck, den das Innere des Tempels macht, ist grossartig und feierlich. Das Licht fällt durch eine einzige Oeffnung gerade auf das Allerheiligste, während der Rest des Gebäudes in geheimnissvolles Halbdunkel gehüllt ist.*)

Von demselben Stile sind die fünf Felsentempel zu Ajanta, dem Orte, wo die schon früher erwähnten 24 Klöster sich befinden. Diese Tempel sind meistens zweimal so lang als breit; der grösste hat eine Länge von 92½ und eine Breite von 41½ Fuss. Die Einteilung des Raumes, die Stelle des Dagob und die Form des Ganzen stimmen mit demjenigen von Kârli überein; in den ältesten Tempeln haben die Säulen weder Sockel noch Kapitell. Auch zeichnen sich die älteren Gebäude dadurch aus, dass ihr Vordergiebel

---

*) Fergusson *History of E. and I. Architecture*; citirt in Hunter's *Gazetteer* V p 256.

mit Skulpturen geschmückt ist, während in den jüngeren die Wände, Säulen, Deckstücke und der Dagob mit Skulpturen bedeckt sind. Die Skulpturen, die namentlich aus Abbildungen des Buddha und anderer Heiligen, umringt von Schülern, bestehen, haben wenig Kunstwert. Dagegen wird die Malerei, die man vor allem in Klöstern antrifft, sehr gerühmt. Ausser gemalten Bildern von dem Buddha*) und seinen Schülern, kommen Gemälde von Strassen, festlichen Aufzügen, Feldschlachten, Hausinnern, Jagden, Tieren etc. vor.**)

Diese Tempel und Klöster von Ajanta, welche auch deshalb so merkwürdig sind, weil sie ein anschauliches Bild von der Entwicklung der buddhistisch-indischen Kunst von ungefähr 200 v. Chr. bis 600 n. Chr. geben, sind vermutlich dieselben, die Hiuen Thsang in seiner Beschreibung des Mahrattenlandes (178) erwähnt.***) An der östlichen Grenze des Reiches — so lautet der Hauptsache nach sein Bericht — dehnt sich ein Gebirge aus, dessen steile Felsen sich über einem dunklen Thale erheben. Dort stand früher ein Kloster, dessen Hallen in tief einspringende Felsschluchten gemacht, und dessen Türme und Kuppeln an die Höhlen angebaut waren. Es war von dem Arhat Âcâra gestiftet worden.

---

*) Zu Bharhut kommen noch keine Abbildungen des Buddha vor.

**) Burgess in Hunter's *Gazetteer* I p 91; vgl. Fergusson *Hist. of Ind. Architecture* p 122—159 ed. 1876 und dessen Artikel *On the Portrait of Chosru II. at Ajanta* im *Journ. Roy. As. Soc.* XI p 158 (New series) sowie Burgess *Archaeol. Survey of W. India* No. 9.

***) *Mém.* II p 151. Ob das Taubenkloster des Kâçyapabuddha, welches Fa Hian (*Travels* p 139) beschreibt, ohne es gesehen zu haben, verwirrten Nachrichten über Ajanta seine Entstehung zu verdanken hat, ist wegen des Mangels an brauchbaren Angaben schwer zu sagen; Rev. Beal a. a. O. vermutet, dass der Kailâsa-Tempel zu Ellora gemeint ist; doch das ist ein çivaïtisches Gebäude; eher würde man an die älteren Grotten zu Ellora zu denken haben.

Einigermassen befremdend ist, dass von diesem Kloster gesprochen wird, als ob es nicht mehr bestanden hätte, während gleich darauf von dem zugehörigen Vihâra eine lebendige Schilderung gegeben wird. „Dieser Vihâra", sagt der Pilgrim, „ist ungefähr 100 Fuss hoch. In seiner Mitte erhebt sich ein steinernes Standbild des Buddha von 70 Fuss. Ueber dem Bilde sieht man sieben steinerne Hüte, die, durch Zwischenräume von drei Fuss von einander geschieden, in der Luft schweben, ohne dass man etwas entdecken kann, woran sie befestigt sind. Nach den alten Ueberlieferungen des Landes werden sie durch die Glaubenskraft des Arhat gestützt."

Rings um den Tempel sah man auf den Wänden Skulpturen, Scenen aus den Jâtaka's, sowie Ereignisse, welche der Erhebung des Bodhisattva zum Range eines Arhat vorausgingen, und Wunder, welche auf das Nirvâṇa folgten, darstellend. Ausserhalb der Pforten des Klosters standen vier steinerne Elefanten, je einer in jeder Himmelsgegend. Nach den Beteuerungen der Einwohner jenes Landes liessen die Elefanten dann und wann ein fürchterliches Gebrüll erschallen, so dass die Erde davon erdröhnte. Von Gemälden wird nichts gesagt. Aus diesem Stillschweigen darf man nicht schliessen, dass die Fresko's einer späteren Zeit angehören.

Aehnliche Felsentempel wie zu Ajanta finden sich zu Bâgh in einer Höhe von 850 Fuss über dem Meeresspiegel. Von diesen Gebäuden, die aus dem fünften bis siebenten Jahrhundert n. Chr. herrühren sollen, haben vor allen (179) die Reste prächtiger Fresko's und die aus dem Felsen ausgehauenen Säulen die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt.*)

Nicht selten dienen auch die Stûpa's mit als Bilder-

*) Hunter *Gazetteer* I p 290 und die dort citirten Autoren.

tempel, sei es dass das Hauptbild in einem gewölbten Gemache oder Kapellchen unter dem Dagob*) angebracht ist, wie das in Hinterindien häufig der Fall ist, oder in Nischen, wie bei den Nepalesischen Stûpa's. Das Meruförmige Heiligtum zu Boro-Budur, dass sich in zwölf aufeinanderfolgenden Terrassen erhebt, nach Art der Treppenpyramiden von Abusir, Sakkara und Meidum in Aegypten, hat auf den fünf ersten Terrassen einige hundert nischenartige Gebäude, die mit Kuppeln gekrönt und von sitzenden Buddhabildern eingenommen sind. Solche Bilder befinden sich auch in den nächstfolgenden höheren Reihen von kuppel- oder glockenförmigen Gebäuden, die sich von den Kuppeln auf den niederen Terrassen vor allem dadurch unterscheiden, dass sie grösstenteils hohl und ihre Wände mit fensterartigen Oeffnungen durchsichtig bearbeitet sind. Die grosse mittelste Kuppel birgt einen unvollendeten, man kann sagen, embryonischen Buddha, so wie die grosse Mutter, die göttliche Mâyâ, die Magna Dea, den Bodhisattva in ihrem Schoosse; ein Umstand, der zu den verschiedensten Vermutungen Anlass gegeben hat.**)

---

5) Bäume der Erkenntnis, Thron der Weisheit, heilige Fussstapfen und Orte, das Rad, allegorische Figuren.

Zu den Caitya's gehört der heilige Baum, der in allen Mythologien einen so bedeutenden Platz einnimmt. Die Skulpturen zu Bharhut zeigen uns die Bäume der Erkenntnis, die Bodhi's von nicht weniger

*) Siehe den Durchschnitt der Thapinya-Pagode von Pagan *Journ. Roy. As. Soc.* IV p 425 (New series).

**) Siehe Leemans *Boro-B.* p 456—459.

als sechs der sieben Mânushi-Buddha's*), und zwar von Kâçyapa, Konagamana, (180) Kakusandha, Vipaçyin, Viçvabhû und Çâkyamuni. Der Bodhi des letzten und berühmtesten dieser sieben ist, wie man weiss, der heilige Feigenbaum, der Pipal, der schon von alters her besonders heilig war. Es war, wie man aus dem Kaṭha Upanishad**) sehen kann, der ewige Weltbaum, von welchem alles Leben ausgeht.

Abbildungen des heiligen Feigenbaumes mit dem Throne der Weisheit an seinem Fusse kommen zu Bharhut mehrmals vor. Auf der ausgeführten Darstellung***) sieht man zwei Sonnenschirme über dem Baume angebracht und Fahnen zwischen den Zweigen. In den zwei oberen Ecken des Bildes schweben zwei geflügelte Figuren oder Engel mit Guirlanden oder Bandrollen in der Hand. Dicht unter jeder von beiden steht eine männliche Figur von bedeutend grösserer

---

*) Durch diese sogenannten menschlichen Buddha's wird auf versteckte Weise auf die sieben Manu's hingedeutet, da Manu u. a. „der Denkende" bedeutet und *buddha* „der Bewusste, der Weise", so können die beiden Worte als synonym betrachtet werden. Nun wird von Manu sowohl *mânusha* als *mânava* abgeleitet; hätte man von den sieben Mânava-Buddha's gesprochen, dann würde jeder das Rätsel zu schnell verstanden haben und dann wäre alle Feinheit davon gewesen. Unter diesen Manu's, alias Buddha's, den Repräsentanten eines neuen Zeitraumes, und Gesetzgebern, Verkündern des Dharma, ist nur ein Manu, alias Buddha, weltberühmt geworden. Nur seine Satzungen sind jetzt noch in Kraft.

**) *K. Up.* 6, 1. Dieselbe Idee ist noch weiter ausgeführt im Bhagavad-Gîtâ (Mahâbhârata 6, 39, 1) und in dem Commentar zum angegebenen Orte. Die Erläuterung des Scholiasten ist interessant, nicht weil er die Geschichte des Weltbaumes kennt, sondern weil er die Auffassung seiner eigenen Zeit wiedergiebt und man in dieser Auffassung die Erklärung der stufenweise übereinander gebauten Stockwerke des Dagob findet. In Hemâdri's *Caturvarga-Cintâmaṇi* I, 994 wird Janârdana (Vishṇu, der höchste Geist) durch den Pipal vorgestellt.

***) Cunningham *S. of Bh.* T. XXX.

Gestalt als die schwebenden Engel. Beide halten mit der rechten Hand etwas von der Gestalt eines abgebrochenen, einigermassen gekrümmten Zweiges in die Höhe, während sie Daumen und Zeigefinger der linken Hand als Zeichen der Verwunderung auf den Mund legen.*) Der Stamm des Baumes ist von einer Säulenreihe umgeben, die bestimmt war, einen Giebel mit hufeisenförmigen Nischen zu tragen, von welchen jede einen Sonnenschirm enthält. Auf dem Boden, am Fusse des Baumes, ist ein Thron, der Bodhimaṇḍa, vor welchem zwei Personen von gewöhnlicher Grösse auf den Knieen mit zusammengefaltenen, ausgestreckten Händen liegen. Links hinter der einen steht eine weibliche (181) Figur, und rechts hinter der andern ein Nâga-Fürst mit gekreuzten Armen. Der Nâga ist als solcher an einer Schlangenkrone auf seinem Haupte zu erkennen. Ferner steht rechts auf einer alleinstehenden Säule ein Elefant, welcher mit seinem ausgestreckten Rüssel eine Guirlande oder Bandrolle hält.

Es kommen zu Bharhut auch einfachere Darstellungen von Bodhi's vor**); die einfachsten sind diejenigen, bei welchen das umgebende Bauwerk fehlt. Dies ist stets der Fall bei den Bodhi's der älteren Buddha's.

Der Thron der Weisheit gleicht sehr einem viereckigen steinernen Altar. Die Deckplatte ist oben mit Figuren von Blumen, welche hier und da mit Zweigen abwechseln, geschmückt. Eins der Basreliefs***) zeigt vier hinter einander gestellte Throne,

*) Diese kolossalen Figuren sind offenbar zwei Meister, und zwar göttliche; denn sie stehen nicht auf der Erde. Dass sie den Grossen Brahma und Indra vorstellen sollen, kann man aus der Beschreibung des Mahâstûpa auf Ceilon (siehe oben p 192.) schliessen, wo diese zwei Götter zu beiden Seiten des Bodhi abgebildet waren.

**) Z. B. T. XXXI.

***) T. XXXI.

die etwas von einem Sopha haben. Sie stehen in einem, dem oben beschriebenen ähnlichen Gebäude, dessen Giebel, so weit noch zu erkennen ist, mit drei glockenförmigen Nischen versehen ist. Dies sind die Throne der vier letzten Buddha's.*) Die obere Fläche dieser Throne ist auch mit Figuren von Blumen, Blättern und Zweigen geschmückt, während auf der aufrechten vorderen Seite Hände**) abgebildet sind. Auf einer anderen Darstellung des Buddhathrones sieht man ausser den Blumen und Zweigen zwei Hände, und auf der Vorderseite Figuren von Haṃsa's, den Vögeln des Brahma.***) Das Gemälde stellt vor, wie Ajâtaçatru den Herrn verehrt.

Der ursprüngliche Thron des Gautama unter dem Pipal zu Gayâ, worauf nach Hiuen Thsang alle früheren Buddha's die vollendete Erkenntnis erlangt haben und alle zukünftigen sie erlangen werden, wird von dem chinesischen Pilgrim auch Vrajâsana genannt.†) Gegenwärtig (182) besteht das Heiligtum aus einer Reihe von Stufen rings um einen Pipal, der auf einer Erhöhung von 30 Fuss über dem ebenen Boden steht und, obschon jetzt absterbend, im Jahre 1811 n. Chr. noch üppig gedieh, und dessen Alter damals auf 100 Jahre geschätzt wurde.††) Ein Steckling des echten

---

*) Cunningham *S. of Bh.* p 112; vgl. *Voy. des Pèl. B.* II p 106.

**) Die Worte für „Hand" bedeuten im Sanskrit auch „Strahl".

***) *S. of Bh.* Pl. XVI.

†) *Mém.* I p 458. Ein anderer Name ist Narasiṃhâsana, d. h. Sitz des Mannlöwen (Vishṇu), oder in euhemeristischer Auffassung „des Löwen unter den Männern"; Lalitavistara p 457. Ganz in der Nähe ist die noch jetzt Vishṇupada genannte Stelle, deren Benennung in engstem Zusammenhange mit Gayâ und dem Aufsteigen (Samârohaṇa) steht; vgl. 1. Band p 307. Hiuen Thsang sagt ausdrücklich (*Vie* p 140), dass der Thron im Anfange des laufenden Zeitraumes, d. h. der Schöpfung gebaut war.

††) Beal *Travels* p 126. Schon im siebenten Jahrhundert

Bodhi zu Gayâ ist von Mahendra, dem Sohne Açoka's und Apostel Ceilon's nach Anurâdhapura gebracht worden, wo bei dem Kapitelhause von Lohaprâsâda noch jetzt ein Pipal Schatten verbreitet.*) Im allgemeinen kann man sagen, dass bei allen buddhistischen Klöstern und Tempeln ein Bodhi-Baum vorhanden ist, ausgenommen in denjenigen Ländern, wo das Klima sein Wachstum verhindert.

Weniger zahlreich vertreten als die Bäume der Erkenntnis sind zu Bharhut die heiligen Fussstapfen, obschon sie auch nicht gänzlich fehlen. In einem Bildwerke, welches den König Ajâtaçatru, dem Herrn seine Verehrung darbringend, vorstellt, sieht man vor einem altarförmigen Throne, worüber sich ein Sonnenschirm, als wäre es eine Wolkendecke, ausbreitet, zwei durch das Sonnenrad gekennzeichnete Fussspuren.

Die berühmteste von derartigen Fussspuren ist wohl diejenige auf dem Adams-Pic, die zu verschiedenen Malen beschrieben worden ist.**) Fa Hian berichtet, dass der Tathâgata bei einem seiner Besuche auf der Insel einen Fuss nördlich von Anurâdhapura setzte, und den anderen auf einen hohen Berggipfel, 15 Yojana's entfernt. Mit diesem letzteren Orte ist zweifelsohne der Adams-Pic gemeint, der im Mahâvansa Gipfel des Sumano genannt wird.***) Die heilige Fussspur, die jährlich von Pilgern verschiedener Sekten besucht wird, — denn die Çivaïten behaupten, dass

war der Bodhi-Baum durch hohe Mauern aus Ziegelsteinen geschützt; *Voy. des Pèl. B.* I p 139.

*) Herr Dickson M. A. nennt diesen Pipal den ältesten historischen Baum der Welt, aber der Bodhi von Gayâ ist doch noch älter. *Journ. Roy. As. Soc.* VIII p 62 (New series).

**) Siehe Burnouf *Lotus* p 622 und die dort citirten Schriften. Vgl. Hardy *Man. of Bh.* p 212.

***) *Travels* p 150; Mahâvansa 7. Auf Ceilon bezeichnet man die heilige Fussspur mit dem Sanskritworte *çrîpâda*, d. h. illustrer Fuss; Târanâtha 264 spricht von *çrîpâdukâ*.

es ein Fussstapfen Çiva's ist, und die Mohamedaner, dass Adam diesen Eindruck hinterlassen hat — ist gut (183) fünf Fuss lang und mehr als $2^1/_2$ Fuss breit, also ziemlich in Proportion mit der Körperlänge Gautama's.

Obschon die Ceilonesen in diesem Fussstapfen ein Wahrzeichen dafür sehen, dass ihre Insel bestimmt ist, das Erbteil des Buddha zu sein, und dass seine Religion dort auch fernerhin blühen soll, sind sie nicht die einzigen, die sich des Besitzes solcher heiligen Spuren rühmen können. Auch in Hinterindien, wo der Dharma nicht minder geehrt wird als auf Ceilon, finden sie sich. In früheren Zeiten war dasselbe der Fall in Vorderindien. Im Reiche Udyâna, auf einem grossen Steine auf dem nördlichen Ufer des Suwat, sahen Fa Hian und Hiuen Thsang Fussspuren des Buddha, die die Eigentümlichkeit hatten, dass sie grösser oder kleiner zu sein schienen je nach der grösseren oder kleineren Frömmigkeit des Beschauers.*)

Nicht minder merkwürdig, auch von historischem Standpunkte aus, waren die zwei Fussabdrücke des Buddha, welche nicht weit von Pâṭaliputra zu sehen waren. Sie waren nicht länger als 1 Fuss 8 Zoll und 6 Zoll breit, allerdings etwas klein, wenn man in Betracht zieht, dass der Fuss auf dem Adams-Pic heutzutage noch viel grössere Dimensionen hat. Die Sohlen waren gekennzeichnet durch ein Rad mit tausend Speichen, und die Spitzen der Zehen durch Blumen mit dem Zeichen des Kreuzes, mit Fischfiguren etc. Diese Fussstapfen hinterliess der Tathâgata, als er, im Begriffe in das Nirvâṇa einzugehen, von Vaiçâli aufgebrochen war und diese Stelle erreicht hatte. Damals war es, dass er, auf dem südlichen Ufer des Ganges auf einem grossen viereckigen Steine stehend, mit Rührung Ânanda ansah und sprach: „Es ist das

*) *Travels* p 27; *Voy. des Pèl. B.* I p 86.

letzte Mal, dass ich den Diamantenthron und Râjagṛiha erblicke.“ *)

Die grösste, wenn auch nicht berühmteste Fussspur war diejenige, die (184) Hiuen Thsang im Gazellenparke bei Benares sah. Dort wurde dem Reisenden eine Stelle gezeigt, wo die vier letzten Buddha's ihre Fussspur zurückgelassen hatten. Die Länge des Fusseindruckes betrug 500 Fuss und die Tiefe sieben. Ueber dieser Stelle hatte man die Standbilder dieser vier Buddha's in fortschreitender Haltung errichtet. Dergleichen Fussspuren gab es auch zu Tâmralipti.**) Von derselben Art sind die Fussstapfen des Königs Pûrṇavarman zu Tjampea, Djambu und Bekasih auf Java, worunter ein Eindruck die Form eines Elefantenfusses hat. Sie sind vishṇuïtischen Ursprunges und Pûrṇavarman wird denn auch mit Vishṇu, dem Schreiter κατ' ἐξοχήν, verglichen, so dass er wohl nichts anderes sein kann als eine Erscheinungsform des lieblichen Gottes des Tages.

Bei den Nepalesen heissen Abbildungen der Füsse des Buddha und Mañjuçrî *pâdukâ*, welches Wort sonst „Schuh, Sandale“ bedeutet.***) Man sieht auf diesen Abbildungen die zwei Füsse von der oberen Seite, nahe bei einander gesetzt, mitten in einem Kreise, der von acht Blumenblättern eingefasst ist. Die Füsse des Buddha sind durch einige baumartige Figuren

*) *Voy. des Pèl. B.* I p 138. Um die Ungereimtheit dieser Erzählung zu begreifen, braucht man sich nur die Lage von Vaiçâlî, Pâṭaliputra und Kuçinagara zu vergegenwärtigen. In der officiellen Legende (siehe 1. Band p 256) ist die Reiseroute denn auch viel natürlicher.

**) *Voy. des Pèl. B.* I 133, 183. In II p 358 wird nur von einem Standbilde gesprochen.

***) Beachtenswert ist, dass in einigen Sprachen des indischen Archipel *çrîpâdukâ* in dem Sinne von Sanskrit çripâda gebraucht wird. Die *pâdukâ's* Râma', welche sein Bruder als Stellvertreter seines Bruders ansah, sind bekannt. Vgl. letzte Note auf der vorletzten Seite.

gekennzeichnet, die von Mañjuçrî, jeder durch ein halbgeschlossenes Auge, welches an einen Halbmond erinnert.*)

Eigentlich findet man überall Spuren der (früheren) Anwesenheit des Herrn, aber die Ueberlieferung hat nicht gleichmässig die Erinnerung an die Stellen, wo er und die früheren Buddha's gestanden, gesessen, geruht und gewandelt haben, bewahrt. Auch sind nicht alle Stellen gleich bedeutend. Der Tathâgata hat selbst kurz vor seinem Erlöschen dem Ânanda erklärt, dass es vier Orte giebt, welche der Gläubige mit heiliger (185) Ehrfurcht betrachten muss: erstens den Ort, wo der Tathâgata geboren ist; zweitens, wo er die vollkommene Erkenntnis erlangt hat; drittens, wo er das unvergleichliche Rad des Gesetzes in Bewegung gesetzt hat; viertens, wo er definitiv erloschen ist. Und, fügte er hinzu, ein jeder, ob Geistlicher oder Laie, welcher nach diesen Orten wallfahrtet und in ruhigem Glauben diese Welt verlässt, wird in den Himmel kommen.**)

Die vier gemeinten Wallfahrtsorte sind bekanntlich Kapilavastu, Gayâ, der Gazellenpark bei Benares und Kuçinagara. Zufälligerweise sind dies auch für die Hindu's äusserst heilige Orte, sofern man für Kapilavastu Kapilasthâna, sonst Hardwar genannt, in der Nähe des alten Brahmapura, und Mâyâpura, der Stadt der Mâyâ, liest.***) Ferner setze man Kuçasthalî für das beinahe synonyme Kuçanagara oder Kuçinagara, ein Name des mythischen Dvârakâ, das

---

*) Wright *Hist. of Nepal* T. VII. Ob man Mañjuçrî mit Râmacandra identificiren darf, lässt sich jetzt noch nicht entscheiden; in jedem Falle ist er ein Erleuchter der Welt, irgend ein Himmelskörper, wie zum Ueberflusse aus der Geschichte seines Laufes bei Wright p 78 hervorgeht.

**) Mahâparin, S. im *Journ. Roy. As. Soc.* VIII p 241 (New series).

***) Hunter, *Gazetteer* IV p 1.

im Westen lag und liegen muss, denn die Sonne geht im Westen unter. An diesen ausnehmend heiligen Orten war schier jeder Zollbreit des Bodens der Schauplatz unvergesslicher Ereignisse aus dem Lebenslaufe des Tathâgata sowohl bei seiner letzten Erscheinung auf Erden, als auch in seinen früheren Existenzen gewesen. Hören wir nur, was Fa Hian*) hinsichtlich Gayâ bezeugt.

„Alles in dieser Stadt ist wüst und öde. 20 Li südwärts gelangen wir an den Ort, wo der Bodhisattva während seines Lebens sechs Jahre in strenger Busse zubrachte. Von diesem Orte drei Li westwärts gehend, kommen wir an den Ort, wo Gautama in's Wasser ging um zu baden, während der Himmlische einen Baumzweig ausstreckte, um ihm beim Heraussteigen aus dem Wasser zu helfen. Weiter zwei Li nach Norden gehend, kommen wir an die Stelle, wo die Dorfmädchen dem Bodhisattva Reis mit Milch gaben; zwei Li weiter nach Norden genoss er auf einem Steine unter einem grossen Baume mit dem Antlitz nach Osten dieses Mahl. Sowohl der Baum als der Stein befinden sich dort noch bis auf den heutigen Tag. Der Stein ist ungefähr sechs Fuss im Quadrat und zwei Fuss hoch. In Mittelindien (186) sind Hitze und Kälte so gemässigt, dass Bäume tausend, ja Myriaden Jahre wachsen können. Von hier nach Nordosten gehend, $^1/_2$ Yojana entfernt, gelangen wir an eine Felsenzelle, wo der Buddha mit untergeschlagenen Beinen und das Antlitz nach Westen sass. So sitzend dachte er bei sich: „„Wenn es mir beschieden ist, die vollkommene Erkenntnis zu erlangen, dann möge mir eine geistige Offenbarung zu teil werden."" Und sofort zeigte sich auf der Felswand der Schatten des Buddha ungefähr drei Fuss lang. Dieser Schatten ist noch deutlich sichtbar."

*) *Travels* p 120; vgl. *Voy. des Pil. B.* II p 455 fg.

In demselben Stile fährt der Pilgrim mit seiner Aufzählung fort; doch wir wollen ihm nicht weiter folgen. Es möge genügen mitzuteilen, dass auf allen jenen Stellen und noch vielen anderen aus der Legende bekannten Stûpa's und Buddhabilder errichtet waren. Eines dieser Bilder war auf Bemühen des Bodhisattva Maitreya hergestellt worden.*) Was das vornehmste Heiligtum, den nie genug zu preisenden Baum der Erkenntnis betrifft, so bezeugt Hiuen Thsang, dass zu Lebzeiten des Tathâgata die Höhe desselben etliche 100 Fuss betrug; doch bei Gelegenheit seines, des Reisenden, Besuches in Gayâ nicht mehr als 40, weil böswillige Könige den Baum zu verschiedenen Malen hatten stutzen lassen. Der Bodhi wurde aber darum nicht minder verehrt. Jährlich, wie es scheint am Neujahrstage, kamen die Könige, Staatsdiener und obrigkeitlichen Personen, um sich unter dem heiligen Baume zu versammeln, denselben mit Milch zu besprengen, Lampen anzuzünden und Blumen zu streuen. Dass ein solches Fest am Neujahrstage stattfand, kann man aus der Mitteilung schliessen, dass der betreffende Festtag auf den Tag des Nirvâṇa fiel. Dann verlor der Baum seine immergrünen und glatten Blätter, die weder im Herbste, noch im Winter abfielen, um folgenden Tages in neuem Laube zu prangen, ebenso schön wie in dem alten.**)

(187) Der Gazellenpark bei Benares war auch reich an heiligen Orten und Ueberlieferungen. Ausser den allgemein bekannten Vorfällen aus der Geschichte, wie der in Drehung-Setzung des allerhöchsten

---

*) *Voy. des Pèl. B.* I p 142.

**) *Voy. des Pèl. B.* I p 141, ausführlicher II p 462, wo gesagt wird, dass die Könige aus allen Reichen gekommen. Die Anzahl buddhistischer Könige in Indien war im siebenten Jahrhundert unbedeutend. Entweder war das Fest buddhistisch, und dann kamen wenige indische Fürsten, oder es war ein gewöhnliches Fest der Hindu's.

Rades*) und die derselben vorausgehende Begegnung mit den Fünfen, gehörten die Ereignisse, deren Erinnerung am dortigen Platze bewahrt wurde, zu den Zeiten der Vorwelt, wie natürlich zu erwarten war; denn sehr viele Jâtaka's spielen während der Regierung des Königs Brahmadatta vor einigen Millionen Jahren. Man konnte dort u. a. noch die Stelle zeigen, wo dem zukünftigen Çâkya eine Prophezeiung seiner dereinstigen Buddhaschaft zu teil wurde. Das geschah, als Kâçyapabuddha das Rad drehte und die Lebensdauer des Menschen auf 20000 Jahre festgesetzt war.**) So giebt es noch mehr Erzählungen aus der alten Zeit. Mit den vier letzten Buddha's und ihrer Fussspur sind wir schon bekannt geworden. An einer Stelle, wo drei Stûpa's sich erhoben, hatten ihrer Zeit die drei letzten Buddha's gesessen und sich ausgeruht. Nicht weit davon stand wiederum ein Stûpa, an der Stelle, wo Maitreya die Weissagung zu teil wurde, dass er bestimmt wäre, einstmals ein Buddha zu werden. Es ist, oberflächlich betrachtet, schwer zu erklären, wie Maitreya, der bis heute noch nicht auf die Erde gekommen ist, eine solche Weissagung bei Benares erhalten haben kann. Und was wir weiter über diese Prophezeiung lesen, macht die Sache noch unbegreiflicher. Es wird nämlich erzählt, dass der Buddha seiner Zeit auf dem Geierlei bei Râjagṛiha den Mönchen mitteilte, dass dereinst, wenn die Menschen ein Alter von 80000 Jahren erreichen würden, Maitreya geboren werden wird mit einem Körper, gefärbt wie reines Gold und sehr glänzend etc. Ferner sagt die Ueberlieferung, dass Maitreya, nachdem er diese Worte gehört, von seinem Sitze aufstand. Nun kann man fragen: „Wie ist es möglich, dass eine

---

*) D. h. die Beschreibung des höchsten Tageskreises am längsten Tage.

**) *Voy. des Pèl. B.* II p 358.

Prophezeiung auf dem Geierlei ausgesprochen und bei Benares erhalten wird? Und wie kann der Geierlei ein irdischer Ort sein, wenn sich Maitreya auf diesem Berge befindet?“ (188) Von allen Seiten stösst man hier also auf Schwierigkeiten.*) An der Authenticität der Prophezeiung ist nicht zu zweifeln, denn beide chinesische Reisenden haben die Stelle besucht und mit eigenen Augen gesehen, ebensogut wie Kapilavastu und die Fussstapfen des Gautama.**) Dicht bei genanntem Orte war ein anderer, wo der Buddha dem Schlangenfürsten Elâpatra eine Prophezeiung erteilte. Es war derselbe Schlangenkönig, der mit noch zwei anderen Schlangen, Anavatapta und Muculinda, bei der Verteilung der Knochenreliquien des Herrn ein *droṇa* als Anteil erhielt.***)

Unter den merkwürdigen Orten des Gazellenparkes verdient ferner eine, wenn auch kurze Erwähnung der Teich, in welchem der Tathâgata ehemals badete; ein anderer, in dem er sein Gewand wusch, ein dritter, in welchem er seinen Bettelnapf spülte.

Kapilavastu konnte mit Gayâ an Reichtum von berühmten Plätzen, die grösstenteils durch Stûpa's verewigt waren, wetteifern. Dort zeigte man selbst die Stelle, wo der Seher Asita das Horoskop des

---

*) Im *Lotus* cap. I v. 94 hört Maitreya die Prophezeiung aus dem Munde Mañjuçrî's. Doch p 186 heisst es, dass er dieselbe von Çâkyamuni empfangen habe. Der Schauplatz der Handlung ist der Geierlei, welcher, wie aus dem *Lotus* von Anfang bis zu Ende hervorgeht, nicht der irdische ist.

**) *Travels* p 137: *Mém.* I p 356.

***) *Travels* a. a. O.; vgl. *Mém.* I p 348. Elâpatra ist eine, auch im Mahâbhârata und dem Harivaṃça vorkommende, falsche Sanskritisirung von einem Mâgadhî Elâpata, zu Bharhut Pl. XVI, Erâpata. Die wahre Form ist Airâvata. Die Platte stellt ihn auf den Knieen vor dem Bodhi-Throne dar. Fa Hian (*Travels* p 90) unterscheidet den König von Râmagrâma — einem Dorfe NB. — von dem Nâga; kritisch unrichtig.

jungen Prinzen berechnete.*) Nun konnte von Horoskopie bei den Indern vor dem 2. Jahrhundert v. Chr. überhaupt keine Rede sein, und ist diese Kunst erst in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung eingeführt**); jedoch nichts verhindert die „Kritik“, ihrerseits anzunehmen, dass man Horoskopie mit einfachem Wahrsagen aus den Merkmalen des Körpers verwechselt habe. — Von Kuçinagara ist schon bei anderen Gelegenheiten das eine und andere mitgeteilt worden.

Obgleich die vier genannten Orte die vornehmsten Wallfahrtsplätze waren, so konnten doch auch andere Gegenden und Städte sich rühmen, den Meister kürzere oder längere Zeit beherbergt zu haben, und nicht nur (189) in Madhyadeça, wo mit den Namen Çrâvastî, Kauçâmbî, Vaiçâlî etc. so viele Erinnerungen verbunden sind, sondern auch auf Ceilon und Nordwestindien. Auf der Insel, wo die ältesten Ueberlieferungen der Kirche am getreuesten bewahrt worden sind, ist noch ausser den zwei Fussstapfen eine sehr heilige Stelle vorhanden. Es ist die, wo der Tathâgata einmal im Schatten eines Râjâyatana-Baumes***) einen Thron bestieg, um die Nâga's oder Schlangen, die zu jener Zeit die einzigsten Bewohner der Insel waren, mit seinem Lichte zu bescheinen. Der Thron aus Lasur war ein Geschenk der Nâga's, während der Baum von dem Gotte Gedeihen (Samiddhi) dorthin gebracht war. Als der Tathâgata im Interesse der Schlangen seine zweite Predigtfahrt von dem

*) *Travels* p 86.

**) Nach den Untersuchungen des Uebersetzers fand die griechische Astrologie frühestens im dritten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung in Indien Eingang. Vgl. Jacobi: De astrologiae Indicae „Horâ“ appellatae originibus, Bonn 1872; Beiträge zur indischen Chronologie Z. D. M. G. XXX.

***) Sonst Khîrapâla, singhalesisch Kiripalu; Dîpav. 2, 50; vgl. Mahâvansa 7, 105.

Jetavana nach Ceilon unternahm, wurde er von genanntem Gedeihen begleitet, welcher dem Herrn einen Râjâyatana-Baum als Schirm über das Haupt hielt, während beide durch die Luft nach dem Orte ihrer Bestimmung flogen. Derselbe Baum, welcher ehedem im Parke von Jetavana gestanden hatte, wurde später mitsamt dem lasurnen Thron von Gautama der Fürsorge der Schlangen anvertraut, mit dem ausdrücklichen Geheisse, beide heilige Gegenstände zu verehren.

In Nordwestindien bei Peshawer war ein Pipal, in dessen Schatten die vier vergangenen Tathâgata's einmal gesessen hatten und die folgenden 996 gleichfalls sitzen werden. Kein Wunder, dass dieser alte Baum beinahe 100 Fuss hoch war. Hiuen Thsang hat sowohl den Baum als die vier Standbilder der vergangenen Buddha's selbst gesehen.*) In Magadha, dicht bei dem Felsspalte, in welchem der ganze Körper Kâçyapa des Grossen ruhte, war eine Stelle, wo dieser Anhänger des Meisters sich die Hände wusch. Jedes Jahr kamen Wallfahrer aus verschiedenen Ländern dorthin, um den Kâçyapa zu verehren, und zwar in der Abenddämmerung, da unmittelbar nach Sonnenuntergang die Arhat's erscheinen.**)

Ein Baum von anerkannter Heiligkeit war derjenige zu Vaiçâkha, welcher sich (190) aus einem Stücke von des Meisters Zahnreiniger entwickelt hatte. Wie oft er auch von Ungläubigen und Neidern gestutzt wurde, der Baum schoss stets wieder auf, grünte und blühte, ein lebendiges Zeugnis von der Kraft des Glaubens.***)

Bäume, Throne, Orte, Fussstapfen werden nach der orthodoxen Ansicht zu den *paribhoga-dhâtu's* gerechnet, d. h. den heiligen Nutz- oder Gebrauchsgegenständen, und zwar nach der euhemeristischen

*) *Vie* p 83.
**) *Travels* p 133.
***) *Travels* p 72; *Voy. des Pèl. B.* II p 292.

Auffassung mit Recht. Sind es doch Dinge, deren sich der Buddha oder einer der Heiligen bedient hat. Wer in allen Caitya's dieser Art nichts weiter erkennt, als natürliche Gegenstände, welche einen geweihten Charakter haben, weil sie unwillkürlich höhere Vorstellungen erwecken, als wären sie die Abbilder höherer Ideen, wird sie eher nicht künstliche Mittel zur Erinnerung nennen. Beiläufig sei bemerkt, dass in „Nutz" durchaus nicht der Begriff „Nutz des Buddha" enthalten ist, so dass der ganze Ausdruck vielleicht nichts weiter ist, als einer der vielen doppelsinnigen Wendungen der „geistlichen" Sprache.

Man könnte darüber streiten, in welche Klasse von Heiligtümern das Rad des Gesetzes, welches der Buddha zuerst bei Benares in Bewegung setzte, zu zählen ist. Jedenfalls müssen die Nachbildungen desselben zu den Monumenten gerechnet werden. Eine Darstellung, so materiell und symbolisch wie nur möglich, finden wir zu Bharhut mit der Beischrift: „Des Herrn Dharmarad". Das Rad befindet sich geschmückt mit einer Bandrolle unter einem Sonnenschirme in einem Tempel. Zu beiden Seiten steht eine männliche Person mit auf der Brust gekreuzten Armen. Das Unterteil des Bildes zeigt einen König mit Gefolge in einem mit vier Pferden bespannten Wagen. Eine Beischrift belehrt uns, dass es Prasenajit, König von Koçala, ist. Auf einer anderen Platte ist das Rad oben auf einer hohen Säule angebracht, was sich auch sonst noch findet u. a. zu Sanchi und Gayâ, und nach Fa Hian auch zu Çrâvastî.*)

Das Rad hat nichts an sich, was den Gedanken an den Vortrag (191) einer Predigt oder das Abhaspeln eines Textes erwecken könnte, doch merkt man, dass es etwas Verehrenswürdiges ist. Dasjenige, was für den Gläubigen das Wichtigste ist, die erste Predigt bei

---

*) *S. of Bh.* T. XIII, XXXI, XXXIV; *Travels* p 75.

Benares ist nicht ausgedrückt, nicht einmal angedeutet, und muss also dabeigedacht werden. Nur dadurch, dass man das Rad mit der Legende in Verbindung bringt, bekommt man ein specifisch buddhistisches Rad des Gesetzes, während das Zeitrad an sich selbst, auch ausserhalb des Kreises der Kirche, bekannt genug ist.

Die allegorischen Figuren, von denen die Buddhisten einen so verschwenderischen Gebrauch machen, unterscheiden sich ihrer Art und dem Gebrauche nach nicht von denjenigen, welche man bei anderen Indern, Hindu's oder Jaina's antrifft. Doch wie die Çivaïten den Vorzug diesen, die Vishṇuïten jenen, die Jaina's wiederum anderen Figuren geben, die deshalb als Sectenabzeichen dienen, so stehen auch bei den Çâkya-Söhnen einige Symbole oder Sectenzeichen mehr in Gunst als andere. Der Ursprung all dieser Symbole liegt in der Nacht der verschwundenen Jahrhunderte, und es braucht uns deshalb nicht Wunder zu nehmen, dass die eigentliche Bedeutung verschiedener darunter nicht nur für uns verborgen ist, sondern auch für diejenigen, die sich derselben bedienten, nicht immer deutlich war. Selbst die Form einer und derselben Figur bietet so viele Varietäten, dass man häufig im Zweifel steht, welcher Typus als der ursprüngliche betrachtet werden muss, und diese Abweichungen zeigen sich nicht nur bei der Vergleichung der Symbolformen der Inder im allgemeinen, um von anderen Völkern des Altertums zu schweigen, sondern auch auf den buddhistischen Monumenten selbst. Um unsere Grenze nicht zu überschreiten, werden wir uns auf die Mitteilung der vornehmsten Figuren und die Vergleichung derselben, soweit es hier schicklich scheint, mit den bei nicht buddhistischen Indern gebräuchlichen beschränken.*)

---

*) Ausführlicher ist dieser Gegenstand behandelt worden

Eine der gewöhnlichsten indischen symbolischen Figuren ist das Kreuz Svastika, d. h. Heilzeichen. Schon zu Açoka's Zeit waren wenigstens vier Varietäten desselben in Gebrauch, von denen zwei auf der Inschrift von Jaugada (192) vorkommen, eins sich in Barâbar zeigt und das vierte mit Sicherheit aus dem dritten abgeleitet werden kann.*) Das Svastika unterscheidet sich von einem einfachen, gleicharmigen, aufrechten Kreuze dadurch, dass das Ende eines jeden Armes einen Strich hat. Deuten wir die Enden einmal mit N, O, S, W an, — ohne damit behaupten zu wollen, dass das Kreuz ursprünglich auf die vier Himmelsgegenden hinweist — dann sind die Striche bald von links nach rechts, bald umgekehrt gerichtet, je nachdem das Kreuz im Anfange, also links von einem Texte oder einer Schriftzeile steht, oder am Ende davon.**) Eine Varietät dieser Form ist diejenige, bei der die geraden Linien in gebogene übergehen, so dass das Svastika am Anfange zwei sich rechtwinklig schneidenden S gleicht, und am Ende dieselbe Figur ist, nur symmetrisch umgekehrt.***)

Das älteste uns bekannte Vorbild des Svastika auf einem nichtbuddhistischen Denkmale findet sich zu Khaṇḍhagiri, und zwar in der erstbeschriebenen Form.

---

von Sykes, *Journ. Roy. As. Soc.* VI p 454; Burnouf, *Lotus* p 625; Senart *Essai* p 345.

*) Cunningham, *Corp. Inscr.* T. XIII, XVI.

**) Die erste Form ist bei Burnouf a. a. O. No. 1, die zweite No. 4

***) Also 卐 und 卍 Biegt man die Enden weiter um, so bekommt man ⌘, welches sich nicht selten am Ende von Handschriften aus späterer Zeit findet. (Zusatz des Uebersetzers. Darauf scheint ebenfalls das Zeichen des *cha*, welches sich am Ende moderner Handschriften findet, zurückzuführen zu sein.) Es heisst Çrîvatsa und ist das Kennzeichen des Çitala, des zehnten Arhat der laufenden Avasarpiṇî-Periode; siehe die Figur bei Colebrooke, *On the sect of Jains*; das erste Svastika kennzeichnet Supârçva, den siebenten Arhat. Vgl. Hemacandra *Abhidânacintâmaṇi* 47.

Die Inschrift daselbst meldet die Thaten des Königs Mahâ-Meghavâhana von Kaliṅga, der, wie aus dem Anfange des Stückes hervorgeht, ein Ârhata oder Jaina*) war.

Der Vajra, der sogenannte Donnerkeil, die Waffe des Indra, Thor und Jupiter, scheint nur bei den Nördlichen vorzukommen, bei welchen es vor allem als Zauberscepter gebraucht wird. Vielleicht ist eine hinter dem Svastika in der ebengenannten Inschrift von Barâbar vorkommende Figur eine Varietät dieses Zeichens. Bei den (193) Hindu's wird der Vajra gewöhnlich wie ein burgundisches Kreuz abgebildet. Ob ein gewöhnliches aufrechtes Kreuz, wie es auf einigen alten buddhistischen Münzen sich zeigt, einen Vajra vorstellen soll, ist ungewiss.**)

Eine dritte, sehr complicirte Figur ist der Nandyâvarta.***) Da der Begriff von Drehung in âvarta ausgedrückt ist und der Name auch von gewissen grossen Muscheln bei der Weihe eines Königs gebraucht wird†), so wird diese Figur wohl in Verbindung mit dem himmlischen Muschelhorne Pañcajanya, der donnernden Posaune der Luft und der damit verbundenen Windungen des Blitzstrahles stehen. In der

---

*) Cunningham, *Corpus Inscr.* XVII. Die Ansicht Prinsep's, dass Mahâ-Meghavâhana ein Buddhist war, ist sehr erklärlich für die Zeit, in der die Inschrift zuerst herausgegeben wurde, jedoch irrig. Zu Khaṇḍagiri steht jetzt noch ein Jaina-Heiligtum, welches im vorigen Jahrhunderte von Mahrattischen Jaina's errichtet wurde. Sie müssen wohl gewusst haben, dass es ein von alters her für ihre Secte heiliger Ort war. Dass sie wohl unterrichtet waren, dafür liefert Cunningham's *Archaeolog. Survey* XIII p 84 hinlängliche Beweise.

**) Cunningham, *Archaeol. Survey* XIV; Prinsep-Thomas, *Indian-Antiq.* II, Pl. XIX.

***) Für eine Abbildung derselben verweisen wir auf Burnouf und Colebrooke a. a. O.

†) Dîpav. 12, 1. Mahâvansa 76. Buddhaghosha im Suttavibhanga I p 322.

Mitte der Figur lässt sich das Svastika erkennen, so dass sie vielleicht nichts anders ist, als das letztere Zeichen in Bewegung gedacht, und zwar specieller das sich nach rechts drehende Kreuz.

Das Vardhamâna, wie es auf einigen alten Münzen von Kadphises abgebildet ist, hat einige Aehnlichkeit mit einem auf einem Kreise ruhenden Dreizack. Auf den älteren Basreliefs ist der mittelste der drei Zacken so viel kleiner als die zwei gekrümmten Hörner, dass das Ding kaum noch ein Dreizack heissen kann. Und auf einer Abbildung ist die Figur umgekehrt. In dieser Form kommt sie häufig als Ohrschmuck vor.*) Auf noch älteren Monumenten, namentlich den Inschriften des Açoka zu Jaugada und denen des Arhat-Verehrers Mahâ-Meghavâhana ist gar kein Punkt zwischen den zwei umgebogenen Hörnern zu sehen. Man kann daher die Vermutung wagen, dass die Figur der gehörnte Mond ist, wozu der Name Vardhamâna, d. h. der Wachsende, gut stimmt. Der Punkt oder die kleine Erhöhung in der Mitte lässt sich ebensogut erklären, wie auf unseren Abbildungen des (**194**) zunehmenden Mondes die Gestalt einer Nase oder eines Stückes eines Profiles. Eine andere Form des Vardhamâna besteht aus einer Sichel mit der hohlen Seite nach oben und einer Figur in der Krümmung, die sich am ersten noch mit einer seitwärts gebogenen Flamme vergleichen lässt. Es wäre nicht unmöglich, dass man den Vardhamâna mit dem Drei-

---

*) *Stûpa of Bharhut* T. XXX und XLIII. Gen. Cunningham nennt diese Figur Triratna, die drei Kleinode (*S. of Bh.* 111), und Rev. Beal: Maṇi, Edelstein, Halsamulet (*Catena* p 149); auf welche Autorität hin, ist uns unbekannt. Dasselbe Wort wie *maṇi* ist das altnordische *men* in *Brîsinga men*, der Halsschmuck der Freya; nahe verwandt ist das lateinische *monile*, im Heliand *hals-meni*. Die umgekehrte Figur wird der Avatansa sein, der ebensowohl wie der Nandyâvarta bei der Königsweihe zur Anwendung kommt; Buddhaghosha a. a. O.

zack verwechselt oder identificirt hat, da sowohl die Mondsichel als der Dreizack Symbole des Çiva sind. Was den Namen Maṇi betrifft, so sind verschiedene Erklärungen möglich, doch keine einzige von euhemeristisch-buddhistischem Standpunkte aus.

Der heilige Baum, eins der am meisten verehrten Symbole der Kirche, wird in verschiedener Weise dargestellt. Zuweilen sind die Blätter deutlich erkennbar, zuweilen schwach oder gar nicht angedeutet. Das Charakteristische ist ein Stamm mit oder ohne Zweige oder Blätter, der über einer meistens viereckigen Basis oder einer Terrasse hervorragt.*) Die steifsten Darstellungen bieten die Jaina-Inschriften von Khaṇḍagiri.**) Einmal besteht darauf die Figur von unten anfangend aus einem Vierecke, welches durch zwei Querbalken in vier Fächer eingeteilt ist. Der mittelste Balken ragt oben hervor; auf diesem verlängerten Stücke steht eine umgekehrte Pyramide. Ein andermal ist die Basis ein Viereck, doppelt so breit als lang und in acht Fächer eingeteilt; der obere Teil stimmt mit der eben beschriebenen Figur überein, ausser der Richtung von ein paar zugefügten Strichen und der Zufügung einer Linie in der umgekehrten Pyramide. Wenn man diese Figuren mit den tibetanischen Abbildungen des Weltsystems vergleicht***), dann wird man von der Uebereinstimmung überrascht. Ueber einem Vierecke erhebt sich ein Verlängerungsstück des Meru, das wir den Hals nennen wollen. Auf dem Halse, dessen obere Fläche als Indra's Paradies bezeichnet ist, ruht eine abgestumpfte Pyramide, die Himmel vorstellend. Denkt man sich von

---

*) Verschiedene, von einander bedeutend abweichende Baumfiguren sieht man u. a. auf Münzen abgebildet bei Prinsep-Thomas *Ind. Ant.* I, Tafel XIX.

**) Cunningham *Corpus Inscr.* a. a. O.

***) Siehe die Tafel in *Journ. Roy. As. Soc.* IV p 415 (New series).

den kuppelförmigen Stûpa's das runde Gewölbe weg, dann entspricht der obere Teil, Hals, umgekehrte Pyramide und Sonnenschirm (195) oder Himmel der tibetanischen Darstellung, abgesehen von der sehr wechselnden Zahl von Himmeln, oder Sonnenschirmen.*) Auf diese Weise würden der Baum und der Stûpa wenn nicht denselben Ursprung haben, dann doch aus gleichen Vorstellungen entstanden sein. Der Pipal ist in dem Kaṭha-Upanishad — wir haben bereits früher Gelegenheit gehabt, darauf aufmerksam zu machen — der ewige Weltbaum; derselben Quelle entnehmen wir die Kenntnis einer mystischen Eigenschaft des Pipal, nämlich der, dass seine Wurzel nach oben, seine Zweige nach unten gerichtet sind.**) Fasst man diesen Pipal als einen wirklichen Baum auf, dann enthält das Gesagte eine Unrichtigkeit; denkt man aber an den ausgebreiteten Wolkenhimmel, welchen der Baum vorstellt, dann wird die Bedeutung klar: Die Pyramide steht umgekehrt mit der Basis nach oben und der Spitze nach unten.***) Der heilige Pipal heisst in der buddhisti-

*) Das indische Wort für Sonnenschirm, *chattra*, bedeutet eigentlich „Dach, Bedeckung"; und zweifelsohne ist die Vorstellung von Himmeln oder *bhûmi's*, d. h. sowohl Stockwerken, Lagen, als auch im Singular „der Boden, die Erde", jünger.

**) Vgl. oben p 224. In Chândogya Up. 8, 5, 3 wird gesagt, dass der Pipal Soma (d. h. befruchtendes Himmelsnass, Regen) erzeugt; er ist also die Wolkendecke oder der sich über der Erde ausbreitende Himmel; Sanskrit *nabhas*, Slavisch *nebo* und Griechisch *νέφος* machen die Verwandtschaft der Begriffe anschaulich.

***) Im Vorbeigehen sei gesagt, dass schon in vedischen Schriften der Pipal mit dem Lingam, die *Çamî* mit der Yoni verglichen wird. Letztere wird wohl mit der Erde zu vergleichen sein; das Lingam mit dem befruchtenden Strahl, sowohl Sonnen- als Wasserstrahl, der in das Erdreich eindringt. Daher die Uebereinstimmung zwischen Lingam und Dagob, wie sich dieselbe in dem Felsentempel von Kârli zeigt.

schen Inschrift des Sonnentempels zu Gayâ Kalpavṛiksha*), der Baum, der alle Wünsche erfüllt. Nun ist der Kalpavṛiksha, augenscheinlich der Baum des Zeitraumes, bei den Hindu's wohlbekannt und sehr populär. Sie kennen auch eine Figur Çrîvṛiksha, d. h. Glücksbaum oder Glanzbaum, was einige mit Bilva, dem Aegle marmelos, andere mit dem Pipal also dem Bodhi identificiren.**) Die Begriffe „Welt und Leben, Lebensdauer und Lebensglück, Leben und Lebensende" verbinden sich (196) so unwillkürlich, dass man unmerklich die Symbole, welche zu gleicher Zeit an Leben und Tod mahnen, was auch immer ihr Ursprung gewesen sein möge, identificiren kann.***) Sind umgekehrt der Baum und der Stûpa, und fügen wir hinzu das Lingam, eigentlich eins, dann lässt sich eine Spaltung des ungleichartig scheinenden ebensogut erklären.†)

Man kann nicht behaupten, dass die Buddhisten selbst die Identität oder Verwandtschaft des Baumes mit dem Stûpa erkannt haben; es lässt sich wenigstens kein Beweis dafür geben. Man würde selbst geneigt sein, als Beweis für das Gegenteil anzuführen,

---

*) Cunningham *Archaeol. Survey* III T. XXXV.

**) Ob zwischen dieser Erklärung von Çrîvṛiksha als Bilva und dem Umstande, dass der Bodhi in der Nähe von Uruvilvâ, d. h. Urubilva steht, ein Zusammenhang besteht, ist unbekannt. Sicher ist, dass Bilva als eine Art Kalpavṛiksha vorkommt, denn „er giebt alles, was man wünscht, und vertreibt die Armut; Wilson *Works* (ed. Rost) II p 217.

***) Folgende Gleichungen werden nicht gesucht oder künstlich erscheinen: Pipal = Çrîvṛiksha (Baum des Glückes) = Kalpavṛiksha (Baum des Zeitalters) = Bodhidruma (Baum der Erkenntnis, des Bewusstseins) = Leben = weltliches Dasein = Welt = Dhâtugarbha = Stûpa = Caitya.

†) Wir unsrerseits halten letzteres für wahrscheinlicher als ersteres; hinsichtlich des Lingam ist hier durchaus nicht aus dem Auge zu lassen, dass er als Denkmal für die Toten gilt. Das Wort bedeutet denn auch eigentlich nichts anderes als Kennzeichen.

dass eine besondere Figur des Stûpa, aus drei Halbkreisen bestehend*), neben dem Bodhi vorzukommen pflegt. Leider beweist dieser Umstand durchaus nichts bei der buddhistischen Neigung, dieselbe Sache zweimal zu sagen und scheinbar in zwei zu spalten, dadurch, dass sie zwei Worte an Stelle eines einzigen gebrauchen. Sie unterscheiden zwischen Mâyâ und Mahâ-Mâyâ, Meru und Sumeru, Tishya und Pushya, Îçvara und Maheçvara etc. etc. und konnten also diese unschuldige Vorliebe für Weitläufigkeit ebenso gut auf Figuren als auf Namen anwenden.

Ein Symbol, das zu verschiedenen Malen auf alten buddhistischen Münzen vorkommt, ohne dass wir aus buddhistischen Schriften eine genügende Erklärung dafür finden könnten, ist der Stier. Um so mehr tritt derselbe bei allen Arten Çivaïten in den Vordergrund, und auch bei den Jaina's ist die Verehrung des Stieres gerechtfertigt, weil der erste Arhat des laufenden Zeitalters Stier (*Ṛishabha*) hiess und einen Stier als Kennzeichen hat. Bei den Hindu's ist der Stier zugleich das Sinnbild des Gesetzes, und vielleicht haben auch einige Abteilungen der Kirche ihn als solchen betrachtet. Abbildungen von Stieren in Tempeln sind nicht selten.

---

(197) 6) Reliquien von gebrauchten Gegenständen, Schattenreliquien, natürliche und künstliche Entwicklung der Reliquienverehrung.

Allerlei Ueberreste von den Kleidern und Geräten der Heiligen sind kostbare Reliquien, welche in beiden Abteilungen der Kirche gleich sehr verehrt wurden. Und diese Verehrung datirt aus alter Zeit. Dafür

*) Zuweilen stehen über diesen drei Welten die Zeichen von Sonne und Mond.

liefern die Reiseberichte der chinesischen Wallfahrer und der ceilonesischen Chroniken unwidersprechliche Beweise.

Fa Hian fand nicht weit von Nagara den Stab des Tathâgata. Diese aus gelbem Sandelholz gemachte Reliquie mit einem Beschlage von Eisen mass gut 19 Fuss.*) Dies kann uns einigermassen eine Idee von der Körpergrösse Gautama's geben. Wir sagen: einigermassen, nicht: mit vollkommener Genauigkeit, weil es nicht sicher ist, wie hoch der Stock reichte. Bei den Ârya's gilt die Vorschrift, dass der Stock eines Brahmanen bis an den Scheitel reicht, der eines Kshattriya bis an die Stirne, der eines Vaiçya bis an die Nase. Da der Buddha nach seiner eigenen Erklärung zugleich Brahmane und Kshattriya war, so bleibt man in Ungewissheit, welche Regel man hier anwenden muss. Die Ungewissheit wird noch durch eine chinesische Angabe**) erhöht, dass der Stock nicht höher als die Brust reichte. Wie man es auch immer nehmen mag, die Körperlänge des Gautama war mehr als riesig; vermutlich stellte der Stab seine ganze Manneshöhe dar, die, wie man weiss, 18 Fuss oder Spannen betrug. Wenige Punkte stehen so fest als diese Körpergrösse, wenn man ein Körnchen historischen Wertes der gemeinschaftlichen Ueberlieferung beider Abteilungen der Kirche beilegt.

In einiger Entfernung von der Stelle, wo man den Reisenden den Stock des Buddha zeigte, war ein Tempel, in dem der Mantel und das Ordenskleid desselben bewahrt wurden.***) Beide Gegenstände waren von feiner Baumwolle und (198) gelblichrot von Farbe. Wenn in dem Lande langdauernde Dürre herrschte,

---

*) *Travels* p 44; vgl. Hiuen Thsang *Mém.* I p 103.

**) Siehe Note in *Travels* p 44.

***) So nach Hiuen Thsang *Mém.* I p 103; Fa Hian spricht nur von dem Mantel. Welcher Unterschied zwi-

kamen die vornehmen Einwohner zusammen, um das Gewand des Tathâgata hervorzuholen und es zu verehren, und dann fiel sicher ein reichlicher Regen erquickend auf das Erdreich nieder. Dies war nicht der einzigste Vorteil, den man aus diesen Reliquien zog. In mehr als einer Hinsicht war die Sorge dafür ein gewinnbringendes Amt. Der König von Kapiça, der im siebenten Jahrhundert über Nagara herrschte, hatte fünf Geistliche*) angestellt, um für die Reliquien Sorge zu tragen. Diese Leute, welche den fortwährenden Zudrang von Anbetern lästig fanden, erdachten folgendes Mittel, um Zeit und Geld zu gewinnen. Sie stellten einen vollständigen Tarif je nach dem Nutzen oder der Befriedigung auf, welche die Gläubigen von einer Reliquie gehabt hatten, so dass z. B. jemand, dem es nur darum zu thun war, den hervorstehenden Schädelknochen zu sehen, ein Goldstück zu bezahlen hatte; wer dagegen, um den Grad seiner sittlichen Verdienste zu bestimmen, einen Abdruck von dieser Reliquie zu nehmen wünschte, hatte fünf Goldstücke zu entrichten.

Der Bettelnapf des Tathâgata war noch im fünften Jahrhundert zu Peshawer vorhanden. Fa Hian beschreibt diesen merkwürdigen Gegenstand folgendermassen. Der Napf kann ungefähr zwei Tau (20 Pfund)

---

schen dem Mantel und der Kutte (*kâshâya*) zu machen ist, ist schwer zu sagen. Vielleicht hat der eine Reisende doppelt gesehen, oder hat man nach buddhistischer Gewohnheit denselben Gegenstand in zwei gespalten, weil er zwei Namen hatte.

*) Stan. Julien *Voy. des Pèl. B.* II p 103 nennt sie Brahmanen; es ist einigermassen zweifelhaft, ob das richtig ist, obschon es durchaus nicht unmöglich ist. Die in den Tempeln angestellten Brahmanen werden von den übrigen als die Hefe ihrer Kaste betrachtet, und es ist sehr wohl denkbar, dass sich unter denselben einige finden liessen, die bei buddhistischen Heiligtümern ein einträgliches Amt annehmen wollten.

fassen.*) Er ist von gemischter Farbe, in der Schwarz vorwiegt, ungefähr zwei Zoll dick, glatt und leuchtend. Arme Leute sind imstande, mit den wenigen Blumen, die sie darbringen, den Topf ganz zu füllen, während mancher Reiche nicht mit 100, 1000, ja 10000 Scheffeln dasselbe thun kann. Zwei Jahrhunderte später, als Hiuen Thsang Peshawer besuchte, war der Topf dort nicht mehr vorhanden. Er wurde zu der Zeit am Hofe des (199) Königs von Persien bewahrt, wo er nach vielen Schicksalen gelandet war.**) Wenn man will, war derselbe Topf ursprünglich in Vaiçâlî bewahrt worden, bevor er nach Peshawer in Gândhâra kam, und Fa Hian hatte auf Ceilon einen Geistlichen aus Indien gehört***), der, auf einem hohen Throne sitzend, ein heiliges Buch oder vielmehr, wie aus dem Verfolg hervorgeht, ein sibyllinisches Orakel vorlas. Das Orakel besagte, dass die früher in Vaiçâlî bewahrte Schüssel sich augenblicklich (im fünften Jahrhundert) an der Grenze von Gândhâra befände. Ueber hundert Jahre würde sie nach dem Lande der westlichen Yu-chi gebracht werden, ein Jahrhundert später nach Khotan, noch ein Jahrhundert später nach Kharachar; und so würde sie hintereinander nach je 100 Jahren China, Ceilon, Indien erreichen und schliesslich in das Paradies kommen. Die Prophezeiung ist, wenn man die mangelhafte geographische Kenntnis des Propheten aus Indien berücksichtigt, unzweifelhaft richtig. Erst muss der grosse Pot des goldfarbigen Mönches im Osten zu Vaiçâlî gewesen sein, bevor er im Westen in Gândhâra dem Volke sichtbar werden

---

*) *Travels* p 38. Der gelehrte Uebersetzer bemerkt, dass der Inhalt entweder übertrieben oder die Reliquie unecht ist; wir glauben im Gegenteil, dass das Mass viel zu klein ist, und zweifeln nicht mehr an der Echtheit dieser Reliquie als an der aller übrigen.

**) *Mém.* I p 106.

***) *Travels* p 161.

konnte. Von Westen geht der Pot weiter nach Nordwesten, darauf nach Norden, Nordosten, Osten, wo China liegt, dann nach Süden, nach Ceilon und so weiter, bis er im Paradiese verschwindet. Wie lange der Napf, den der Tathâgata kurz vor seinem Nirvâṇa bei seinem Abschiede von den Lichavi's zu Vaiçâlî zur Erinnerung zurückgelassen hatte, an diesem Orte geblieben ist, wird nicht gesagt.*) Nach der mitgeteilten Prophezeiung kann man die Dauer auf hundert Jahre ansetzen. Ausdrücklich wird erklärt, dass derselbe Napf dereinst von Maitreya gebraucht werden wird und dann von allen den 1000 Buddha's**); eine Versicherung, die ziemlich überflüssig war und nur insofern von Interesse ist, als sie den historischen Charakter des Bettelnapfes in das hellste Licht stellt.

Wenn man von glaubwürdigen Berichten spricht, denkt man unwillkürlich an Ceilon, dessen Chronisten sich so sehr durch (200) historischen Sinn auszeichnen, wie viele nicht müde werden, zu versichern. Diese an allerlei Reliquien so reiche Insel konnte sich auch des Besitzes einiger Gegenstände rühmen, die von den vergangenen Buddha's herstammten. Von dem Buddha Kâçyapa hatte man dort einen Regenmantel, von Konâgamana den Gürtel, von Kakusandha einen Wasserkrug.***) Ob der Gürtel der Gürtelkapelle (Kâyabandhanacetiya) der des Konâgamana war oder der des Gautama, können wir nicht entscheiden.†) Das Badehemd des letzteren hatte er selbst bei Gelegenheit eines seiner Besuche auf der Insel zurückgelassen.††)

Eine wunderbare Reliquie war die Mütze des Siddhârtha, aus der Zeit, als er noch ein junger Prinz

---

*) *Voy. des Pèl. B.* II p 396.
**) *Travels* p 163.
***) Dîpavansa 17, 9.
†) Dîpavansa 15, 51.
††) Mahâvansa 105.

war. Sie wird in einem Vihâra zu Konkaṇapura in einer sehr prächtigen Büchse bewahrt; an den Sabbathen wurde der heilige Gegenstand auf einem hohen Piedestal zur Schau gestellt. Dieser Mütze, die ungefähr zwei Fuss hoch war, pflegte man Blumen zu opfern.*) Nicht minder merkwürdige Reliquien, namentlich wegen der Geschichte, die sich an sie knüpft, waren der eiserne Topf und der Mantel des heiligen Çâṇavâsa**), welcher im Kloster zu Bamian bewahrt wurde. Der Mantel war aus *çâṇa* (Hanf)***) verfertigt und hatte eine hellrote Farbe. Der heilige Çâṇavâsa, ein Schüler des Ânanda, hatte dieses Kleidungsstück während 1500 Existenzen immer getragen; es wurde stets mit ihm geboren und nahm von selbst an Grösse zu mit dem Wachsen des Körpers des Çâṇavâsa. Und als derselbe, von Ânanda bekehrt, Geistlicher geworden war, verwandelte sich das ihm angeborene Kleid von selbst in eine Mönchskutte. Als der Heilige im Begriffe stand, in das Nirvâṇa einzugehen, äusserte er den innigen Wunsch, dass die Kutte so lange erhalten bleiben möchte, bis das Gesetz des (201) Çâkya erloschen sein würde. Und als einen Beweis für die Glaubwürdigkeit dieser Ueberlieferung beruft sich Hiuen Thsang auf den Umstand, dass die Kutte, als er sie sah, schon etwas verschlissen war.†)

Bei der Aufzählung der verschiedenen verehrten Gegenstände dürfen wir nicht unterlassen, den Schatten zu erwähnen, welchen Gautama als Buddha oder

---

*) *Voy. des Pèl.* B. III p 147.

**) Auch Çâṇavâsika, und im Pâli Sâṇavâsi genannt.

***) Çâṇavâsa kann bedeuten „ein Hanfkleid tragend“; vgl. Schiefner *Lebensb.* p 308, wo ausdrücklich versichert wird, dass der zukünftige Heilige von seinem Vater so genannt wurde, weil er bei seiner Geburt ein Hanfkleid anhatte.

†) *Vie de Hiuen Thsang* p 49.

Bodhisattva hinterliess u. a. zu Kauçâmbî, Gayâ, Nagara. Zu Kauçâmbî zeigte man dem chinesischen Pilgrimme eine Grotte, in der ehemals ein giftiger Nâga hauste. Seiner Zeit hatte der Tathâgata dies Ungeheuer gezähmt und seinen Schatten hinterlassen. Die Grotte war noch im 7. Jahrhundert vorhanden, aber von dem Schatten war durchaus nichts mehr zu sehen.*) Zu Gayâ dagegen war der Schatten, welchen der Bodhisattva in einer Felszelle hinterlassen hatte, noch deutlich sichtbar, wie man sich erinnern wird.**) Nach einer etwas anderen Fassung der Legende würde der Bodhisattva seinen Schatten oder Schein aus Mitleid mit dem Nâga, der die Zelle bewohnte, in der Grotte hinterlassen haben. Da er nicht der Bitte des Nâga genügen konnte, an jener Stelle die Arhatschaft zu erreichen, wollte er dem Bittenden zum wenigsten als Trost den Schatten hinterlassen.***) Eine ähnliche Höhle war bei Nagara. Der Nâga-Fürst Gopâla, der seiner Zeit diese dunkle Grotte bewohnte, hatte von dem Tathâgata die Versicherung bekommen, seinen Schatten zu erhalten, wenn der Augenblick des Nirvâṇa's gekommen sein werde. In den letzten Jahrhunderten war diese Reliquie undeutlicher geworden; man sah wohl etwas, aber die Aehnlichkeit war viel zu schwach und zweifelhaft. Aber wenn man einen aufrichtigen Glauben besass, bekam man den Schatten oder Schein deutlich zu sehen. Hiuen Thsang erfuhr das selbst, als er nach Ueberstehung von allerlei Gefahren die Höhle besuchte. Da hatte er die Genugthuung, einen äusserst herrlichen Schein des Buddha (**202**) erblicken zu können.†)

---

*) *Mém.* I p 286. Der Reisende hat sicher zu einer unrichtigen Tagesstunde die Grotte besucht, oder man hat ihm vielleicht erzählt, dass die Châyâ d. h. der Schein des Buddha niemals in der Höhle zu sehen war.

**) *Travels* p 122.

***) *Voy. des Pèl.* B. II p 458.

†) *Voy. des Pèl.* B. I p 81; II p 99.

Den Nâga, der nach der Sage immer noch in der Höhle herrschte, hat er nicht getroffen, zum wenigsten sagt er es nicht ausdrücklich. Doch kann man aus dem Stillschweigen nicht schliessen, dass der ehrenwerte Pilgrim die Identität des Nâga und des Schatten begriffen hat. Genannte Sage ist ein Typus ihrer Art und weist so viele Uebereinstimmungspunkte mit altgermanischen Mythen von höhlenbewachenden Drachen auf, dass sie wohl verdient, mitgeteilt zu werden. Sie lautet ungefähr folgendermassen.

Zu der Zeit, als der Tathâgata in dieser Welt lebte, gab es einen Kuhhirten (*gopâla*), der jeden Tag den König mit Milch und Rahm versorgte. Einstmals ereignete es sich, dass er diese Pflicht versäumte und sich infolge dessen einen ernsten Tadel von Seiten des Königs zuzog. Voll Hass und Ingrimm kaufte er für seine Goldstücke Blumen und opferte dieselben dem Stûpa der Weissagung.*) Er legte das Gelübde ab, dass er eine böse Schlange oder Drache werden wollte, um das Reich zu Grunde zu richten und den König zu töten. Gleich darauf bestieg er eine Felswand, warf sich in den Abgrund und starb. Kurz darauf bezog er die Höhle und wurde ein Fürst der Nâga's. Als er die Höhle verlassen wollte, um sein böses Gelübde auszuführen, merkte der Buddha, welches Vorhaben den Nâga bewegte, und aus Mitleid sowohl für die Schlange selbst, als auch für die Bewohner des Landes, verliess er eiligst Hindostan und suchte den Nâga in seiner Höhle auf, nicht um als ein zweiter Siegfried oder heil. Georg den Drachen zu töten, sondern um ihm mildere Gesinnung beizubringen. Kaum sah das Ungeheuer die Erscheinung des Tathâ-

*) Dieses Stûpa war an der Stelle errichtet, wo der Bodhisattva, der dereinst Çâkya Buddha werden sollte, die Prophezeiung hierüber aus dem Munde des Dipankara Buddha vernommen hatte.

gata, so verschwanden seine schwarzen Pläne wie Nebel vor der Sonne. Es nahm das Gebot, welches Mord verbietet, an und beschloss, sich an die eingeführte Satzung zu halten und sprach dann (203) zu dem Buddha: „Stehe mir bei, damit ich stets diese Höhle bewohne, und den Heiligen, deinen Jüngern, meine Ehrfurcht erweise“!*)

Der Herr antwortete: „Wenn ich erlöschen werde, werde ich dir zu Liebe meinen Schatten hinterlassen, ich werde fünf Arhat's**) aussenden, die stets deine Huldigung empfangen werden. Wenn der rechte Weg verschwunden ist, darf diese fromme Pflicht nicht unterbleiben. Wenn dein schwarzgalliger Geist dich plötzlich zum Zorne verführt, dann besiehe meinen Schatten; durch die Kraft des Wohlwollens und der Tugend (die von mir ausgeht), werden deine bösen Pläne sich alsdann in Nebel auflösen. Alle Buddha's, die in dieser Schöpfung noch erscheinen werden, werden ebenfalls Mitleid mit dir haben und dir ihren Schatten hinterlassen“.

Hier endigt die Sage; doch zu ihrem richtigen Verständnisse muss noch hinzugefügt werden, dass am Eingange der Schattenhöhle zwei viereckige Steine mit den durch das Rad gekennzeichneten Fussstapfen des Herrn waren.***)

Es kann niemand, dem nicht vollständig die Sagenlitteratur fremd ist, entgehen, dass die Legende von der Kühe und Strahlen hütenden Schlange uralte Be-

---

*) Der Nâga bleibt stets während des Tages in seiner Höhle, aber am Abende, wenn die Sterne am Himmel erscheinen, kommt er, der Finsterling, daraus hervor, gleichsam um nicht beim Appell zu fehlen. Das ist das wahre, bestehende Gesetz (Saddharma).

**) Natürlich die fünf Planeten, der Mond ist meistens zu hell, um von dem Nâga gesehen zu werden.

***) Die zwei Berichte a. a. O. weichen in Nebendingen von einander ab.

standteile enthält. Das specifisch Buddhistische in der Geschichte ist der erbauliche Anstrich. Und was von der Schattenreliquie gilt, ist auf alle Ueberreste des Buddha und der Heiligen anwendbar. Dichterische Bilder sind verstofflicht, sind wunderthuende Fetische geworden, die man auf den Knieen anbetet. Hand in Hand mit der prosaischen Uebersetzung der alten Bildersprache ging die Prosabearbeitung der Mythologie zur indischen Philosophie, mit der sich aus erklärlichen Gründen die didactische Neigung vereinigte aus alten, später als Fabeln betrachteten Erzählungen, nützliche Lehren für das gesellschaftlich-sittliche Leben zu ziehen. Die Weisen ehrten diese Berichte, weil und insofern sie zur Förderung von tugendhaften Principien verwertet werden konnten, die sie zwar nicht ausgedacht hatten, — denn die (**204**) Weisen pflegen nicht besonders erfindungsreich zu sein — aber doch in scholastische Regeln brachten, und daher mit einem gewissen Stolze als ihre Schöpfungen betrachten konnten. Sie wussten auch bis zu einem gewissen Grade das menschliche Gefühl zu schätzen, vor allem die Pietät gegen die Toten, welche sich in der alten heidnischen Welt so schön in den Leichenceremonien abspiegelt. Selbst gefühllos — zum wenigsten, wenn sie auf der höchsten Stufe standen — schonten sie die menschlichen Gefühle der weniger Vorgeschrittenen, auf die sie aus der Höhe herabsahen, und bedienten sie sich der Pietät anderer zur Erreichung nützlicher Ziele. Ein bisschen Mythologie, ein bisschen Philosophie, ein bisschen Pietät: das sind die Bestandtheile des Reliquiendienstes. Wenn die buddhistischen Reliquien wirklich teuere Ueberbleibsel des gefeierten Lehrers wären, dann würden sie nicht alle ohne Unterschied so monströse Grösse haben. Wer würde unmittelbar nach dem Tode irgend eines Lehrers Gläubigen oder Ungläubigen, Freunden oder Feinden ein Knochenstück oder Kleidungsstück oder einen Stock,

um von dem Schatten zu schweigen, als ein Ueberbleibsel des Meisters habe zeigen dürfen, da doch jeder sehen konnte, dass dem nicht so war. Nur dadurch, dass man einen solchen Meister in die Vergangenheit versetzte, konnte man bei den Unverständigsten, nicht einmal bei den anderen, Glauben finden. Von Dankbarkeit oder Pietät kann bei den ersten, welche die Reliquie zeigten, keine Rede sein. Ebensowenig kann die Rede von verfälschten oder unechten Reliquien sein, denn unecht kann nur dasjenige genannt werden, was dem echten gleicht, ohne es zu sein. Der Zahn, der Augapfel, der Bettelnapf, der Stock u. s. w. des Buddha haben niemals dem Zahne des sogen. Menschen Gautama oder Çâkya geglichen; und niemand wusste dies besser als diejenigen, welche zuerst mit den Souvenirs des Herrn auftraten, und die natürlich gläubige Çâkya-Söhne sein mussten oder wenigstens sich als solche stellten.

Zum Schlusse: es liegt der Verehrung der Reliquien etwas allgemein Menschliches zu Grunde; die Ausnutzung dieses Gefühles ist etwas specifisch Buddhistisches.

---

(205) 7) Kirchliche Tage, Feste, fünfjährige Versammlung, jährliche Zusammenkunft.

Die Kirche hat von anderen Secten den Gebrauch übernommen, regelmässig viermal im Monate den Sabbath zu feiern. An zweien der vier Sonntage, wenn man sie so nennen darf, am 14. oder 15. der Monatshälfte, muss das Prâtimoksha vorgetragen werden, eine Feier, die nur für die Geistlichen bestimmt ist. Dagegen darf an jedem kirchlichen Tage gepredigt werden, und dies ist ebensosehr, wenn nicht noch mehr, für die Laien bestimmt als für die Mönche.

Die vier Sonntage sind nicht in allen buddhistischen Ländern in gleicher Weise auf den Monat verteilt.

Auf Ceilon, in Barma und Nepal fallen sie auf den Neumondstag, auf den 8., auf den Vollmondstag und auf den Tag des letzten Viertels; in Tibet dagegen*) auf den 14. und 15., 29. und 30. des Monats. Wahrscheinlich hängt diese Abweichung mit einer Unklarheit in der heiligen Schrift zusammen. Aus dem Pâli-Kanon wissen wir, dass die Çâkya, in Nachahmung der Ketzer, den Uposatha „am 14., 15. und 8. jeder Monatshälfte“ feierten.**) Als der Meister später die Erlaubnis gab, an dem (oder einem) Uposatha das Prâtimoksha vorzutragen, befanden sich einige Mönche in dem Wahne, es wäre erlaubt, dreimal im halben Monate das Reglement vorzutragen, nämlich am 14., 15. und 8. Im ganzen würde der Vortrag also sechsmal im Monate stattgehabt haben. Dies hatte aber durchaus nicht in der Absicht des Meisters gelegen. Um für die Folge aller Unsicherheit vorzubeugen, erklärte er ausdrücklich: „Ich erlaube euch, Mönche, einmal im halben Monate, am 14. oder 15. das Reglement aufzusagen“. Man hat also die Worte „am 14., 15.“ nicht so aufzufassen, als wären sie in Gedanken durch die Copula „und“ zu verbinden, sondern als getrennt durch ein Disjunctiv „oder“. Ueber den achten (**206**) wird geschwiegen und dadurch zu verstehen gegeben, dass an diesem Tage in jedem Falle kein Vortrag des Reglements stattfinden darf.***) Ueber den gewöhnlichen Uposatha am 8. brauchte nichts weiter gesagt zu werden. Darüber hatten sich keine Schwierigkeiten erhoben. Dieser Tag jeder Mondhälfte stand fest.

Dieselbe Unbestimmtheit des Ausdruckes, welche die Hörer seiner Zeit gänzlich auf eine falsche Spur brachte, begegnet uns beim Lesen einiger Sätze in einem der Edicte des Açoka, wo vom Feiern von Festen

---

*) Nach Koeppen *R. d. B.* p 564.
**) Mahâvagga II, 1.
***) Mahâvagga II, 4.

und Uposatha's die Rede ist.*) Die fraglichen Worte lauten: „An den drei viermonatlichen Feiertagen, am Vollmondstage des Pausha, drei Tagen, dem 14., 15., Neumondstage, und regelmässig bei jedem Uposatha."**) Darauf findet sich „am 8. der Monatshälfte, dem 14., dem 15.". Befragen wir, um zu einer Entscheidung zu kommen, die Schriften der Ketzer, so finden wir, dass dieselben auch nicht in jeder Beziehung untereinander einig sind. Die gewöhnlichen Ruhetage für den Schüler fallen auf den Neumondstag, auf den 8., auf den Vollmondstag und acht Tage später***), also auf die Zeitpunkte des buddhistischen Uposatha auf Ceilon in Barma und Nepal. Indessen stellt ein Werk, das als Autorität gilt, die Regel auf, dass bei Neumond zwei Feiertage gehalten werden, und zwar nach dem Commentar am 14. der dunklen Monatshälfte und am Vollmondstage selbst†); ein anderes Gesetzbuch dagegen erlaubt zwei Ruhetage beim neuen Monde, aber fordert sie nicht.††) Von diesen Feiertagen fallen in der Regel nur zwei, die bei Neu- und Vollmond, mit einer religiösen Handlung zusammen; hiermit kann man also die zwei Uposatha's, an denen das Prâtimoksha zur Behandlung kam, vergleichen. (207) Was die zwei Ruhetage am Neumonde betrifft, so lassen

*) In Cunningham *Corpus Inscr.* das fünfte Edict von Delhi und die damit übereinstimmenden.

**) Wir sind nicht sicher hinsichtlich der Uebersetzung von *dhuvâye* (oder *dhuvâya*) *anuposatham*. Höchst wahrscheinlich muss man „drei Tage" zum vorhergehenden ziehen; denn am Vollmonde des Pausha ist eine Vacanz von drei Tagen.

***) So nach Manu IV, 113, wo der Ausdruck *ashṭakâ* in dem Sinne von *ashṭamî* zu nehmen ist, wie aus Vers 128 und Yâjñavalkya 1, 146 hervorgeht. Der Commentar fasst es ebenso auf.

†) Âpastamba I, 3, 9, 28 und die Anmerkung von Bühler's in *Sacred Books of the East* II p 36.

††) Gautama 16, 36.

sich diese wohl als eine Ausdehnung von zwei Datum's erklären. Am Tage der Conjunction stossen der alte und der neue Mond zusammen.*) Daher hiess es vom Opfer an diesem Tage, dass es stattfände am Ende der dunklen Monatshälfte, wärehd der Mond selbst dann *darça*, eben sichtbar, ist. Die Janusnatur des Darça-Tages hat vermutlich den Ausdruck veranlasst „am 14., 15.", welchen einige Mönche so falsch aufgefasst haben. Es ist nicht der geringste Grund zu der Annahme vorhanden, dass die Zahl der Sonntage bei den Buddhisten jemals weniger als vier betragen hat. Eher würde man das Gegenteil vermuten können. Die genauere Erklärung des Meisters hat ja augenscheinlich keinen andern Zweck, als um zu verhindern, dass man anstatt eines Tages beim Vollmonde und eines beim Neumonde jedesmal an zwei Tagen um diese Zeitpunkte Uposatha feiere.**)

Der Uposatha ist ein Tag der Ruhe; Kauf und Verkauf, Arbeit und Geschäft ruhen; Jagd und Fischfang sind verboten;***) Schulen und Gerichtshöfe sind geschlossen. Es ist zugleich von Alters her ein Fasttag.†) Derjenige, welcher streng den Sabbath hält, soll, nachdem er in der Frühe gegessen hat, vom Aufgange bis zum Untergange der Sonne sich des Essens enthalten. Es darf am Sabbathe nicht gekocht werden, so dass dassjenige, was man spät am Abend geniesst, vor Sonnenaufgang zubereitet werden muss.

---

*) Man vergleiche den griechischen Ausdruck *ἕνη καὶ νέα*.

**) Fa Hian (*Travels* p 155) spricht vom 8., 14. und 15. des Monates. Offenbar ein Lapsus, von wem auch immer, für „der Mondhälfte". Das Mahâvagga bestand lange vor der Ankunft des Chinesen auf Ceilon; und in diesem kanonischen Buche ist keine Rede selbst von „Monat".

***) In dem eben angezogenen Edicte Açoka's findet sich das Verbot, an Sonn- und Festtagen Fische zu töten und zu verkaufen und andere Tiere zu töten.

†) Vgl. Çatapatha-Brâhmaṇa 9, 5, 1, 6.

Sobald der Laie morgens frühe sich sonntäglich gekleidet und etwas gegessen hat, geht er aus und verfügt sich zu einem Mönche oder einer Nonne resp. zu einem schriftgelehrten Laien, um das Gelübde abzulegen, die Gebote zu befolgen. Nachdem er das dreifache Glaubensbekenntnis und die fünf Gebote, oder wenn er sich (**208**) besondere Verdienste erwerben will, die acht Gebote aufgesagt hat, begiebt er sich wieder heim, um den Tag weiter in frommen Gedanken zuzubringen, oder er wohnt der Predigt bei.*)

Der Kirchenbesuch ist etwas sehr Verdienstliches. Der Buddha legte demselben so grossen Wert bei, dass er, wie man weiss, express von dem Geierlei herbeikam, um Kappina dem Grossen einzuschärfen, dass niemand sich über den Kirchenbesuch erhaben halten dürfe, und dass Brahmanen darin sich hervorzuthun hätten. Die Ceilonesen, in welchen der Geist des alten Buddhismus fortlebt, sagen, dass der Lohn einer gehörigen Sabbathfeier in 16 Stücken enthalten ist, von denen jedes wiederum in 16 Unterabteilungen zerlegt werden kann, und so kann man fortfahren, bis man die Verdienste in 16×16×16 Unterabteilungen zerlegt hat.**)

Die Predigt oder Verkündigung der Schrift***) fand vor Alters, so weit man es verfolgen kann, ausschliesslich durch Mönche statt. Gegenwärtig kommt es auf Ceilon nicht selten vor, dass Laien von Haus zu Haus gehen, um Traktätchen in der Landessprache vorzulesen. Auch in Barma treten zuweilen Laien als Prediger auf.†) In Nepal, wo die Brüderschaft schon lange aufgehört hat zu bestehen, sind alle Prediger,

*) Hardy, *E. M.* p 237.
**) Hardy, *E. M.* p 240.
***) Bei den Singhalesen bekannt unter dem Namen *bana*, Pâli *bhâṇa*, daher *bhâṇavâra*, Kapitel der Heiligen Schrift.
†) Hardy, *E. M.* p 235.

die sogenannten Vajrâcârya's, Laien und verheiratete Personen.

Die regelmässige Predigtzeit fällt in die Regenzeit, wenn die Mönche feste Wohnungen beziehen müssen. Nach Fa Hian*) war es zu Mathurâ gebräuchlich, dass im ersten Monate der stillen Zeit die Geistlichen von angesehenen gläubigen Familien eingeladen wurden, ihr Hirtenamt anzutreten. Die ehrwürdigen Herren hielten darauf ein gemeinschaftliches Mahl und eine grosse Versammlung, um die Predigtzeit zu inauguriren. Nachdem dieselbe vorüber war, zog man nach dem Stûpa des Çâriputra (209), des Patrones der Mönche**), um Blumen und Räuchereien zu opfern, und abends war grosse Illumination. Was der Reisende von Mathurâ sagt, passte ohne Zweifel auch auf Indien im allgemeinen und stimmt mit dem überein, was noch jetzt auf Ceilon üblich ist, wie wir gleich sehen werden.

Ist der wöchentliche Sabbath schon ein Tag der Ruhe und Ausspannung für das Volk, so gilt dies nicht minder von den Festtagen, welche Uposatha's im Grossen sind. Schon die alten Inder feierten drei hauptsächliche Festtage am Anfange der drei viermonatlichen Jahreszeiten. Diese mit Opfergaben gefeierten drei Zeitpunkte fielen auf den Vollmondstag des Phâlguna, des Âshâḍha und des Kârttika; zuweilen auch einen Monat später im Caitra, Çrâvaṇa und Mârgaçîrsha.***) Die drei Feste waren bestimmt, Frühling, Regenzeit und Winter zu inauguriren.

Bei den Buddhisten finden sich ebenfalls diese Festtage.†) Sie haben die rituelle Einteilung des Jahres

---

*) *Travels* p 58.

**) Für den grössten Prediger unter den Jüngern gilt sonst Pûrṇa-Maitrâyaṇîputra; siehe *Lotus* p 121, Dîpav. 4, 4.

***) Âryavidyâsudhâkara 69.

†) Auch in dem oben citirten Edicte Açoka's, in welchem ausserdem als hochheiliger Tag der des Vollmondes in Pausha genannt wird. An diesem letzten Zeitpunkte

treu bewahrt, insofern sie ihr Kirchenjahr ebenfalls in die drei Jahreszeiten, Winter, Sommer und Regenzeit, einteilen.*) Ein chinesischer Bericht aus dem 7. Jahrhundert giebt die Reihenfolge anders an, stimmt aber im übrigen mit dem überein, was wir von sonst her wissen. Er sagt: gemäss der heiligen Lehre des Tathâgata besteht ein Jahr aus drei Jahreszeiten, von dem 16. des ersten Monates bis zum 15. des fünften Monates ist die heisse Zeit; von dem 16. des fünften Monates bis zum 15. des neunten die Regenzeit; von dem 16. des neunten Monates bis zum 15. des ersten Monates Winter.**) Wenn man dem ceilonesischen Kalender***) folgt und die warme Jahreszeit mit dem Vollmonde in Phâlguna beginnen lässt (210) gegen den 15. März, dann wird der Monsoon mit dem halben Âshâḍha gegen den 15. Juli und der Winter mit halbem Kârttika gegen den 15. November beginnen.

Mit diesem letzten Zeitpunkte beginnt für den Mönch ein neuer Jahreskreis; die stille Zeit, und damit ein ganzer Cursus ist abgelaufen. Der feierliche Schluss der stillen Zeit, bekannt unter dem Namen Pravâraṇa, Pâli Pavâraṇâ, geschieht nach der Vorschrift auf einen diesbezüglichen Antrag eines redebegabten Mönches in einer Kapitelversammlung von wenigstens fünf Personen. Auf den Antrag folgt eine ergebene Bitte um Decharge seitens eines Seniors unterstützt durch einen Junior. Im übrigen hat die Ceremonie *pavâraṇakamma* die bekannte stereotype Form.

An den kirchlichen Alt- und Neujahrstagen wird zugleich Uposatha gehalten und das Reglement vorgetragen. Es ist ein grosses Fest für einen jeden: es

---

endigt der Vedacursus. Es sind dann einige Tage Vacanz, Weihnachtsvacanz könnte man sagen. Manu IV, 97, Âpastamba I, 3, 10, 2.

*) Burnouf *Introd.* p 569.

**) *Vog. des Pèl.* B. II p 63.

***) Dickson im *Journ. Reg. As. Soc.* VIII p 127 (New series).

wird Kathina an die Congregation ausgeteilt, die Mönche erhalten Einladungen zur Mahlzeit, das Publicum ergötzt sich an den Prozessionen bei Tag und an den Illuminationen bei Nacht.

Mit dem Kârttika-Feste stimmt, abgesehen von einem geringen Unterschiede im Datum, das Lampenfest der Hindus Dîpâlî, Hindi Dîvâlî.*) In Hindustan wird dasselbe am ersten des neuen Mondes im Kârttika gefeiert, bei den Mahratten während der beiden letzten Tage des Âçvina und dem ersten des Kârttika, bei den Tamulen am vierten nach dem Vollmonde in Âçvina. In Sanskritquellen findet sich als Zeit der Feier des Festes sowohl der Neumondstag des Kârttika, als der des Âçvina angegeben. Die Art, wie Dîpâlî gefeiert wird, ist bei den Hindus beinahe überall dieselbe. Nach einem Bade in dem Ganges oder einem anderen Flusse in früher Morgenstunde ziehen sie ihre schönsten Kleider an, bringen ein Trankopfer den Manen der Vorfahren dar und verehren abends die Göttin Çrî (Fortuna), die Gemahlin des Vishṇu, des Gottes, der am Tage des Festes den Dämon Naraka (211) (d. h. Höllengeist) erschlug und dadurch aufs neue Licht und Leben über die Welt ergoss. Abends werden in den Häusern, auf den Strassen und freien Plätzen Lampen und Laternen angezündet, um die Nacht in Tag zu verwandeln. An Vergnügungen jeglicher Art fehlt es nicht. Von roher Gemeinheit, wie dieselbe mehr als genug auf holländischen Kirmessen vorkommt, ist wenig zu spüren. Zwar wird von einigen in nicht sehr lobenswerter Weise der Göttin Fortuna geopfert, d. h. von Leuten, die ihr Glück auf die Probe stellen, gewürfelt. Bei den Tamulen besteht der bemerkenswerte Gebrauch, die Lichter schon frühe am Morgen anzuzünden zur Verherrlichung des Vishṇu,

---

*) Im Sanskrit auch Dîpotsava und Dîpânvita genannt; Marâthî Divâli; im Tamil verdorben zu Tîbâvalî, Tîvâlî.

der aus seinem Schlafe erwacht und wieder zum Bewusstsein kommt. Man feiert die Rückkehr des Grossen Lichtes und von buddhistischem Standpunkte die Rückkehr des Meisters aus den elysäischen Gefilden.

Während das kirchliche Neujahr bei den Südlichen stets am Vollmondstage des Kârttika gefeiert wird, fiel es bei den Nördlichen, wenigstens im 7. Jahrhundert, auf den Tag des neuen Mondes, ebenso wie die Dîvâlî.*) Derselbe chinesische Schriftsteller, dem wir diesen Bericht zu verdanken haben, erzählt, dass am Schlusse der stillen Zeit Gayâ von Geistlichen und Laien besucht zu werden pflegte, die nach Darbringung ihrer Gaben und einem Aufenthalte von ein oder zwei Nächten von dort zurückkehrten.**)

In demselben Gayâ wurde am Tage des Nirvâṇa ein grosses Baumfest gefeiert. Der heilige Pipal, der an jenem Zeitpunkte seine Blätter wechselte, war dann der Gegenstand der Verehrung von Fürsten und Bürgern, von Geistlichen und Laien, die von nah und fern zusammengekommen waren. Man besprengte den Baum mit wohlriechendem Wasser und Milch; eine liebliche Musik erklang; lange Reihen von Räucherkerzen und mit Blumen gezirte Fackeln überstrahlten das Licht des Tages, und ein jeder beeiferte sich, Gaben darzubringen.***) Da man über das Datum des Nirvâṇa nicht einig war, — einige legten dasselbe (212) auf den achten nach dem Vollmonde in Kârttika, andere auf den letzten des Vaiçâkha†) — so ist es schwer zu bestimmen, an welchem der beiden Tage das Baumfest anzusetzen ist. Aber man kann sagen, dass das

*) Siehe oben p 51.

**) *Voy. des Pèl.* B. II p 459.

***) *Voy. des Pèl.* B. II p 462.

†) *Voy. des Pèl.* B. II p 335. Eine dritte Ansicht ist die der Südlichen, nach der dieses Ereignis am Vollmondstage des Vaiçâkha morgens frühe stattgefunden hatte. Suttavibhanga I, 283.

Wechseln der Blätter auf eine Erneuerung der Natur, auf ein Neujahr hinweist. Auch die Festlichkeiten, welche die Malla's aus Kusinârâ nach dem Nirvâṇa des Tathâgata während einer Woche mit Saitenspiel, Sang und Tanz begingen, scheinen besser für ein frohes Fest zu passen, als für ein trauriges Ereignis.*)

Das indische Frühlingsfest die Holi, Sanskrit Holâkâ, auch Dolotsava genannt, kann mit einem Worte gekennzeichnet werden. Es gleicht durchaus dem europäischen Karneval, auch an Ausgelassenheit.**) Es wird am Vollmonde des Phâlguna (16. März) gefeiert, also an demselben Zeitpunkte wie eins der Câturmâsya's. Bei den Tamulen heisst das Fest gewöhnlich Kâmadahana, d. h. Verbrennung des Liebesgottes, zur Erinnerung an den Umstand, dass Kâma zusammen mit dem Lenze und Zephyr einmal bei dem Erwachen der Natur einen Versuch machte, Çiva in seinen asketischen Uebungen zu stören, doch zur Strafe für dieses vermessene Unterfangen jämmerlich verbrannt wurde. In engster Verbindung mit dieser Verbrennung des Kâma steht der Brauch in Hindustan und Bengalen, eine Holikâ, Strohpuppe, den Flammen preiszugeben.***)

---

*) 1. Band p 361. Fa Hian *Travels* p 159 erzählt, dass ein König von Ceilon nach dem Tode eines irdischen Heiligen „sogleich in der Schrift forschte, wie die Leichenfeierlichkeiten in Uebereinstimmung mit den für Heilige bestimmten Regeln stattfinden sollten". Wohl ein Beweis dafür, dass solche fröhliche Ausfahrtsfeste sonst nicht vorzukommen pflegten.

**) Eine gute Beschreibung dieses Festes findet man in Wilson Works II, p 222. Vgl. die Note des Herausgebers Dr. Rost p 236 für andere Quellen.

***) Daher der Name des Festes, das schon in dem ältesten Commentar zum Jaimini-Sûtra erwähnt wird. Holâkâ, im Sinne eines Feuers aus Mist, kommt bei Caraka vor. Dolotsava ist Wendefest; *dolâ* heisst auch Schaukel, Schaukeln, und wird an dem Feste viel geschaukelt. Jedoch ist selbstredend jeder Tag des Jahres gleichgeeignet für dieses Vergnügen, welches nichts anderes ist, als eine symbolische

In buddhistischer Phraseologie würde Verbrennung des Kâma lauten: Vernichtung des Mâra, denn Kâma und Mâra (213) sind synonym und *dahana* bedeutet eben sowohl Vernichtung als auch Verbrennung.

Das freudige Ereignis von Mâra's Vernichtung, wodurch Gautama erst Buddha wurde, wird bei allen Buddhisten jährlich festlich gefeiert und zwar im März oder April bei den Südlichen, etwas früher bei den Nördlichen. Der Name des Festes lautet auf Ceilon Avarudu, in Hinter-Indien Sonkan, verdorben aus Sanskrit Sankrânti, d. h. Eintritt der Sonne in ein Zeichen des Tierkreises (in den Widder.*) Letzterer Name genügt schon an sich, um den hinduischen, oder wenn man will, brahmanischen Ursprung des Frühlingsfestes in Siam klarzustellen; denn das Wort ist Sanskrit, während die Kirchensprache der Hinterinder Pâli ist. Ausserdem haben die Inder erst lange nach Alexander dem Grossen den Tierkreis von den Griechen übernommen. Ob die Siamesen ihr Frühlingsfest direct von den Hindus in Vorder-Indien übernommen haben, oder von der alten çivaïtischen Bevölkerung in Cambodja, thut nichts zur Sache; ihr Frühlingsfest ist brahmanisch, nicht buddhistisch. Dasselbe lässt sich von anderen Ländern Hinter-Indiens sagen: In Pegu werden bei dem Feste mimische Darstellungen des Kampfes zwischen Râma und Râvaṇa gegeben, was auch in Hindustan geschieht.**)

Darstellung des Wendens der Jahreszeit. Der Gebrauch ist alt und kommt u. a. vor in der Mâlavikâ 3. Aufzug.

*) Davy *Account of the interior of Ceilon* p 169; Pallegoix *Description du royaume de Siam* I p 249.

**) Koeppen *Rel. d. B.* p 575 bemerkt, dass der Sieg des Râma „ja auch vom brahmanischen (gemeint ist hinduischen) Standpunkte als Sieg des guten Princips über das böse gefasst werden kann." Natürlich, alle möglichen Mythen, in denen der Sieg des Lichtes über die Finsternis beschrieben wird, kann man als Text einer Predigt gebrauchen. Aber

Sieben Wochen nach dem Vollmonde im Phâlguna, am fünften der hellen Hälfte des Vaiçâkha, feierten die alten Inder ein grosses Soma-Fest (Sattra*), welches bis nach dem Vollmonde des Vaiçâkha dauerte. Auf letzteres Datum fällt ein grosser heiliger Tag der Vishṇuiten.**) Und damit stimmt (214) die Vaiçâkha-pûjâ (verdorben in Visakhabuxa), in Siam und Vesâkha-pûjâ, genau überein, die ehemals auf Ceilon gefeiert wurde.***) Bei den Südlichen ist dieses Datum der Geburts- und Sterbetag des Herrn.†) Es ist einigermassen zweifelhaft, ob das Fest der Bilderprozession, das jährlich am achten des zweiten Monates zu Pâṭaliputra gefeiert wurde, wie Fa Hian berichtet††), mit der Vaiçâkha-pûjâ in irgend einer Verbindung steht. Nimmt man an, dass der Reisende den zweiten Monat des buddhistischen Kalenders gemeint hat, dann fiele der Umzug auf den achten Vaiçâkha, also nicht auf einen der oben genannten Zeitpunkte. Die Differenz ist jedoch gering und kann leicht eine Folge örtlicher Umstände gewesen sein. Wie dem auch immer sein möge, die von der Bilderprozession gemachte Beschreibung beweist, dass es ein höchst bedeutendes Fest war. Für den Aufzug oder Umgang wurden verschiedene vierräderige Wagen gebraucht; jeder derselben trug einen Turm von fünf Stockwerken†††), welch hohes Gefährt aus

---

das schliesst nicht aus, dass der Râma-Mythus und der Buddha-Mythus verschieden sind. Letzterer ist buddhistisch, ersterer ist es nicht.

*) Kâtyâyana-Çrautrasûtra 24, 7, 1.

**) Pâñcarâtra 2, 7, 38, wo wir lesen: „Beim Vollmondstage des Âshâḍha, Kârttika, Mâgha und Vaiçâkha sich an heiligen Orten zu baden und Gaben auszuteilen, ist ein vorzügliches Mittel, die höchste Seligkeit zu erlangen.

***) Pallegoix *Descr.* a. a. O. Dîpav. 21, 28; 22, 60; Mahâvansa 212, 222.

†) Nach Lalitavistara p 62 ist der 15. Vaiçâkha der Tag des Empfängnisses.

††) *Travels* p 106.

†††) Also ein Pañcaprâsâda.

Bambus zusammengesetzt war. Zur Befestigung war in der Mitte ein aufrechtstehender Ast angebracht, der von einem Gegenstande in der Form eines Speeres mit drei Spitzen, also durch einen Dreizack, gekrönt war. Dieser einem Dagob gleichende Turm wurde mit weissem Leinen bekleidet, worauf später allerlei Bilder in den grellsten Farben gemalt waren. Nachdem die Bilder aller Götter verfertigt und mit Gold, Silber und Lasur verziert waren, setzte man sie unter Baldachine von bordirter Seide. An den vier Ecken wurden Buddhabilder in sitzender Stellung mit Bodhisattva's als Begleitern gestellt. Es waren vielleicht 20 derartige Wagen, welche alle nacheinander feierlich in die Stadt einzogen, umgeben von Geistlichen und Laien. Für das Volk fanden allerlei Spiele und Lustbarkeiten statt, während die Geistlichen Blumen und Weihrauch opferten. Selbst die Brahmacârin's unterliessen nicht, jedem vorbeikommenden Buddhabilde ihre Ehrfurcht zu beweisen. Die ganze Nacht liess die Menge Lampen brennen, ergötzte sich an verschiedenen Spielen und brachte Opfer dar. (215) Einem ähnlichen Feste, jedoch an einem anderen Tage, vom ersten bis fünfzehnten des vierten Monates, wohnte Fa Hian in dem Lande von Kia-cha bei.*)

Man sollte erwarten, dass die Buddhisten, wenigstens die nördlichen, in der siebenten Woche nach der Vertreibung des Mâra und seiner Schaar ein Fest gefeiert hätten, denn in dieser Woche, welche mit dem neunundvierzigsten Tage nach dem Beginne der Buddhaschaft schloss, fand die Bekehrung der ersten Laien

---

*) Nach Beal Kartchou, *Travels* p 9. Der buddhistische Anstrich, den der Chinese dem Umzuge zu Pâṭaliputra giebt, ist sehr verdächtig, weil wir von ihm selbst wissen, dass in jener Stadt zu seiner Zeit nicht mehr als zwei Klöster mit im ganzen 6—700 Geistlichen, eine ganz unbedeutende Zahl, waren.

Trapusha und Bhallika statt.*) Es lässt sich indessen nicht beweisen, dass man bei der Vaiçâkha-pûjâ der beiden Kaufleute gedachte. Eine schwache Erinnerung an das vedische Somafest, das ein Turâyaṇa war, ist möglicherweise in dem Namen des Baumes bewahrt, unter dem der Buddha die siebente Woche zubrachte, nämlich Târâyaṇa.**) Die Tibetaner erklären Târâyaṇa als Baum der Rettung. Das lässt sich auch ausdrücken mit *pârâyaṇa* oder *parâyaṇa*, und dies Wort wird ausdrücklich gleichgestellt mit Turâyaṇa, so dass die scheinbare Aehnlichkeit von Târâyaṇa und Turâyaṇa wohl nicht zufällig ist.***)

Das alte Fest beim Vollmonde des Âshâḍha ist noch immer ein grosser Feiertag, besonders für die Vishṇuiten. Bei den Çâkya-Söhnen muss der Zeitpunkt doppelt feierlich sein, erstens, weil der Meister die erste Predigt über den Mittelweg hielt, und zweitens, weil es der Anfang der viermonatlichen stillen Zeit ist. In der That feiert man dann in Siam das Fest Khoo Wasa†) und auf Ceilon das Perraherra oder Aehala-Keliya, d. h. Spiel des Âshâḍha. Es ist das bedeutendste und (216) prächtigste aller ceilonesischen Feste, was um so mehr befremdend ist, als es durchaus

*) Die nördliche Ueberlieferung (Lalitavistara p 493) stimmt in dieser Hinsicht überein mit den Jâtaka 80; abweichend von beiden, verlegt das Mahâvagga das Ereignis in die vierte Woche.

**) Die südliche Ueberlieferung nennt den Baum einen Râjâyatana, wovon als Synonymun Khîrapâla, Singh. Kiripalu, vorkommt. Râjâyatana entspricht einem Sanskrit *râjâtana*, *râjâdana;* letzteres, sowie *râjâdanî*, ist der Name verschiedener Bäume, und ist gänzlich oder teilweise synonym mit Kshîravṛiksha, Milchbaum; auch im Lalitavistara a. a. O. wird der Târâyaṇa in directe Verbindung mit der Kshîrikâ gesetzt.

***) Warum man einen der vielen Bäume, die „milchreich“ und *râjâdana* heissen, zum Kennzeichen der siebenten Woche gewählt hat, bleibt noch zu untersuchen.

†) Pallegoix a. a. O.

nicht zur Erinnerung des Buddha gefeiert wird, sondern dem Vishṇu geweiht ist, der nach einigen an diesem Tage geboren sein soll.*) Wie kommen die streng rechtgläubigen Singhalesen an Vishṇu, könnte man fragen. In der ganzen Legende tritt Vishṇu nicht handelnd auf, er wird nicht einmal genannt, ausser in Vergleichen, und dann noch unter anderen Namen. Woher dieses Bedenken, den sanften Tagesgott zu nennen?**) Dieselbe Aengstlichkeit zeigt sich auch in auffallender Weise in dem Lotus. Dort in der Eingangsschilderung thront Çâkyamuṇi in voller Majestät auf dem Geierlei, umgeben von Schülern, Bodhisattva's, Menschen, Dämonen, Nâga's, Engeln von verschiedenen Graden und Klassen, sowie hohen Göttern, als da sind Indra, die Sohne, Brahma und Çiva; aber der Name Vishṇu's wird nicht genannt. Da Bhagavân Vishṇu den Verfassern des Buches nicht unbekannt sein konnte, so muss er entweder unter einem anderen Namen in der allgemeinen Versammlung auf dem Geierlei zugegen sein, z. B. als Sonne oder Indra, oder als Bhagavân Çâkyamuni selbst. Beachtet man nun, dass das bedeutendste aller Feste auf Ceilon, welches am Tage der ersten Predigt gefeiert wurde, als der Dharma in Gang gesetzt wurde, nicht dem Gautama, sondern dem Vishṇu geweiht ist, dann versteht man, wie es mit der Sache bestellt ist. Das heiligste buddhistische Fest ist nicht einmal dem Namen nach buddhistisch; das ist auch nicht nötig, denn Buddha und Vishṇu sind eins, oder noch genauer ausgedrückt, ersterer ist nur eine Erscheinungsform, ein Teil des letzteren, also in gewisser Hinsicht weniger umfassend und darum weniger heilig.***) Was das

*) Davy, Account p 170.

**) Das Bild Vishṇu's prangt noch jetzt in den ceilonesischen Tempeln neben dem des Buddha, und der Gott selbst ist der Patron der Insel Mahâvansa 52.

***) Anmerkung des Uebersetzers: Es dürfte hier daran

Vishnu-Fest auf Ceilon von dem in Indien unterscheidet, ist vor allem dies, dass damit die Predigtzeit eröffnet wird Von den Predigten und Festlichkeiten in der stillen Zeit giebt ein glaubwürdiger Augenzeuge*) eine lebendige Beschreibung, die mit einigen Abkürzungen hier aufgenommen ist.

(217) Die Regenzeit, *vassa*, ist die Zeit, in der die Geistlichen dem Volke die Schrift verkündigen. Der Ort, wo die Predigten gehalten werden, Banamaduva (Predigthalle) genannt, ist gewöhnlich ein temporär errichtetes Gebäude, dessen Dach sich in einigen, treppenartig an Umfang abnehmenden Terrassen erhebt, im Stile einer Pagode oder treppenförmigen Pyramide. Dergleichen Hallen finden sich auf dem Terrain der meisten Vihâra's, doch werden sie wohl zuweilen auch an anderen Orten aufgeschlagen, um den Wünschen der Leute entgegenzukommen, die sie haben errichten lassen, um ein gutes Werk zu thun. Mitten im Innern steht ein Gerüst für die Mönche, während das Volk ringsum auf Matten sitzt. Die Säulen und das Dach sind mit weissem Tuch ausgekleidet; Lampen und Laternen von buntem Papier hängen dort in grosser Menge und von verschiedener Form. Es wird als etwas Verdienstliches angesehen, wenn die Zuhörer eine Lampe in der Hand oder auf dem Haupte tragen, während die Geistlichen am Vorlesen sind. Die Frauen prangen in ihren schönsten Gewändern, und die Männer sind in schneeweisse Baumwolle gekleidet. Flaggen und Wimpel, geblümte Tücher und Shawle hängen von allen Ecken und Kanten herab. Dann und wann erklingen einige Schläge auf dem Tamtam; die Trompete schmettert; der Lärm der Musik, das Gesumme der Menschenstimmen, das Knallen von Flintenschüssen

---

erinnert werden, dass Buddha als der neunte Avatâra des Vishnu, wenigstens bei den späteren Indern, gilt.

*) Hardy, *E. M.* p 232.

und das Geflimmer der Lampen: das alles macht einen Eindruck, der wenig zu dem Orte und der Feier passt. Nicht selten gewahrt man nackte Baumstämme, die mit Silber beklebt sind, und von deren Zweigen verschiedene Zierraten, welche Juwelen gleichen, herabhängen. Diese Stämme sollen den Kalpa-Baum vorstellen, welcher alles giebt, was man wünscht; jedoch mit dem Unterschiede, dass diese mehr erhalten als geben, da sie eigentlich bestimmt sind, die Gaben der Gläubigen zu empfangen. Auf irgend einem augenfälligen Platze steht ein kupfernes Gefäss, in das die Almosen der Menge fliessen.

Bei einer Predigt zu Pantura im Jahre 1839 waren ungefähr hundert Geistliche zugegen. Die Kanzel war auf eine Maschine gestellt, so dass sie sich fortwährend rund drehte. Nachts wurde Feuerwerk (218) abgebrannt. Eine Person, die einen Boten aus dem höchsten Himmelreiche vorstellen sollte, war wie ein Häuptling vom höchsten Range gekleidet. Er wurde von zwei Personen in königlichen Gewändern mit einer Krone auf dem Haupte und einem Schwerte in der Hand hineingeführt. Ein schön gekleideter Diener ritt auf einem Elefanten und ein anderer zu Pferde. 50 Mann in englischer Uniform feuerten unermüdlich ihre Gewehre ab.

Die Kanzel in der Mitte der Halle wird zuweilen von verschiedenen Mönchen zugleich eingenommen. Einer derselben liest ein Stück aus der Schrift in einem Tone vor, der die Mitte zwischen Lesen und Singen einhält. Bei einigen Gelegenheiten liest der eine den ursprünglichen Pâli-Text, während der andere das Vorgelesene in die Landessprache übersetzt; doch dies geschieht selten. Gewöhnlich wird nur der Pâli-Text vorgetragen, so dass das Volk kein Wort von dem, was gesagt wird, versteht. Ein grosser Teil der Zuhörer fällt in Schlaf, andere kauen gemütlich ihren Betel. Obschon man zuweilen Zeichen von geringem

Interesse an dem Hauptzwecke der Feier sieht, so verspürt man doch nichts von der Rohheit, von der solch eine bunte Versammlung von Menschen häufig in viel gebildeteren Ländern Beweise giebt. In der Nähe der Halle sind Buden und Kaufstellen, wo Reiskuchen, Früchte und andere Leckerbissen, zuweilen auch Kleidungsstoffe und irdenes Geschirr feilgehalten werden. Arme Blinde und Krüppel sitzen an dem Wege, um Almosen zu empfangen, so dass die Festlichkeit als eine Gelegenheit sowohl sich Vergnügen zu machen, als auch um sich Verdienste zu erwerben, betrachtet wird und mit einer Kirmess verglichen werden kann. So oft der Name des Buddha von dem Prediger ausgesprochen wird, ruft die ganze Versammlung wie aus einem Munde: *sâdhu* (d. h. „gut so“). Die Predigt wird am stärksten am Vollmondsabende besucht.

Ausser den drei viermonatlichen Festen wird in einem bereits citirten Edicte Açoka's ein viertes beim Vollmonde des Pausha erwähnt. Hiermit lässt sich die Feier des Endes des kürzesten Tages vergleichen, beim Eintritte der Sonne in das Zeichen des Steinbockes.*) Die Buddhisten (219) als solche scheinen dies Fest nicht zu feiern. Die Ceilonesen kennen zwar vier Feste, doch das vierte, Alutsaul Mangale, hat, soviel wir wissen, keine kirchliche Bedeutung.**) Auch in Siam werden jährlich vier grosse Feste gefeiert, doch keins derselben fällt in das Ende des December oder in den Anfang des Januar.***) Die Feste der Tibetaner, Mongolen, Chinesen und Japanesen, wie interessant sie auch sind, liegen ausser dem Bereiche unserer Aufgabe.

---

*) Wilson *Works* II p 158, wo die Punkte der Uebereinstimmung des indischen Festes mit dem altgermanischen Joel berührt werden.

**) Davy *Account*, p 167.

***) Pallegoix *Descr.* a. a. O.

Zu den heiligen Tagen, die auf Ceilon gefeiert werden, gehörte der 15. des dritten Monates, an welchem Tage der Zahn des Buddha mit grosser Feierlichkeit zur Schau gestellt wurde. Zehn Tage vorher, so berichtet Fa Hian*), wurde im Namen des Kōnigs eine Proclamation erlassen, um das Volk auf das wichtige Ereignis vorzubereiten. Eine geeignete Person, fürstlich gekleidet, ritt auf einem prächtig aufgezäumten Elefanten einher, um unter Trommelschlag das Volk daran zu erinnern, dass der Bodhisattva während unzähliger Aeonen grosse Werke der Barmherzigkeit geübt hatte, bis er als Buddha das Gesetz verkündigte, die Menschheit bekehrte und aus allem Elende erlöste; dass er, nachdem er 49 Jahre lang gepredigt hatte, das Nirvâṇa erreicht hatte, vor damals 1497 Jahren.**) Nach dieser Erinnerung wurde dann bekannt gemacht, dass über zehn Tage der Zahn des Buddha enthüllt und nach dem Vihâra von Abhayagiri gebracht werden solle; jeder wurde aufgefordert, die Wege zu ebnen, die Strasse zu schmücken und Blumen zu streuen. Nachdem auf diese Weise die Ankündigung der bevorstehenden Feier stattgefunden hatte, wurden auf des Königs Befehl auf beiden Seiten des grossen Weges Abbildungen der 500 Erscheinungen des Bodhisattva's aufgestellt.

(220) Früher war es bei den Buddhisten, wenigstens

*) *Travels* p 155.

**) Der Pilgrim führt den Ausrufer redend ein, und es ist daher auffällig, wie der Uebersetzer bemerkt, dass diese Zahl im Texte stand. Nach ceilonesischer Rechnung waren nicht mehr als ca. 950 Jahre zwischen 543 v. Chr. dem officiellen Datum des Nirvâṇa's, und circa 410 n. Chr. als Fa Hian die Insel besuchte, verstrichen. Da das ceilonesische Datum schon lange vor dem letzten Zeitpunkte festgestellt war, so darf man annehmen, dass irgend ein Chinese die ursprüngliche Lesart verändert hat, um das Datum in grössere Uebereinstimmung mit dem in China anerkannten (1130 v. Chr.?) zu bringen.

den Nördlichen, üblich, dass der König jedes fünfte Jahr eine grosse Versammlung abhielt, meistens im ersten, zweiten oder dritten Monate des Jahres. Schon in der vedischen Periode kannten die Inder das Lustrum, ebensowohl als die Römer; und in den Edicten Açoka's*) finden wir mehr als einmal mitgeteilt, dass er alle fünf Jahre königliche Beamte und Inspectoren für geistliche Angelegenheiten ausgesandt habe, mit der Absicht, u. a. bei seinen Unterthanen frommen Lebenswandel zu befördern.**)

Viel ausführlicher und vor allem klarer sind die Berichte der chinesischen Pilger. Zur Zeit Fa Hian's regierte in Kia-cha ein rechtgläubiger Fürst, der die löbliche Gewohnheit hatte, die fünfjährliche Versammlung Pan-che-yu-sse***) zu halten. Dann wurde die Geistlichkeit der gesammten Kirche eingeladen, zur Versammlung zu kommen. Es wurde dafür gesorgt, dass die Sitzplätze für die ehrwürdigen Herren mit seidenen Flaggen und Baldachinen geschmückt waren. Ferner wurde ein erhöhter, mit goldenen und silbernen Lotussen verzierter Thron errichtet. Der König eröffnet die Feier, indem er mit den ihn begleitenden Staatsdienern fromme Gaben darbringt, worauf der König seine Minister antreibt, in demselben Geiste das fromme Werk fortzusetzen. Damit vergehen einige Tage. Dann tritt der König sein Reitpferd ab, der Vezier und die Grossen seines Reiches folgen seinem Vorbilde und beschenken ausserdem die Mönche mit weissem wollenem Stoffe und allerlei kostbaren Sachen.

---

*) Edict 3, bei Senart *Inscriptions de Piyadasi* I, 74—92; besonders Edict von Dhauli und Jaugada, Tafel VIII und XI in Cunningham *Corpus Inscr.*

**) Einige Ausdrücke sind nicht vollkommen klar, u. a. *anusaṃyâna*, welches nach Senart p 9 a. a. O. Versammlung bedeutet. Das ist nicht durchaus unmöglich, obschon man nach der Etymologie es eher als „geregelter Besuch“ erklären würde, was das Wort im Sanskrit bedeutet.

***) Verdorben aus Sanskrit pañcavarsha.

Das alles wird öffentlich, doch nur *pro forma* verschenkt, oder vielmehr verpfändet, um später gegen Bezahlung einer gewissen Summe wieder bei den Geistlichen eingelöst zu werden.*)

Fa Hian's Landsmann, der zwei Jahrhunderte später die Pilgerfahrt nach dem (221) heiligen Lande machte, erwähnt zu verschiedenen Malen solche fünfjährliche Zusammenkünfte unter dem Namen Grosse Erlösungsversammlung, Mahâmokshaparishad. Der damalige König von Bamian war bei Gelegenheit der Erlösungsversammlung ein Muster von Freigebigkeit. „Von Kronjuwelen bis zu Frau und Kindern schenkte er alles an das Kloster (wo die Versammlung gehalten wurde)." Nachdem er alle Schätze der Staatscasse erschöpft hatte, gab er sich selbst hin. Dann kommen die Minister und obrigkeitlichen Personen in grosser Anzahl zu den Geistlichen und bieten diesen reiche Geschenke an, um alle Mitglieder der königlichen Familie freizukaufen.**) Das Sinnreiche dieser Feier besteht darin, dass mit dem Worte *moksha*, in übertragenem Sinne „Erlösung", eigentlich „Einlösung" gemeint ist. Auch kann man unter *moksha* „Loslassung" verstehen, und dieser Name war nicht minder passend, weil die Zusammenkunft Gelegenheit bot, „loszulassen" oder sich „los zu machen". Fürstliche Freigebigkeit war eins der Haupterfordernisse der Feier. Der König von Kapiça, der ein eifriger Verehrer der drei Kleinode war, pflegte regelmässig eine fünfjährliche Versammlung zu berufen, und teilte dann reichlich Almosen an die Armen, Witwen und Waisen aus.***)

Dieselbe Gewohnheit hatte Harsha, mit dem Beinamen Çilâditya, der mächtige Herrscher von Kanauj

*) *Travels* p 15.
**) *Vie de H. Th.* p 374; *Mém.* p 38.
***) *Vie de H. Th.* p 392.

und der Freund Hiuen Thsang's.*) Dieser Fürst pflegte auch jedes Jahr eine Versammlung ganz anderer Art zu berufen, nämlich einen internationalen Congress oder Concours, wobei die Geistlichen aus allen Ländern öffentlich Beweise ihrer Geschicklichkeit im Disputiren und Interpretiren ablegten. Der König selbst war Preisrichter. (222) Diejenigen, die sich durch Talente und Tugend auszeichneten, rief er zu sich auf die Stufen des Thrones und besprach sich mit ihnen, oder, wie Hiuen Thsang sich feierlicher ausdrückt, „empfing aus ihrem Munde die Unterweisung in dem Gesetze". Denjenigen, die ihren guten Willen bewiesen und von untadelhaftem Betragen, aber an Kenntnissen und Gelehrsamkeit noch schwach waren, gab er nur ein Zeugnis für gutes Betragen, oder, um die Worte des Pilgrims zu gebrauchen, „Beweise von Achtung und Ehrfurcht".

Ein besonders glänzender Congress dieser Art wurde zu Kanauj gehalten, als Hiuen Thsang auf Einladung des Çilâditya dorthin kam.**) Wahrscheinlich wurde die Versammlung bei Gelegenheit des Neujahrsfestes gehalten, die durch die Anwesenheit von nicht weniger als 18 Fürsten aus Hindostan, 3000 Mönchen des Hînayâna und des Mahâyâna, 2000 Brahmanen und Jaina's und ungefähr 1000 Geistliche aus dem College zu Nâlanda verherrlicht wurde.

Auf dem Festplatze hatte der König zwei ge-

---

*) *Voy. des Pèl. B.* I p 113; II p 252. Der Chinese weiss auch zu berichten, dass ein früherer Çilâditya, König von Mâlava, jedes Jahr (sic) eine grosse Erlösungsversammlung berief; p 205. Das ist wohl möglich; indessen war der Fürst wohl nur ein Bauddha nach indischem Sprachgebrauche, nämlich ein Jaina, aber nicht was wir unter Buddhist verstehen. Die Erklärung des Reisenden, dass der Fürst ein Verehrer der drei Kleinode war, beweist nichts; denn auch bei den Jaina's ist *triratna* ein bekannter Ausdruck.

**) *Vie de H. Th.* p 243.

räumige Schuppen aufschlagen lassen, von denen jeder 1000 Personen fassen konnte, und weiter bestimmt war, das Bild des Buddha aufzunehmen. Dieses an demselben Tage aus Gold gegossene Bild wurde unter einem Thronhimmel auf einen Elefanten gesetzt und so herumgeführt. Der König, der selbst an dem Aufzuge teilnahm, hatte sich bei dieser Gelegenheit als Indra verkleidet und ging, mit einem weissen Wedel in der Hand, rechts von dem Buddhabilde, links ging der König Kumâra*), der sich als Brahma verkleidet hatte und einen äusserst prächtigen Sonnenschirm trug. Hinter dem Buddha schritten zwei mit Blumenkörben beladene Elefanten stattlich einher, und dahinter kam eine Reihe von wohl 300 Elefanten für die Gäste.

Als der Zug sich dem abgesteckten Festplatze genähert hatte, befahl der König, das Buddhabild in den dafür bestimmten Tempel auf einen prächtigen (223) Thron zu stellen, worauf er zusammen mit dem gelehrten Doctor aus China demselben seine Ehrfurcht bewies. Darauf bat er die verschiedenen Fürsten, die hervorragendsten Mönche und Gelehrten verschiedener Sekten eintreten zu lassen. Denjenigen, die wegen Mangels an Raum nicht zugelassen werden konnten, liess er vollauf Speisen reichen. Auch diejenigen, die drinnen waren, wurden bewirtet und erhielten ausserdem Geschenke. Hiuen Thsang und die übrigen Geistlichen erhielten bei dieser Gelegenheit kostbare Gaben: ein goldenes Becken für den Dienst des Buddha, eine goldene Schüssel, sieben goldene Wasser-

*) Fürst von Kâmarûpa, dessen eigentlicher Name Bhâskaradyuti oder Bhâskaravarman war; *Voy. des Pèl. B.* I, p 391; Harshacarita 187. Der Pilgrim verschweigt nicht, dass dieser König nicht an das Gesetz Buddha's glaubte, ein Umstand, der dem buddhistischen Charakter der Maskerade allen Wert nimmt. Es dürfte ein „Schatten“ des Buddha gewesen sein, welchen der Chinese dort erblickte.

schüsseln, einen goldenen Mönchsstab, 3000 Goldstücke und 3000 Stück baumwollener Kleider erster Qualität. Alle diese Geschenke waren nach den Verdiensten derjenigen bemessen, die sie empfingen.*)

Nach dieser Gabenverteilung bat der König den Meister des Gesetzes, oder wie wir sagen würden, Doctor theologiae, Hiuen Thsang, zu präsidiren. Dieser nahm darauf den Präsidentenstuhl ein und liess durch einen Doctor theologiae von der Hochschule zu Nâlanda seine Theses vorlesen. Auch sorgte er dafür, dass ein Exemplar *ad valvas* angeschlagen wurde, um die allgemeine Kritik herauszufordern, denn als Unterschrift war dem Stücke beigefügt: „So jemand hierin ein einziges unrichtiges Wort findet und sich fähig zeigt, es zu widerlegen, werde ich ihm mein Haupt als Beweis der Dankbarkeit geben."

Der Anschlag blieb bis zum Abende hängen, ohne dass jemand wagte, den Streit aufzunehmen. Der Doctor schrieb das Stillschweigen der Unanfechtbarkeit seiner Thesen zu.

Als niemand das Wort ergriff, schloss der König die Sitzung und man kehrte nach Hause zurück.

Am folgenden Morgen bewies man aufs neue dem Buddhabilde seine Ehrfurcht, hielt damit eine prächtige Prozession und versammelte sich wie am (224) vorhergehenden Tage. So ging es fünf Tage hintereinander, ohne dass jemand es mit dem gewaltigen Doctor des Mahâyâna aufzunehmen wagte, was die Anhänger des Hînayâna, die der Chinese wenig freundlich als Ketzer bezeichnet, so sehr erbitterte, dass sie eine Verschwörung gegen sein Leben anzettelten.

Der König, von dem, was vorging, unterrichtet,

*) Die Annahme solcher Geschenke ist den Geistlichen zwar verboten; doch aus der naïven Art, mit der der Pilgrim sich ausdrückt, scheint man schliessen zu müssen, dass selbst die frommsten Leute die Vorschrift in den verdorbenen Zeiten, in denen man lebte, für unausführbar hielten.

fertigte einen Erlass folgenden Inhaltes aus: „Die Anhänger der Irrlehre verdüstern die Wahrheit, das hat sich häufig gezeigt; sie lästern die heilige Lehre und verführen schmählich das Volk. Glücklicherweise erheben sich zuweilen weise Männer von aussergewöhnlichen Verdiensten, um die Lügen aufzudecken. Der Doctor aus China, der mit einem seltenen Masse von Scharfsinn begabt ist, und dessen Wandel jedem Achtung und Ehrfurcht abnötigt, bereist dieses Reich, um die Irrlehren zu vernichten, das erhabene Gesetz leuchten zu lassen und die verblendeten Sterblichen aus der Finsternis, die sie umgiebt, zu retten. Unterdessen wagen die Anhänger der weitgehendsten Irrlehren, anstatt schamrot zu werden, schmähliche Verschwörung anzuzetteln und sein Leben zu bedrohen. Ein solches Begehen zu dulden, hiesse den gräulichsten Anschlägen Straflosigkeit zusichern. Jeden, der sich zu Schulden kommen lässt, den Doctor anzugreifen und zu verletzen, werde ich hinrichten lassen; und wer es auch immer sei, der sich Spott oder Hohn gegen ihn zu Schulden kommen lässt, dem werde ich die Zunge ausschneiden lassen. Alle dagegen, welche im Vertrauen auf meine Gerechtigkeit ihre Anschauungsweise auf geziemende Art an den Tag legen wollen, mögen vollkommener Freiheit versichert sein.“

Diese Proclamation verfehlte nicht ihren Zweck: die Anhänger der Irrlehre fielen ab und verschwanden, so dass 18 Tage vergingen, ohne dass jemand den Mut hatte, den Redekampf zu beginnen.

An dem Abende, welcher dem Schlusse des Congresses vorausging, nahm der Doctor die Gelegenheit wahr, nochmals das Mahâyâna in den Himmel zu erheben und mit vielem Geiste die Vortrefflichkeiten und Verdienste des Buddha zu preisen.

Die Folgen des von Hiuen Thsang berichteten Sieges waren (225) mehr als glänzend. Zahllos waren diejenigen, welche die beschränkten Anschauungen des

Hînayâna aufgaben, um die erhabenen Lehren des Mahâyâna anzunehmen. Der König überlud ihn mit Beweisen seiner Ehrfurcht. Die Mahâyânisten nannten ihn den „Gott des Mahâyâna“, während die Hînayânisten zum Dank dafür, dass er sie von dem Irrtume erlöst hatte, ihm den Ehrentitel „Gott der Erlösung“ beilegten.

Einer der interessantesten Punkte, die im Vorausgehenden berührt werden, ist das Verhalten zwischen den zwei Richtungen der nördlichen Kirche, die schon lange einander den Vorrang streitig gemacht hatten. Der Doctor trug keinen Triumph über die Ungläubigen, weder über die Jaina's, noch über Anhänger brahmanischer Secten, sondern über seine eigenen Glaubensgenossen davon. Er frohlockt und lässt Harsha frohlocken über diese Demütigung von Buddhisten einer anderen Richtung und lässt in der unzweideutigsten Weise und unverblümt erkennen, dass er sie des Meuchelmordes fähig hält. Wir unsererseits halten dafür, dass übertriebene Aengstlichkeit dem Doctor aus China einen Streich gespielt hat, dass seine Gegner aus dem Hînayâna nicht so schlecht waren, wie er sie schildert*), müssen aber zugleich bemerken, dass die weitgehende Geringschätzung, welche die gebildeteren und gelehrten Mahâyânisten für ihre Glaubensgenossen einer mehr asketischen Richtung hegten, sich schon im *Lotus* zeigt. Dieses missgünstige Verhalten der beiden Richtungen gegen einander ist eine Thatsache, die man bei der Geschichte der Kirche in Indien, zu der wir jetzt übergehen, nicht ausser Acht lassen darf.

---

*) Der gute Mann hatte in dem Augenblicke gewiss vergessen, was er selbst vorher von den Hînayânisten in dem Kloster zu Tâmasavana (*Mém.* I p 200) ausgesagt hatte: dass sie sich durch die Reinheit ihrer Tugend und den Edelmut ihres Charakters auszeichneten.

VIERTES BUCH.

Kirchengeschichte.

KAPITEL I.

Erster Zeitraum bis Açoka.

---

1) Quellen, Chronologie.

Die wichtigsten Ereignisse in dem jugendlichen Zeitalter der Kirche sind uns in Berichten überliefert, die, obschon bedeutend unter einander abweichend, doch deutlich einen gemeinschaftlichen Ursprung verraten. Welche der auf uns gekommenen Ueberlieferungen im allgemeinen oder in jedem speciellen Falle sich am wenigsten von der gemeinschaftlichen Quelle entfernt hat, ist eine äusserst heikle Frage; denn es fehlt an den nötigen, ausserhalb der Kirche stehenden Zeugnissen von Personen, die durch ihre Erklärungen Einfluss auf unser Urteil ausüben könnten. Das grössere oder geringere Mass von Autorität, welches wir der einen oder anderen Ueberlieferung zuzuerkennen haben, hängt deshalb vollständig von dem Inhalte und der Form des Ueberlieferten ab. Die Quellen für die Kirchengeschichte des ersten Zeitraumes lassen sich im grossen und ganzen in südliche und nördliche einteilen, eine Einteilung, die auch für spätere Perioden stichhält. Dabei muss bemerkt werden, dass die Berichte der ersten Abteilung nur

die Ansichten einer einzigen Secte, der ceilonesischen Geistlichkeit, derjenigen (227) von Mahâvihâra, d. h. Grossmünster, repräsentiren, während die Ueberlieferungen der Nördlichen aus einem Kreise verschiedener Secten herrühren.*)

Trotz der grösseren Verschiedenheit der nördlichen Berichte stimmen sie mit wenig Ausnahmen darin untereinander überein, dass sie die Regierungszeit Açoka's, des Maurya, gut ein Jahrhundert nach dem Nirvâṇa ansetzen**), während die Ceilonesen annehmen, dass die Zwischenzeit mehr als doppelt so gross gewesen sei. Hiermit hängt zusammen, dass letztere drei Concilien im ersten Zeitraume kennen, erstere dagegen nur zwei.

Bei der Vergleichung der Zeitangaben der nördlichen Buddhisten mit denen der Ceilonesen bemerkt man, dass letztere dem Ausbau oder der Erhaltung eines chronologischen Systems bedeutend mehr Sorgfalt zugewandt haben als erstere. Die zwei Chroniken und Buddhaghosha geben eine vollständige Liste der Könige von Magadha und eine andere von den Herr-

*) Zum ersten Teile gehören folgende Quellen: Cullavagga XI. und XII; die Chroniken Dîpavansa und Mahâvansa, Buddhaghosha's Kommentar Samanta-Pâsâdikâ (herausgegeben von Professor Oldenberg in Suttavibhanga I, 283 fg.); zum zweiten: der Anhang zu Çâkyamuni's Lebensbeschreibung, Kap. XIII. (bei Schiefner p 305); Târanâtha's *Geschichte des Buddhismus;* wozu man noch die Berichte Fa Hian's und Hiuen Thsang's hinzufügen kann.

**) Eine Ausnahme findet sich im Avadâna Çataka, wo Açoka 200 Jahre nach dem Nirvâṇa auftritt; Burnouf *Introd.* p 432. In einer anderen Redaktion der Legende wird wiederholentlich von 100 Jahren gesprochen a. a. O. p 435. Hiermit stimmt die Angabe überein, dass das zweite Concil 210 oder 220 Jahre nach dem Nirvâṇa gehalten wurde (Târanâtha 42), insofern die Nördlichen dieses Concil unter Açoka, dem Maurya, haben stattfinden lassen, woraus das wenigstens hervorgeht, dass die Methode der Verdoppelung bei den Buddhisten im Norden eben so gewöhnlich war als im Süden.

schern Ceilon's, seit dem Jahre 1 bis auf Açoka, mit der Angabe der Regierungsdauer eines jeden. Zum Teile stimmt die Liste mit denjenigen überein, welche man in den Purâṇa's und in den Jaina-Schriften antrifft. Welche von diesen Listen die schlechteste ist, ist schwer zu sagen.*) Es ist durchaus nicht unmöglich, dass die Ceilonesische noch die beste ist; nichtsdestoweniger darf man nicht darauf bauen, und das ist das einzige, was wir hier darüber auszusagen haben.

(228) Die Reihe der Könige in Magadha nach den Nördlichen beginnt mit Ajâtaçatru, der acht Jahre vor und 24 Jahre nach dem Tode Buddha's regierte, bis er von seinem Sohne Udâyin, Udayi-Bhadra oder Udaya-Bhadra ermordet wurde. Dieser wurde seinerseits von seinem Sohne Anuruddha nach einer Regierung von 16 Jahren ermordet. Anuruddha wurde von seinem Sohne Muṇḍa getötet, und diesem widerfuhr dasselbe Los durch seinen Sohn Nâga-Dassaka.**) Die Summe der Regierungsjahre Anuruddha's und Muṇḍa's beträgt 8 Jahre.***) Nâga-Dassaka herrschte 24 Jahre und wurde dann abgesetzt. Darauf folgte Çiçunâga mit 18, und dann dessen Sohn Kâla-Açoka mit 28 Jahren. Dem letzteren folgten seine zehn Söhne gleichzeitig, die zusammen 22 Jahre am Ruder blieben. Ihnen folgten die neun Nanda's, welche auch 22 Jahre lang den Scepter führten. Darauf bemächtigte sich Candragupta, der Stifter der Maurya-Dy-

*) Eine kritische Vergleichung der ceilonesischen und Jaina-Chronologie findet der Leser in einer Abhandlung von Prof. Jacobi in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXIV, p 185 (wogegen Prof. Oldenberg p 751 ebendaselbst) und XXXV, p 667.

**) Oder Nâga-Dâsaka.

***) Buddhagosha hat 18 Jahre; denn wenn man die Jahreszahlen bis zum Wegzuge Mahendra's zusammenzieht, dann erhält man 246, während die Summe 236 sein muss, wie Buddhagosha selbst angiebt.

nastie des Thrones; er blieb 24 Jahre*) König, sein Sohn Bindusâra 28. Der Sohn des letzteren, Açoka, kam also 214 nach dem Nirvâṇa an die Regierung, obschon er, wie es heisst, erst vier Jahre später, im Jahre 218 als Alleinherrscher von Indien gekrönt wurde.**)

Wer denkt nicht bei der eintönigen Wiederholung von Vatermorden im Anfange der Reihe sofort an die Absetzung des Uranus durch Saturn und des letzteren durch Jupiter? Als Mythe ist die Erzählung unantastbar, als historische Thatsache unmöglich, was mit Hülfe einer einfachen Rechnung leicht zu zeigen ist. Erinnern wir uns, dass Udayin am Tage von Bimbisâra's Tode geboren wurde, und nehmen wir den denkbaren, obschon ziemlich unwahrscheinlichen Fall an, dass jeder der drei mittleren Vatermörder im 17. Jahre durch die Geburt des zum (229) Vatermorde vorbestimmten Sohnes erfreut wurde, dann würde folgen, dass Udayin, als er in seinem 32. Jahre den Ajâtaçatru ermordete, einen Sohn Anuruddha von 15 Jahren hatte. Dieser beging den Vatermord sechszehn Jahre später, als er daher 31 Jahre alt war, und sein vielversprechender Sohn Muṇḍa 14. Da der letzte acht Jahre später ermordet wurde, nachdem er unterdessen selbst schon einen Vatermord begangen hatte, müsste er, Muṇḍa, mit 22 Jahren einen Sohn Nâga-Dassaka gehabt haben, der imstande gewesen wäre, seinen Vater zu ermorden. Wir sehen also, dass der

*) Mahâvansa 23 giebt unrichtigerweise 34 an.

**) Teilweise stimmt mit der mitgeteilten Liste eine nördliche Angabe überein. Die Namen sind Ajâtaçatru, Udayi-Bhadra, Muṇḍa (d. h. der Kahle), Kâkavarṇin (d. h. der Krähenfarbige, der Schwarze), Sahâlin oder Sapâdin, Tulakuci, Mahâmaṇḍala (d. h. dessen Kreis oder Scheibe gross ist), Prasenajit, Nanda, Bindusâra, Açoka; Burnouf *Introd.* p 358; vgl. Târanâtha p 287, wo einige Abweichungen vorkommen.

erste Teil der chronologischen Liste keinen Glauben verdient, wenn man die angegebenen Zahlen als Ausdruck für historische Zeiträume betrachtet; in jeder anderen Hinsicht sind die Zahlen vielleicht vollkommen richtig.

Die weiteren Posten der Rechnung sind ebensosehr Bedenken ausgesetzt. Nach der ältesten Chronik*) regierte Çiçunâga 10, nicht 18 Jahre, und folgen ihm die zehn Männer, welche 22 Jahre herrschten. Sonst erzählt derselbe Chronist, dass Çiçunâga zum Sohne und Nachfolger den Açoka, beigenannt Kâla**), hatte; die Nanda's sind für denselben Schreiber unbekannte Grössen. Der Verfasser der jüngeren Chronik erklärt die zehn Brüder für identisch mit den neun Nanda's***), und legt beiden Gruppen eine gleiche Zahl von Regierungsjahren, nämlich 22, bei. Es sieht gerade so aus, als ob die Spaltung der Zehn und der Nanda's und die Verdoppelung des Postens nur dazu da wäre, um ein Deficit der Rechnung zu decken.

Die Widersprüche der südlichen Ueberlieferung beschränken sich nicht auf die mitgeteilten Umstände. Die Barmanen lassen Nâga-Dassaka nur vier Jahre am Ruder anstatt 24†), und obschon sie in grellen Farben zu erzählen wissen, wie das Volk gegen die Rasse der Vatermörder sich erhob und einstimmig Çiçunâga zum Könige ausrief, lassen sie denselben doch (230) nicht vor 63 nach dem Nirvâṇa den Thron besteigen: immerhin noch zehn Jahre früher, als die jüngere Chronik thut. Wenn man Jahre mit Minuten

*) Dîpav. 5, 98; vgl. 5, 25 und 80; 4, 44. Aus 5, 99 geht hervor, dass Çiçunâga mit seinem Sohne Kâla-Açoka verwechselt oder sogar identificirt wurde, vielleicht mit Recht.

**) D. h. der Schwarze, was an Kâkavarṇin, den Krähenfarbigen, erinnert, siehe Note oben.

***) Mahâvansa 23.

†) Bigandet II p 114. Er kam also 52 nach dem Nirvâṇa um, nach der ceilonesischen Liste 72.

oder Stunden gleichstellt, kann der Zeitverlauf zwischen dem abgesetzten Nâga-Dassaka und dem unmittelbar darauf zum Könige ausgerufenen Çiçunâga ganz wohl erklärt werden; sonst nicht. Dieselbe Quelle*) stimmt mit der ceilonesischen hinsichtlich der Regierungsdauer des Kâla-Açoka überein, um gleich darauf etwas abzuweichen, insofern die Anzahl der Söhne, welche diesem Fürsten folgten, neun, nicht zehn beträgt. Der erste der neun Brüder hiess Bhadrasena, der letzte Dza-Nanda; der Gesamtbetrag der Regierungsjahre dieser Brüder war 33. Aus der Vergleichung dieser Ueberlieferungen, die alle dem Süden angehören, müssen wir schliessen, dass 22 = 33 = 44 ist, und dass die zehn Brüder = den neun Nanda's sind.

Das Bemerkenswerteste in den barmanischen Angaben ist wohl die Meldung des Namens Bhadrasena, denn dieser kommt anderswo**) als Sohn oder Sprössling des Ajâtaçatru vor. In dem Dîpavansa, wie beiläufig bemerkt worden ist, wird Çiçunâga verwechselt oder identificirt mit Kâla-Açoka, der Vater mit dem Sohne. Setzt man also Çiçunâga = Kâla-Açoka, dann wird, weil Bhadrasena, der Sohn sowohl dieser beiden, als des Ajâtaçatru genannt wird, Çiçunâga, sonst Kâla-Açoka genannt, auch gleich Ajâtaçatru sein, ferner gilt Udâyin oder Udayi-Bhadra bei allen Indern ausser den Buddhisten***), als der Stifter von Pâṭaliputra, was auch Garga von ihm berichtet†), der ihn einen Sohn Çiçunâga's nennt. Nach den Buddhisten hat Kâla-Açoka Pâṭaliputra gestiftet, was zur Gleichsetzung des Kâla-Açoka, des Sohnes Çiçunâga's, mit Udayi-Bhadra (Bhadrasena), dem Sohne Ajâtaçatru's, führt; woraus weiter folgt, dass Çiçunâga und Ajâta-

*) Wie oben, 124.
**) Çatapatha-Brâhmaṇa 5, 5, 5.
***) Jacobi, Z. D. M. G. XXXV p 668.
†) Bṛihat-Sanhitâ, Vorrede 36; die Form Udadhi daselbst ist offenbar verdorben aus Udayî.

çatru identisch sind, wie wir bereits oben gesehen haben. Bei den Jaina's heisst Udayâçva (auch Udâyin genannt) Enkel des Bimbisâra, und (231) das ist er auch in der ceilonesischen Liste. Wenn nun die Purâṇa's den Udayâçva Urenkel des Bimbisâra nennen, dann fällt damit die Gleichung Udaya-Bhadra = Kâla-Açoka noch nicht, weil Hiuen Thsang*) ausdrücklich einen Açoka Urenkel Bimbisâra's nennt; allein die Uebereinstimmung der Angaben hinsichtlich der Anzahl der dazwischen liegenden Generationen hört auf. Diese Anzahl nun lässt sich vermindern, wenn wir den Irrtum, oder wie man es nennen will, in dem Dîpavansa, demzufolge Çiçunâga und Kâla-Açoka identisch sind, als Grundlage nehmen. Dann würden Ajâtaçatru, Çiçunâga, Kâla-Açoka, Udayi-Bhadra — und wir können im Vorbeigehen unsern alten Bekannten, den Neujahrsboten Kâla-Udâyin mit in die Gesellschaft aufnehmen — sich auf eine Personification mit verschiedenen Namen oder auf zwei zurückführen lassen.**)

*) *Voy. des Pèl. B.* I p 137; II p 414.

**) Wir halten diese Könige für Herrscher bestimmter Tage des Monates, speciell des Anfanges des Jahres, sei es im Kârttika oder Phâlguna. Wenn Ajâtaçatru am Vollmondstage des Kârttika regiert, wird Udâyin am 16. herrschen. Man kann den 16. als den ersten Tag im Jahre betrachten, obschon bereits am vorhergehenden Tage das alte und das neue Jahr zusammenstossen, so dass die Verwirrung zwischen 15 und 16 erklärlich ist. „Schwarzer Açoka" würde eine Benennung des ersten Tages der schwarzen Monatshälfte, z. B. des Kârttika sein können, weil der Feiertag, Vollmond des Açoka, auf den 15. Kârttika fällt; siehe Hemâdri *Caturvarga-Cintâmaṇi* II, 2, 162. Mit Ajâtaçatru synonym ist Açatru, ein Name des Mondes. Es steht fest, dass die übrigen Könige von Magadha von dem Monde abstammen. In seiner Art unterscheidet sich der Stammbaum von Magadha durchaus nicht von dem javanesischen der Wuku's (Wochen). König Watu-Gunung (der 30. Wuku) erzeugte mit seinen beiden Gemahlinnen Sinta und Landep (dem ersten und zweiten Wuku) 27 Söhne, Wukir etc., die die übrigen Wuku's sind, siehe Babad (ed. Meinsma) 2.

(232) 2) Erstes Concil.

Es ist bereits früher berichtet worden*), dass Kâçyapa der Grosse, der von dem Herrn zu seinem Nachfolger eingesetzt worden war, bei dem Nirvâṇa nicht zugegen war, dass er erst eine Woche später die Trauerkunde von einem Âjîvika, den er unterwegs antraf, vernahm; dass Subhadra, der erst vor kurzem und erst in seinen alten Tagen Mönch geworden war, seine unverholene Freude darüber zu erkennen gab, dass man das Joch des Meisters losgeworden wäre, obgleich er das Belästigende dieses Joches noch nicht gefühlt haben konnte.**)

Der gefährliche Einfluss dieser unpassenden Aeusserungen des steinalten Subhadra entging dem Kâçyapa nicht und erfüllte ihn mit berechtigten Besorgnissen. Er glaubte, dass Versuche gemacht werden würden, das Gesetz und die Satzungen zu beeinträchtigen; dass Recht und Gesetz unterdrückt werden, Unrecht und Zügellosigkeit triumphiren würden. Um solches zu verhüten, schlug er den Mönchen vor, eine grosse Versammlung abzuhalten, in der man die gegenseitige Uebereinstimmung des Gesetzes und der Vorschriften der Zucht bestätigen sollte. Als die Brüder diesen Vorschlag angenommen hatten, wählte er 499 der geeignetsten Mönche aus, mit Ausschliessung des Ânanda, der zwar der Gelehrteste war, es aber noch nicht zur Würde eines Arhat gebracht hatte. Die Brüder waren nun der Ansicht, dass man über dies

*) 1. Band p 293.

**) Nach einer nördlichen Ueberlieferung war dieser „Letzte der Schüler“ schon vor dem Buddha gestorben. 1. Band p 289 Note; in einer anderen kommt Bhadra, als eine Fleischwerdung des Satans, als ein Unruhestifter und Zwietrachtsäer vor, 137 Jahre nach dem Nirvâṇa und zur Zeit des zweiten Kâçyapa, d. h. in einer anderen Redaction der Ereignisse zur Zeit des Concils unter Kâçyapa dem Grossen; Târanâtha p 52 und 298.

letzte Bedenken hinweggehen müsste und baten Kâçyapa, den Ânanda zur Versammlung zuzulassen. Der grosse Patriarch äusserte hiergegen keine Bedenken, umsoweniger, als gerade noch ein Platz unbesetzt war und es sich jetzt gut traf, dass ausschliesslich des Vorsitzenden gerade 500 an der Versammlung teilnehmen sollten.

Nach diesen vorbereitenden Schritten musste überlegt werden, wo (233) die Versammlung abgehalten werden sollte. Die allgemeine Ansicht bestimmte Râjagṛiha als den geeignetesten Ort, und demzufolge beantragte der Vorsitzende in einer Kapitelversammlung, dass man die Regenzeit in Râjagṛiha zubringen und dort das Concil halten solle.

Nachdem der Vorschlag angenommen war, zogen die Senioren nach Râjagṛiha mit der Absicht, die Versammlung im zweiten Monate abzuhalten, um den ersten Monat darauf verwenden zu können, dasjenige, was in Unordnung gekommen wäre, wieder herzustellen.*) Und das geschah.**)

An dem Tage, welcher der Versammlung vorausging, dachte Ânanda bei sich: „Es geziemt sich nicht für mich, der ich noch kein Arhat bin, morgen zu der Versammlung zu gehen.“ Beinahe die ganze

*) Auf diesen Umstand werden wir später zurückkommen.

**) Buddhaghosha giebt einen ausführlichen Bericht, wie Ânanda, nachdem Kâçyapa mit der einen Hälfte der Mönche und Anuruddha mit der anderen nach Râjagṛiha gezogen war, mit des Herren Bettelnapf und Gewand (von Kusinârâ) nach Çrâvastî reiste, um darauf nach Râjagṛiha zu gehen — das ist, als ob jemand, der von Amsterdam nach Brüssel will, die Reise über Groningen machte. Zu Çrâvastî war grosser Jammer, als man den Ânanda ohne den Meister sah. Der Schüler hielt eine Predigt über die Unbeständigkeit der Dinge; brachte ferner das Gemach des Buddha im Jetavana-Kloster in Ordnung, wie er früher zu thun pflegte, liess das Kloster schliessen und reiste endlich nach Râjagṛiha.

Nacht brachte er wachend in Gedanken an den Zustand seines Leibes zu, bis er gegen Morgen in Schlaf sank. Und siehe da, sein Haupt hatte das Kissen noch nicht erreicht, als seine Füsse sich von der Erde lösten; und in demselben Augenblicke wurde sein Geist*), durch den er sich von der Erde losgelöst, von Unreinheiten befreit, so dass er als Arhat in die Versammlung kam.**)

Im Beginne der Synode erklärte der Vorsitzende, dass er mit Zustimmung des Kapitels den Upâli bezüglich der Zucht fragen wollte, worauf Letztgenannter zu verstehen gab, dass er mit Zustimmung des Kapitels bereit wäre zu antworten. Kâçyapa ergriff aufs neue das Wort (234) und richtete an Upâli diese Frage: „Ehrwürdiger Bruder Upâli, wo ist der erste der (vier) Artikel über die Todsünden verkündet worden?" — „„Zu Vaiçâlî."" — „Wegen welcher Person?" — „„Wegen des Sudinna (Sudatta), Kalanda's Sohn."" — „Ueber welche Sache?" — „„Ueber den Beischlaf.""***) — Dann wurde Upâli nach dem Gegenstande des ersten Artikels über die Todsünden gefragt, sowie nach der Veranlassung, der Person, der (ersten) Verkündigung, der Wiederholung der Verkündigung, der Schuld (die man sich in jedem ge-

*) D. h. Licht.

**) Die Versammlung wurde im Eingange der Saptaparṇa-Grotte des Berges Vaibhâra gehalten. Dort hatte Ajâtaçatru eine märchenhaft schöne, mit aller möglichen Pracht und Comfort ausgerüstete Halle errichten lassen. So erzählt Buddhaghosha, der hinzufügt, dass zu jener Zeit 18 Klöster zu Râjagṛiha waren, alle sehr übel zugerichtet und verwahrlost. Die Mönche sahen ein, dass sie diesen verwahrlosten Haufen in Ordnung bringen müssten, weil sonst die Ketzer sagen würden: „Sehet, diese Anhänger des Asketen Gautama haben beim Leben ihres Meisters die Klöster wohl in Ordnung gehalten, aber jetzt nach seinem Tode lassen sie dieselben verwahrlosen.

***) Die Geschichte wird erzählt Suttavibhanga I, p 11.

gebenen Falle auflädt) und den Fällen der Unzurechnungsfähigkeit.

Darauf folgte die Frage, wo der zweite Artikel verkündigt worden wäre. Upâli antwortete: „„Zu Râjagṛiha."" — „Wegen welcher Person?" — „„Wegen Dhanika, des Töpfersohnes."" — „Ueber welche Sache?" — „„Ueber Diebstahl.""*) Darauf wurden dieselben Fragen gestellt wie oben. In gleicher Weise wurde das Verhör fortgesetzt und erfuhr man aus dem Munde Upâli's, dass der dritte Fall einer Todsünde zuerst zu Vaiçâlî vorgekommen sei; die Schuldigen waren verschiedene Mönche, die Selbstmord begangen hatten.**) Der vierte Artikel, welchen der Meister ebenfalls zu Vaiçâlî erlassen hatte, bezog sich auf den Fall einiger Geistlichen, die sich die Dummheit der Landleute zu Nutze machten, um sich gegenseitig übermenschliche Befähigungen beizulegen und dadurch ein bequemes und angenehmes Leben zu führen.***) In derselben Weise, wie der Artikel über die Todsünden, wurde das ganze Reglement für Mönche und Nonnen abgehandelt.

Nachdem alles, was auf die Zucht, den Vinaya, Bezug hat, abgehandelt war, schlug der Präsident vor, zur Behandlung des Dharma, der Glaubenslehre†), überzugehen, und zwar auf die Weise, dass er Fragen (235) an Ânanda richten werde, worauf dieser Bescheid

*) Der gemeinte Fall steht Suttavibhanga I p 41.

**) Suttavibhanga I p 68.

***) Suttavibhanga I p 87, wo die historische Erklärung im Widerspruche mit den Worten des Reglements und den Priestergelübden steht, welche verbieten, dass sich jemand als mit übermenschlicher Weisheit ausgerüstet ausgiebt, aber nichts bestimmt für den Fall, wo jemand anderen diese Gabe andichtet.

†) Der Dharma muss hier den Abhidharma in sich schliessen; in Cullavagga p 293 wird gesagt, dass die Jünger die drei Piṭaka's festsetzten; doch das Stück ist nur eine Inhaltsangabe und gehört nicht zu dem eigentlichen Texte.

geben müsste. So wurde beschlossen. Der Vorsitzende: „Ehrwürdiger Bruder Ânanda, wo wurde das Brahmajâla-Sutta*) verkündet?“ — „„Zwischen Râjagṛiha und Nâlanda, bei dem Mangopfahl (Âmaryashṭikâ).““ — „Wegen welcher Person?“ — „„Wegen Suppiya's, des Bettelmönches, und Brahmadatta's, des Studenten.““ — Alsdann fragte Kâçyapa nach der Veranlassung und der Person des Brahmajâla-Sutta. Darauf ging er zu der Frage über, wo und in wessen Gesellschaft der Meister das Sâmaññaphala Sutta**) vorgetragen hätte. Ânanda antwortete: „„Zu Râjagṛiha, in dem Mangogarten des Jîvaka und in Gegenwart des Ajâtaçatru.““ Und so wurde mit Fragen und Antworten fortgefahren, bis die fünf Sammlungen***), aus denen das Sutta-Piṭaka besteht, abgehandelt waren.

Darauf ergriff Ânanda das Wort, um eine Mitteilung folgenden Inhaltes zu machen: „Der Herr hat mir bei seinem Nirvâṇa von der Möglichkeit gesprochen, dass die Mönche nach seinem Hinscheiden die untergeordneten und sehr untergeordneten Vorschriften der Zucht abzuschaffen wünschen würden.“ Diese Mitteilung rief die Frage hervor, ob er (Ânanda) bei genannter Gelegenheit den Herrn auch gefragt hätte, welche diese untergeordneten und sehr untergeordneten Vorschriften wären, worauf er antwortete, er habe es versäumt. Nun traten einige Senioren auf und behaupteten, dass ausser den vier Todsünden alles übrige zu diesen untergeordneten Vorschriften gehörte. Andere waren der Ansicht, dass man sowohl den Titel über die Todsünden als auch den folgenden Titel aussondern müsse, und dass alles übrige zu den untergeordneten Vorschriften zu rechnen wäre. Wieder andere wollten die drei ersten Titel, andere vier, andere fünf, noch

*) Das ist das erste des Sutta-Piṭaka.

**) Uebersetzt von Burnouf, *Lotus* 449—482.

***) Nikâya's; über die Einteilung dieser Nikâya's, oder wie die Nördlichen sagen: Âgama's, später mehr.

andere die sechs ersten Titel ausnehmen und das Uebrige als untergeordnet betrachtet wissen.*) Da erhob der Vorsitzende seine Stimme, um die (236) Versammlung gegen jeden Versuch zu warnen, untergeordnete und sehr untergeordnete Vorschriften abzuschaffen. „Unsere Regeln der Zucht“, so ungefähr drückte er sich aus, „sind auch bei den Laien bekannt, sie wissen sehr wohl, was uns Çâkya-Söhnen erlaubt ist, und was nicht. Wenn wir nun die untergeordneten und sehr untergeordneten Vorschriften der Zucht abschaffen würden, würde man sagen: Was der Asket Gautama seinen Jüngern geboten hat, verschwindet wie Rauch; so lange ihr Meister noch in der Welt war, befolgten sie die Regeln der Zucht, aber kaum ist er tot, so hören sie damit auf. Deshalb beantrage ich, wenn die Versammlung es gut heisst, dem einmal Vorgeschriebenen nichts zuzufügen, nichts wegzunehmen, und uns an die Vorschriften zu halten, wie sie einmal gegeben sind.“ — Dieser Antrag dreimal wiederholt, wurde angenommen.**) Die Mönche hörten nicht auf, den Ânanda darüber zu tadeln, dass er versäumt hätte, den Herrn zu fragen, worin die untergeordneten und sehr untergeordneten Punkte der Zucht beständen. Sie sagten zu ihm: „Du hast Unrecht gethan, bekenne deine Schuld.“ Ânanda erwiderte: „Ich habe es versäumt, weil ich nicht daran gedacht habe; ich kann darin kein Arg sehen. Aber aus Achtung vor eurer Ansicht will ich wohl sagen, dass ich schuldig bin.“ Nun wurden noch mehrere

*) Das Mass der Bedeutsamkeit und Untergeordnetheit ergiebt sich von selbst aus der schwereren oder leichteren Strafe. Das wussten die Verfasser des Prâtimoksha noch, aber diejenigen dieses Teiles des Cullavagga hatten es vergessen.

**) Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass die Verfasser dieses Berichtes unwillkürlich die Autorität des Buddha gleich Null, die Autorität des Publikums als massgebend betrachteten.

Vorwürfe gegen Ânanda vorgebracht. Erstens, dass er einmal auf den Regenmantel des Herrn getreten hätte, als er damit beschäftigt war, denselben zu flicken. Zweitens, dass er die Schuld trüge, dass weibliche Personen sich vor dem Körper des Herrn auf die Erde gebeugt und ihn so mit ihren Thränen beschmutzt hätten. Drittens, dass er unterlassen hätte, kurz vor dem Nirvâṇa den Herrn zu bitten, seinen Tod noch etwas hinauszuschieben.*) Viertens, dass er die Aufnahme von Frauen in den Orden bewirkt hätte. Ânanda brachte zu seiner Entschuldigung, was den ersten Punkt betraf, vor, dass er nicht aus Unehrerbietigkeit auf den Regenmantel getreten hätte; hinsichtlich des (237) zweiten Punktes, dass er so gehandelt hätte, um zu verhindern, dass die Frauen zu ungelegener Zeit kämen; gegen den dritten Verweis verteidigte er sich durch die Erklärung, dass er in dem genannten Augenblicke von dem Teufel besessen war, und gegen den vierten Vorwurf führte er an, dass die Gautamî sich als Pflegemutter um den Herrn verdienstlich gemacht hätte. Er könnte in allem dem kein Unrecht finden, endete jedoch mit der Versicherung, dass er aus Achtung vor der Meinung der ehrwürdigen Brüder sich schuldig bekennen wolle.

An diesem ersten Concil, an welchem man in gegenseitiger Uebereinstimmung „die Zucht“ festsetzte, nahmen 500 Mönche teil, weshalb dasselbe in der Geschichte das „Concil der 500“ genannt wird.**)

So lautet der Hauptsache nach die kanonische Verhandlung in dem Cullavagga. Von andrer Seite wissen

---

*) Niemand war bei dieser Gelegenheit ausser dem Meister und Ânanda zugegen; wie die Brüder diesen Umstand erfahren hatten, wird nicht mitgeteilt.

**) In einem von Buddhaghosha a. a. O. citirten *versus memorialis* wird diese Versammlung auch „die der Senioren“ genannt.

wir, dass die Synode sieben Monate dauerte.*) Buddhaghosha weiss ferner zu berichten, dass die Natur die glückliche Beendigung des Conciles mit einem feierlichen Erdbeben *in optima forma* und mit einigen Wundern ausserdem feierte.**) Unter den Grössen der Versammlung werden ausser Kâçyapa dem Grossen, Upâli und Ânanda auch genannt Anuruddha, Vâgîça, Pûrṇa, Kâçyapa der Jüngere***), Kâtyâyana und Koṭṭhita oder Koṭṭhika.†)

Die nördliche Recension des Berichtes, wie wir dieselbe im Anfange der Lebensbeschreibung des Çâkyamuni antreffen, zeichnet sich durch einen lebendigeren Ton der Erzählung und der Handlung, sowie auch dadurch aus, dass die didaktische Tendenz weniger in den Vordergrund tritt. Sie macht den Eindruck, etwas jünger zu sein als die Recension des Cullavagga, aber viel älter als des Buddhaghosha erörterter Bericht. Es ist von Interesse, das Stück im Auszuge mitzuteilen, um die übereinstimmenden und abweichenden Punkte hervortreten zu lassen.

(238) Als schon die meisten Arhats das Zeitliche mit dem Ewigen vertauscht hatten, sahen die Götter mit Bekümmernis, dass die Lehre des Herrn ins Sinken gerate, und in Erwägung, dass auch die begabtesten Mönche hingeschieden waren††), fragten sie sich bekümmert, wer es übernehmen solle, die Lehre des Meisters zusammenzustellen. Da sagte Kâçyapa zu den Mönchen: „Sintemalen die Götter ihre Betrübnis

*) U. a. Dîpav. Kap. 4 u. 5, 1—15; Buddhaghosha a. a. O.

**) Das Ende der Versammlung fiel auf den Vollmondstag des Phâlguna, um und bei dem Frühlingsäquinox. Dann bebte die Erde, rhetorisch ausgedrückt, von den Frühlingsstürmen.

***) Auch hier lebt der zweite Kâçyapa gleichzeitig mit dem ersten.

†) Koshṭhila oder Kaushṭhila bei den Nördlichen.

††) Glücklicherweise waren 100 Jahre später noch acht Sthavira's übrig, um die unverfälschte Lehre fortzupflanzen.

an den Tag legen, müsset auch ihr nicht hintanstehen.“ Sofort liess er durch den Diener Pûrṇa*) eine Versammlung zusammenberufen, in der 499 Heilige erschienen und von Kâçyapa den Zweck der Zusammenkunft erfuhren. Unterdessen sandte derselbe wiederum Pûrṇa ab, um auch Gavâmpati zu holen. Gavâmpati, der von dem Boten damals zuerst die Nachricht erfuhr, dass der Herr dahingeschieden sei, erschrak dermassen, dass er unter einigen Wundern den Geist aufgab. Darauf kehrte Pûrṇa, nachdem er der Leiche die schuldige Ehre erwiesen hatte, mit dem Bettelnapfe und dem Ordensgewande des Verschiedenen nach dem Haine der zwei Sal-Bäume zurück, um dem Kâçyapa zu melden, was geschehen wäre. Der Patriarch war durchaus nicht zufrieden und erliess einen Befehl, wonach es jedem aufs strengste verboten wurde, zu sterben, bevor er das Nötige vollbracht hätte. Er schlug darauf der Schar vor, mit ihm nach Râjagṛiha zu ziehen, wogegen die Brüder nichts einzuwenden hatten. Nur wünschten sie vorab zu wissen, welchen Platz Ânanda, der doch auch ein Lehrer wäre, einnehmen sollte. Der Vorsitzende, der die bestimmte Zahl nicht überschreiten wollte, glaubte, es würde das Beste sein, wenn man den Ânanda zum Wasserbesorger anstellen würde. Und mit diesem Gedanken konnte man sich wohl befreunden.

Als Ajâtaçatru Kâçyapa den Grossen in Râjagṛiha sah, dachte er an den Herrn und stürzte von seinem Elefanten, aber der Kirchenvater fing ihn durch ein Wunder auf und ermahnte ihn, dergleichen nicht wieder zu thun. Auf die Frage des Königs, wohin er zu gehen beabsichtigte, antwortete (239) er, dass

---

*) Pûrṇa ist u. a. ein Name des fünften, zehnten und fünfzehnten Tages der Monatshälfte; die Versammlung wurde eröffnet am fünften des zunehmenden Mondes; Bigandet II p 108.

er sich nach der Banyan-Grotte im Videhaka-Gebirge begeben wollte.

Gegen Vollmond des mittleren Monates der stillen Zeit*) war durch die Fürsorge des Ajâtaçatru alles Nötige in der Banyan-Grotte**) in Bereitschaft gesetzt. Unterdessen beratschlagte Kâçyapa mit Anirruddha und fragte ihn, welche Lehrer unter den Mönchen seien. Anirruddha erklärte, dass nach seinem Dafürhalten Ânanda der Einzige wäre. Der Patriarch sah ein, dass dieser nur durch Tadel zu bändigen wäre und sprach zu ihm: „Ânanda, da ich das Haupt der Versammlung bin und wir beide uns nicht zusammen beraten können***), so gehe von dannen.“ Ânanda war wie ins Herz getroffen und sprach bewegt: „Nicht doch, Kâçyapa, ich habe den Einrichtungen, Lehren, Gebräuchen und Ceremonien gemäss gewandelt, auch der Gemeinde kein Unrecht zugefügt; habe darum Nachsicht mit mir!“ Der Patriarch ent-

*) Dies setzt einen Varshavâsa von 3 Monaten voraus.

**) Fa Hian *Travels* p 118 sagt, dass die Felsengrotte, bei ihm Che-ti (?) genannt, an der nördlichen Ecke des Berges lag.

***) Die Dämmerung, Kâçyapa, und der Mond, Ânanda, können einander nicht vertragen. Es ist schwer, die mythischen Züge in der südlichen Ueberlieferung bei Bigandet II p 108 zu verkennen. Die Versammlung, in der Zwielicht präsidirte, hatte schon begonnen. Jeder war auf seinem Platze ausser Ânanda. Doch siehe da, eine Weile später erscheint er plötzlich in der Versammlung; „the appearance of his face resembled a ripe palmfruit. It was beautiful as the moon at its full emerging from the bosom of a cloud.“ Ueber die Vielseitigkeit von Ânanda's Charakter ist schon früher die Rede gewesen. In jedem Falle ist er eine Lichtkugel, die bei ihrem Erlöschen sich in zwei Hälften spaltet, d. h. die bei ihrem Untergange im Westen durch den Horizont in zwei Teile zerlegt wird. Die Inder pflegen nämlich von der Sonne und dem Monde, wenn dieselben scheinbar an dem Horizonte stehen, zu sprechen, als von halb auf und halb unter.

gegnete: „Dass du, so lange du des Herrn Diener warst und ihm folgtest, die Einrichtungen etc. nicht übertreten hast, was ist das für ein grosses Wunder? Was du aber gegen den Verein gefehlt, werde ich dir zeigen; stehe auf und ergreife ein Täfelchen.“ Sowie Ânanda aufstand, erbebte die Erde, die Götter aber riefen aus: „O weh, Kâçyapa hat wahrgesprochen, Ânanda wird von diesem Orte aus scharf getadelt werden.“ Kâçyapa sprach: „Folgendes sind, Ânanda, deine Vergehen. Erstens, du hast den Frauen die Lehre (240) vorgetragen und bewirkt, dass sie in den Orden aufgenommen wurden; zweitens, du hast den Herrn nicht gebeten, seinen Eintritt in das Nirvâṇa aufzuschieben; drittens, von dem Lehrer gefragt, hast du ausweichende Antwort gegeben; viertens, du hast auf einen Zipfel seines Gewandes getreten; fünftens, du hast trübes Wasser gereicht; sechstens, du hast nicht nach den genaueren Bestimmungen der Pflichten gefragt; siebentens, du hast einem Ehepaare Geheimlehren mitgeteilt; achtens, du hast einem Weibe mit gelbem Leibe die Lehre vorgetragen.“

Ânanda bat um Verzeihung; Kâçyapa konnte nichts rückgängig machen und sprach zu ihm: „Ânanda, du mit Leidenschaft behafteter, und ich, der von Leidenschaften freie, können nicht zusammenbleiben, also gehe von dannen.“ Ânanda wiederholte seine Bitte: „O Kâçyapa, vergieb! Als der Herr dahinschied, sprach er: „„Ânanda, entschwinde nicht dem Dasein, ich übergebe dich dem Kâçyapa.““ Handle also nach des Lehrers Worte, ich will auch für die Zukunft bürgen.“ Kâçyapa sprach: „Ânanda, weine nicht und gehe; ich strafe dich, damit du Eifer für die Lehre beweisest.“ Da mischte sich Anirruddha in das Gespräch mit der Frage: „Wie sollen wir ohne Ânanda das Wort vortragen?“ Kâçyapa antwortete: „Obwohl Ânanda an Tugenden reich ist, so kann er doch, da er mit Leidenschaften behaftet ist, nicht mit

uns wohnen.“ Zu Ânanda aber sprach er: „Gehe; wenn du Arhat geworden bist, kehre zurück.“

Mit thränenerfüllten Augen, mit Erinnerung an den Lehrer und voll Trübsal ging Ânanda nach dem Lande der Vṛiji's.*) Hier wird er sehr bald ein Arhat, kehrt nach der Nyagrodha-Höhle zurück und wird von Kâçyapa, Kauṇḍinya, Aniruddha, Upâli, Cunda, Daçabalakâçyapa, Pûrṇa, den 500 Arhats mit den 16 Sthavira's**) an der Spitze wohl (241) aufgenommen und auf den Thron gesetzt, um die Lehre zu verkündigen. Nachdem er nun nach den vier Weltgegenden um sich geblickt und von Kâçyapa aufgefordert worden ist, trägt er das erste Sûtra vor: „So habe ich gehört; in jener Zeit weilte der Herr im Reiche von Benares, im Gazellenparke.“ Bei diesen Worten wurden die Götter und Bhikshu's durch die Erinnerung an den Herrn betrübt.

Als Ânanda das Sûtra beendigt hatte***), sagte Kauṇḍinja zu Kâçyapa: „Ich wurde gläubig, als ich

*) Abgesehen von Abweichungen in Einzelheiten, stimmen die beiden Fassungen darin überein, dass Ânanda als unentbehrlich betrachtet wird. Anders ist es im Mahâvastu der nicht orthodoxen Lokottaravâdin's. Darin wird bei der Beschreibung des Concils Ânanda nur beiläufig erwähnt, und tritt Kâtyâyana als Hauptredner auf. Noch in anderer Hinsicht ist die Erzählung im Mahâvastu (ed. Senart p 69 fg.) sehr eigentümlich.

**) Diese sind: Râhula, Piṇḍola-Bhâradvâja, Panthaka der Grosse, Panthaka der Kleine, Gavâmpati (alias Gopa), der schon tot war, aber nach einigen Monaten wieder zum Leben gekommen sein muss, Pilindavatsa, Kâlika, Çaraṇa, Bhadra, Vakkula, Nâgamudra oder Nâgasena, Ajita und noch einige andere, deren Namen unsicher sind. *Lebensb.* p 322.

***) Der Theorie nach hatten also alle Sûtra's schon zu Lebzeiten des Buddha die kanonische Form. Da alle Sûtra's mit demselben Anfange beginnen: „So habe ich gehört, *çrutam*, (oder gelernt) etc.“, kann kein einziges derselben von den Jüngern des Meisters, weder bei dessen Lebzeiten, noch nach dessen Tode verfasst sein, da sie sonst sagen

diesen Vortrag hörte."*) Darauf übertrug Kâçyapa, aus Furcht, er möchte früher entschwinden, dem Ânanda die vollständige Sammlung der Sûtra's. Ânanda kam diesem Auftrage nach und versicherte, dass es ausser den gesammelten Sûtra's keine mehr gäbe. Darauf stieg er vom Throne herab. Denselben nahm Kâçyapa ein und übertrug dem Upâli die Sammlung des Vinaya. Upâli nahm zu diesem Behufe den Thron ein. Darauf dachte Kâçyapa: „Ich selbst will die Mâtṛikâ's sammeln", und sammelte die die Sûtra's und den Vinaya schützenden Mâtṛikâ's.**)

(**242**) Die Fassung, welche sich bei Hiuen Thsang findet***), weicht in einigen Details von den beiden mitgeteilten Recensionen ab. Wir teilen sie hier in den Hauptzügen mit.

Einstmals, als Kâçyapa der Grosse im Schatten der Bäume sass, bemerkte er ein glänzendes Licht: mit seinem himmlischen Auge sah er, dass in der Stunde der Herr zwischen den beiden Sal-Bäumen das

---

würden: „Ich habe erlebt" oder „Ich erinnere mich", oder etwas Derartiges. Die Formel mit *çrutam* hat wohl keinen anderen Zweck, als die Sûtra's (eine Verwechselung für *sûkta's*) zur Çruti zu stempeln, d. h. zu überlieferten heiligen Texten.

*) Kauṇḍinya war der erste der Fünfe, der seiner Zeit durch das Anhören der ersten Predigt gläubig wurde, wie man sich noch erinnern wird. In der Versammlung erinnerte sich niemand des Vorfalles mehr, wie es scheint. Wozu sonst die Erklärung des Kauṇḍinya dem Vorsitzenden gegenüber? Oder sollte etwa gemeint sein, dass Kauṇḍinya periodisch von Gläubigkeit befallen wurde?

**) Diese *mâtṛikâ's* (Pâli: *mâtikâ*) sind die Titel der Rubriken und Artikel; sie bilden einen Index, eine Anukramaṇî, wie sie u. a. die Veda's haben. Einige verbinden mit *mâtṛikâ* die Bedeutung von Abhidharma; daher in einer Recension, bei Hiuen Thsang, Kâçyapa als Autorität der Ueberlieferung des Abhidharma-Piṭaka vorkommt. Vergl. wegen der letztgenannten Bedeutung des Ausdruckes Burnouf *Introd.* p 48; 317.

***) *Voy. des Pèl. B.* I p 136; III p 32.

Nirvâṇa erlangte. Als er sich sofort mit seinen Schülern auf den Weg nach Kuçinagara begab, traf er unterwegs einen Âjîvika mit himmlischen Blumen*) in der Hand an, von welchem er die Kunde von dem Hinscheiden des Herrn vernahm. Da konnte er nicht umhin, auszurufen: „Die Sonne der Rede hat ihre Fackel ausgelöscht, und die Erde wird in Finsternis gehüllt.“ Unterdessen gaben die lauen Mönche sich unziemender Freude hin, weil sie glaubten, sie würden nun Ruhe und Zufriedenheit geniessen und von Strafen bei der Uebertretung der Vorschriften verschont bleiben. Daraus ersah Kâçyapa die Notwendigkeit, eine Sammlung des Gesetzes zu veranstalten. Sofort trat er auf die beiden Sal-Bäume zu, richtete den Blick auf den Buddha und brachte ihm seine Huldigung dar.**)

Um eine Versammlung des Gesetzes zu berufen, bestieg der Patriarch den Sumeru (den Nordpol), läutete die grosse Glocke und entbot alle Arhat's nach Râjagṛiha. Es kamen 999 zusammen***); Ânanda wurde ausgeschlossen, weil er noch auf der Stufe der Schüler†) stand, und seine Berufung darauf, dass er so viele Jahre den Tathâgata treu begleitet hatte, nützte nichts, „denn“, bemerkte der Patriarch, „wenn du auch durch deinen steten Umgang mit dem Buddha sehr gelehrt geworden bist, so sind doch die sinnlichen Begierden und die geistigen Irrtümer in dir noch nicht unterdrückt, und die Bande, die dich an die Welt fesseln, noch nicht gelöst.“

---

*) Tautropfen, wie es scheint.

**) Der Jahrtausende alte Gebrauch, die Sonne bei ihrem Untergange zu verehren, bestand vor noch nicht langer Zeit bei holländischen Seeleuten.

***) Diese Verdoppelung der officiellen Zahl ist unnütz und verwerflich, alle übrigen Fassungen stimmen darin überein, dass die Zahl 500 betrug; so oben, wie auch bei Fa Hian (*Travels* p 118) und in einem Avadâna, bei Burnouf *Introd.* p 434.

†) Er hatte den Horizont noch nicht erreicht.

(243) Zu dem Ende begab sich Ânanda nach einem einsamen Orte, um die Arhatschaft zu erlangen. Einmal sank er erschöpft von Müdigkeit in Schlaf. Kaum hatte sein Haupt das Kissen berührt, so wurde er ein Arhat. Alsbald machte er sich auf den Weg nach dem Versammlungssaale und klopfte an die Thüre. „Sind alle deine Bande gelöst?“ rief der Vorsitzende. „„Ja““, war die Antwort. Der Patriarch erwiderte: „Dann hast du nicht nötig, die Thüre zu öffnen, um einzutreten.“ Und in der That kam Ânanda durch das Schlüsselloch hinein — denn die Arhat's besitzen übermenschliche Kräfte — grüsste die Brüder, küsste die Füsse des Vorsitzenden und nahm, von demselben bewillkommnet, Platz.

Damals — es war am 15. der stillen Zeit — übertrug der Vorsitzende dem Ânanda, das Sûtra-Piṭaka vorzulesen, dem Upâli das Vinaya-Piṭaka vorzutragen, während er selbst sich die Sammlung des Abhidharma-Piṭaka vorbehielt.*) Ânanda erhob sich, richtete das Antlitz nach dem Nirvâṇa-Berge**), verneigte sich ehrfurchtsvoll und bestieg die Rednerbühne, um die Sûtra's vorzutragen, welche die Versammlung aus seinem Munde empfing und aufschrieb. Darauf trug Upâli den Vinaya und Kâçyapa den Abhidharma vor. In drei Monaten war das ganze Werk vollendet. Die Abschriften der kanonischen Bücher wurden auf Palmblätter geschrieben, vervielfältigt und so über ganz Indien verbreitet.

Die vollständige Unvernünftigkeit der auftretenden Personen, die nicht im einzelnen aufgezeigt zu werden braucht, ist eine natürliche Folge des Unvermögens der Erzähler, Personificationen von Naturerscheinungen oder abstracten Begriffen ein historisches Gewand zu

---

*) Vgl. die Note oben.

**) Die Inder nennen den Horizont Berg, der Untergangsberg ist der westliche Horizont.

verleihen. Je mehr die Grundlage, auf der eine Mythe oder Allegorie ruht, in Vergessenheit gerät, um so menschlicher werden die Personen, so dass sie zuletzt wie Personen eines historischen Romanes erscheinen. So weit ist es mit der Erzählung der ersten Kirchenversammlung nicht gekommen, selbst in der jüngsten Fassung sind und bleiben die menschlichen Figuren unvernünftig.

(244) Für rein mythisch halten wir alles, was sich auf Kâçyapa und Ânanda bezieht. Dem ersteren, der Dämmerung, überlässt der Tagesgott sein Reich; dies Reich ist von kurzer Dauer, namentlich in dem Lande, wo die Erzählung entstanden ist, und es ist daher kein Wunder, dass er, der grosse Patriarch, weder bei den Nördlichen, noch bei den Südlichen in der Reihe der Lehrer*), als Leiter der Gemeinde, eine Stelle einnimmt. Eine Erinnerung an das wahre Wesen des Patriarchen muss in Indien noch lange in einigen Kreisen gelebt haben, wie man aus der Sage von dem Hahnenfuss-Berge bei Fa Hian**) schliessen kann: „Innerhalb dieses Berges befindet sich jetzt Kâçyapa der Grosse. Er hat sich mitten durch den Fuss des Berges einen Weg nach dem Inneren gebahnt, der Eingang ist jetzt dicht. In ziemlicher Entfernung von dieser Stelle ist eine tiefe Schlucht, in der der Körper des Kâçyapa in Massa geborgen ist***),

*) Bei ersteren ist der erste Leiter der Gemeinde und Lehrer vom Jahre 1 ab Ânanda, bei letzteren Upâli. Dies ist aus mehr als einem Grunde erklärlich, u. a. weil der Ausdruck Vinaya im engeren Sinne Zucht, Disciplin, eigentlich die weitere Bedeutung des lateinischen *disciplina* hat, so dass *vinaya* und *dharma* mit einander wechseln können.

**) *Travels* p 132.

***) Nach einer anderen Fassung der Sage (*Lebensb.* p 307) hüllte sich Kâçyapa, nachdem er alle Punkte des Horizontes durchlaufen hatte, in den zurückgelassenen Staubmantel des Herrn und legte das Gelübde ab, dass sein Körper nicht aus dem Hahnenfuss-Berge sich erheben solle, bevor Maitreya

und ausserhalb der Schlucht ist der Ort, wo er bei Lebzeiten sich die Hände wusch. Inmitten des Berges erscheinen, sobald die Sonne sinkt, alle Arhat's (d. h. die Sterne), und jeder nimmt seinen eigenen Platz ein. Buddhistische Pilger kommen jährlich, um den Kâçyapa andächtig zu verehren. Befinden sich unter ihnen einige, die Zweifel hegen, dann erscheinen unmittelbar nach Sonnenuntergang die Arhat's und beginnen Gespräche zu führen, um Zweifel und Bedenken zu vertreiben und später wieder zu verschwinden."

Das heisst mit anderen Worten: „Innerhalb des Berges herrscht eine dichte Finsternis, welche seit Anbeginn der Zeit dort gleichsam eingekerkert gewesen ist, ohne irgendwohin entweichen zu können. Blickt man in eine der tiefen Schluchten, dann ist es, als ob eine dichte Masse von Halbdunkel (245) sich zusammengeballt habe, welche, sobald es Abend wird, aus der Tiefe aufzusteigen scheint, um sich im Luftkreise auszudehnen und am Firmamente zu herrschen. Doch alsbald erscheinen die freundlichen Sterne am Himmel und nehmen ihre festen Plätze ein, um jeden Zweifel an der Beständigkeit der Naturgesetze wegzuräumen. Denn wenn jemand nach der Ausbreitung des fahlen Gewandes der Abenddämmerung erschreckt zweifeln möchte, ob es jemals wieder tagen werde, rufen sie ihm gleichsam zu, dass so unabänderlich, wie sie auf ihre Stellen zurückkehren und in der Nacht leuchten, um den Irrenden als Führer zu dienen, auch das grosse Licht, obschon es für den Augenblick in das Nirvâṇa eingegangen ist, seine segensreiche Thätigkeit nicht unterbrechen werde."

Dies ist nach unserem Dafürhalten die tägliche grosse Versammlung der Arhat's unter dem Vorsitze des Kâçyapa in der ersten Stunde nach dem Nirvâṇa.

---

erschienen sein würde. Dann kommt er nämlich als Morgendämmerung vor dem Tage.

Es giebt auch, wie später zur Sprache kommen wird, eine jährliche erste Synode der Heiligen im Anfange des Jahres.*)

Gleichzeitig mit der ersten Synode wurde nach einer Ueberlieferung eine Synode der Opposition ebenfalls zu Râjagṛiha gehalten. Da andere Ueberlieferungen dieses Gegenconcil erst 100 Jahre später ansetzen, so werden wir es in einem folgenden Abschnitte in Verbindung mit der zweiten Versammlung behandeln.

Das Endresultat aus vorstehenden Betrachtungen über das vorgeblich historische erste Concil lässt sich in wenig Worten zusammenfassen: In eine alte mythische Erzählung hat man einige Theorieen eingeflochten, welche bestimmt waren, gewissen angenommenen Mönchsregeln und Lehrsätzen den Charakter der Unantastbarkeit zu verleihen.

3) Zweites Concil.

Die südliche Ueberlieferung setzt dieses Concil genau ein Jahrhundert nach dem Nirvâṇa an, die Nördlichen sind über die Zwischenzeit nicht einig. Die meisten geben 110 Jahre, andere 116, einige 210 oder 220 an; einige behaupten, dass (246) 137 Jahre nach dem Nirvâṇa eine Versammlung berühmter Mönche zu Pâṭaliputra unter der Regierung der Könige Nanda und Mahâpadma stattfand.**) Gewöhnlich aber nehmen die Nördlichen an, dass das Concil in den Tagen des frommen Açoka gehalten wurde, während die Südlichen sagen, dass Kâla-Açoka damals regierte.

An Vollständigkeit trägt der ceilonesische Bericht

*) Vassa ist sowohl Regenzeit als Jahr.

**) Wassiljew zu Târanâtha p 291 und 298. Auf dieser Versammlung erschien auch Kâçyapa der Grosse!

über die Ereignisse vor und während der zweiten Synode den Sieg davon. Bevor wir denselben im Auszuge mitteilen, werden wir als Einleitung einige Nachrichten über die Hauptpersonen nach der ältesten Chronik Ceilons*) zur Kenntnis des Lesers bringen.

Gerade 100 Jahre nach dem Nirvâṇa erklärten die zu Vaiçâlî ansässigen Vṛiji-Söhne, 12000 an Zahl, zehn Dinge für erlaubt, welche der Tathâgata ausdrücklich, als mit der Lehre und der Zucht im Widerspruche stehend, verboten hatte. Um diese Ketzerei zu unterdrücken, versammelten sich 1 200 000 Çâkya-Söhne unter der Leitung von acht vornehmen Senioren: Sarvakâmin, Sâḍha, Revata, Kubjaçobhita, Yaças, Çâṇavâsin Sambhûta, Vṛishabhagâmin und Sumanas; die zwei Letzten Zöglinge des Anuruddha, die übrigen solche des Ânanda. Diese acht erklärten die zehn Dinge für unerlaubt und hielten zu Vaiçâlî in dem Belvedere ein Concil, dem 700 auserlesene Mönche beiwohnten. Die Autorität, mit der die Senioren auftraten, verdankten sie ihrem hohen Lebensalter, denn sie hatten alle noch den Herrn gesehen. Sarvakâmin, der Hauptredner, hatte eine Anciennetät von 120 Jahren, so dass er mindestens 140 Jahre alt war.**) Yaças, „der von dem Herrn Gepriesene", kann kein anderer gewesen sein, als der bekannte, der einer der ersten Schüler wurde. Er muss also über 160 Jahre alt gewesen sein.***) Sâḍha war schon vor dem Buddha gestorben.†) Selbst die jüngsten unter den (247)

*) Dîpavansa 4, 47 und 5, 16.

**) Dies wissen wir aus dem authentischsten Berichte Cullavagga 12, 2, 4.

***) Er wird ein Schüler des Ânanda genannt, was keineswegs unmöglich ist, wenn man in letzterem einen Gott der Weisheit sieht.

†) Mahâparin. S. Kap. 2. Ein solches zeitweises Verschwinden oder Verfinsterung von Heiligen darf man nicht mitzählen. Man erinnert sich, wie überraschend schnell der Irrlehrer Pûraṇa-Kâçyapa wieder den Schauplatz der Welt

Kirchenvätern mussten mindestens 120 Jahre hinter sich haben, so dass die Versammlung mit vollem Rechte den Namen „Concil der Senioren" verdient. Das übermässig hohe Lebensalter der Kirchenväter ist kein zufälliger Umstand, keine Nebensache in der Erzählung, sondern das Allerwichtigste; gerade darauf kommt alles an; ohne diese Eigentümlichkeit wäre die Autorität der Sthavira's ja null und nichtig gewesen. Auch ist dieses ehrfurchterweckende hohe Lebensalter der Hauptpersonen der zweiten Synode nicht ausschliesslich der südlichen Ueberlieferung eigen; denn obschon die Nördlichen die Versammlung in die Zeit des Maurya-Açoka verlegen, so bleibt doch bei ihnen das Alter der Sthavira's unberührt. Schon daraus kann man ersehen, dass die Verfasser des Berichtes über die zweite Kirchenversammlung weniger Gewicht auf Geschichtsschreibung als auf Dogmatik legten. Der Verlauf der Ereignisse nach dem Pâli-Canon*) ist in der Hauptsache folgender:

Ein Jahrhundert nach dem Nirvâṇa des Herrn erklärten die Vṛiji-Söhne, vaiçâlî'sche Mönche, zu Vaiçâlî zehn Dinge für erlaubt, nämlich: die Praxis von Salz in einem Horne, von den zwei Zollen, von einem anderen Dorfe, des Wohnsitzes, der Zustimmung oder Indemnität, von dem Usus, von ungebutterter Milch, von frischem Palmweine, von ungewöhnlichen Sitzmatten, von Gold und Silber.**)

Zu dieser Zeit kam Yaças, Kâkâṇḍaka's Sohn,

betrat; und was die lange Lebensdauer solcher Weisen, ob rechtgläubig oder Ketzer, betrifft, so sei bemerkt, dass die bekannten sechs Irrlehrer 500 Jahre nach dem Nirvâṇa noch munter am Leben waren und noch immer denselben grossen Anhang hatten, wie in den Tagen, als der Buddha ihren Glanz überstrahlte. Diesen höchst glaubwürdigen Bericht verdanken wir dem Mil. P. p 4.

*) Cullavagga XII.

**) Die Erklärung dieser Titel wird später in dem Stücke selbst gegeben.

nach Vaiçâlî und nahm seinen Einzug in Grossenbusch, in dem Belvedere-Saal. Bei dieser Gelegenheit bemerkte er, dass die unter dem Namen Vṛiji-Söhne bekannten Mönche am Sabbathe eine kupferne Schale mit Wasser füllten, sie mitten in den Kreis der Geistlichen setzten und zu den Laien sagten: „Gebet etwas, liebe Freunde, für die Congregation, und wäre es nur ein Kârshâpaṇa*), ein (248) Halber, ein Viertel oder ein Sechszehntel. Es soll zum Nutzen der Congregation dienen." Als Yaças dieses hörte, rief er unwillig den Laien zu: „Gebet nichts, liebe Freunde, die Çâkya-Söhne dürfen kein Gold und Silber annehmen; die Çâkya-Söhne haben Edelsteinen und goldenem Geschmeide entsagt; die Çâkya-Söhne besitzen kein Gold und Silber." **) Jedoch nutzte diese Ermahnung nichts: die Laien fuhren fort, Geld zu geben.

Als die Nacht vergangen war, verteilten die Mönche das Geld und boten auch dem Yaças einen Anteil an, mit den Worten: „Siehe hier, werter Freund Yaças, deinen Anteil an dem Gelde." Doch er wies das Anerbieten mit Verachtung von der Hand. Das ging den Vṛiji-Söhnen zu weit, und sie beschlossen, ihm eine kirchliche Strafe aufzuerlegen, weil er gläubige Bürger von so guter Gesinnung getadelt habe. Sie verurteilten ihn alsdann dazu, die Bürger um Verzeihung zu bitten. Der ehrwürdige Pater erklärte, sich dem Erkenntnis unterwerfen zu wollen, erlaubte sich aber zugleich, die Vṛiji-Söhne darauf aufmerksam zu machen, dass der Herr verordnet hatte, einem Geistlichen, der verurteilt war um Verzeihung zu bitten,

---

*) Eine Münze von Gold, Silber oder Kupfer.

**) Das, was so sehr den Unwillen des Yaças erregte, wird von den Çâkya-Söhnen auf Ceilon regelmässig geübt. „In some conspicuous place there is a large copper-pan, into which the alms of the people are thrown." Hardy, *E. M.* p 233.

zur Controlle einen Genossen beizugeben. Hiergegen wurden keine Bedenken erhoben, und man gab ihm, was er billigerweise verlangte.

Sobald Yaças mit dem zur Controlle beigegebenen Genossen in die Stadt Vaiçâlî gekommen war, hielt er eine Ansprache an die Laien und sagte: „Ich erkenne an, verehrte Herren, dass ich euch gutgesinnte gläubige Laien getadelt habe. Und warum? Weil ich das Ungesetzliche ungesetzlich, das Gesetz Gesetz nenne; weil ich Zügellosigkeit Zügellosigkeit und Zucht Zucht nenne. Einstmals, liebe Freunde, befand sich der Herr zu Çrâvastî, in dem Jetavana, dem Garten des Anâthapiṇḍika."*) Darauf hielt er an die (249) Mönche folgende Ansprache: „Die Sonne und der Mond, Mönche, haben vier Plagen, derentwegen sie nicht glühen, nicht leuchten, nicht scheinen. Welche sind nun diese vier? Die Wolken, Mönche, sind eine Plage für die Sonne und den Mond, derentwegen sie nicht glühen, nicht leuchten, nicht scheinen. Der Nebel, Mönche, ist eine Plage etc. Rauch und Staub, Mönche, sind Plagen etc. Râhu, der Fürst der Finsterlinge (die Eklips), Mönche, ist eine Plage etc. Dies sind die vier Plagen, derentwegen die Sonne und der Mond nicht glühen, nicht leuchten, nicht scheinen. Ebenso, Mönche, giebt es vier Plagen, derentwegen Asketen und Brahmanen nicht glühen, nicht leuchten, nicht scheinen. Welche sind diese vier? Es giebt, o Mönche, Asketen und Brahmanen, die Branntwein und Arak trinken, die dem Trunke ergeben sind.

*) So spricht ein Augenzeuge, ein Schüler, oder jemand, der als solcher gedacht wird Dagegen kann die Formel: „So habe ich gehört (oder gelernt)", nur von jemand gebraucht werden, der den Herrn nicht gesehen hat. Da die als Autorität anerkannten Alten noch 100 Jahre nach dem Nirvâṇa lebten, so müssen alle Sûtra's, welche mit genannter Formel anheben, nach dem ersten Jahrhunderte nach dem Nirvâṇa abgefasst sein.

Dies ist die erste Plage, derentwegen Asketen und Brahmanen etc. Ferner giebt es Asketen und Brahmanen, die dem Liebesgenusse nachgehen und demselben ergeben sind. Dies ist die zweite Plage. Ferner giebt es einige Asketen und Brahmanen, die Gold und Silber als Geschenke annehmen etc. Dies ist die dritte Plage. Endlich giebt es einige Asketen und Brahmanen, die eine falsche Art, sich zu ernähren, befolgen. Dies sind die vier Plagen etc. Nachdem er so gesprochen hatte, fügte der Herr, unser Meister, noch hinzu:

„Mit Liebe und Hass behaftet sind einige Asketen und Brahmanen
Leute, die in ihrer Thorheit sich erfreuen an äusserem Glanze.
Sie trinken Branntwein und Arak, sie pflegen Umgang mit Weibern
Und nehmen bereitwillig Gold und Silber an, die Thoren.
Einige Asketen und Brahmanen befolgen einen gemeinen Lebenswandel.
Dies sind die Plagen, die der Buddha, der Sonnenverwandte, nannte.*)
Dadurch, dass einige Asketen und Brahmanen hiermit behaftet sind,
Haben sie weder Glanz noch Schein, sind sie unrein faul und tierisch.
Gehüllt in Finsternis, die Sklaven ihrer Lüste, unfrei,
Bereichern sie den greulichen Kirchhof**) und bleiben unterworfen der Wiedergeburt."

„So sprach der Buddha. In Wahrheit also, verehrte Herren, erkenne ich an, dass (250) ich euch gutgesinnten und gläubigen Laien Unrecht gethan

---

*) Diese Worte werden dem Gautama selbst in den Mund gelegt; nicht sehr geschickt.

**) Mit diesem, in buddhistischen Schriften nicht ungewöhnlichen Ausdrucke ist zu vergleichen Âpastamba II. 9, 23, 4 und 10, und Bühler's Anmerkung in seiner Uebersetzung. Es scheint damit gemeint zu sein, dass dergleichen Personen nach ihrem Tode als Gespenster auf Begräbnisplätzen umherirren.

habe, weil ich das Ungesetzliche ungesetzlich, das Gesetz Gesetz nenne, weil ich Zügellosigkeit Zügellosigkeit und Zucht Zucht nenne."

Yaças teilte dann noch eine andere Geschichte aus seinem alten Vorrate mit, aus seiner Bekanntschaft mit den Tagen (aus dem Jahre 0), als der Buddha noch auf Erden weilte. Einmal nämlich, während der Herr im Bambusparke bei Râjagṛiha verweilte, sei in einer Gesellschaft am Hofe behauptet worden, dass die Çâkya-Söhne wohl täglich Gold und Silber anzunehmen pflegten; dem sei von dem Dorfbürgermeister Maṇicûlaka widersprochen worden, der steif und fest das Gegenteil behauptete. Dieser achtbare Mann, der all seine Beredsamkeit an der Ungläubigkeit und Halsstarrigkeit der flatterhaften vornehmen Gesellschaft verschwendet hatte, sei zum Ueberflusse noch persönlich zu dem Buddha gegangen, um allem Zweifel ein Ende zu machen, und habe denn auch bei dem Meister vollständig Recht bekommen. An diese Geschichte schloss der Redner noch eine andere aus seiner Erinnerung an, dass der Herr nämlich Gold und Silber verworfen hatte.

Der beredte Vortrag des Yaças blieb nicht ohne Folgen; denn die gläubigen Bürger von Vaiçâlî erklärten nun einstimmig, dass er, Yaças, allein ein Asket und wahrer Çâkya-Sohn wäre, während sie die Vṛiji-Söhne als falsche Asketen und unwürdige Çâkya-Söhne bezichtigten. Sie luden den Mönch ein, bei ihnen zu bleiben und gelobten, ihn mit allem Nötigen versehen zu wollen. Darauf kehrte der Sthavira nach dem Kloster zurück.

Die Vṛiji-Söhne, neugierig zu hören, wie die Sache abgelaufen wäre, beeilten sich, den controllirenden Begleiter bei dessen Rückkunft zu fragen, ob Yaças seiner Pflicht nachgekommen wäre. Er antwortete: „Das ist uns schlecht bekommen; sie haben ihn für einen wahren Asketen und Çâkya-Sohn erklärt und

uns als falsche Asketen und unwürdige Çâkya-Söhne bezichtigt.“ Die vaiçâlî'schen Mönche waren durchaus nicht davon erbaut, dass der Bruder Yaças ohne ihre Zustimmung die Bürgersleute so wohl aufgeklärt hatte, und beschlossen, ihn in den Bann zu thun. Sie würden dann auch sofort dieses Vorhaben ausgeführt haben, wäre ihnen (251) Yaças nicht dadurch zuvorgekommen, dass er flugs in die Luft aufstieg, um nach Kauçâmbî zu entkommen.

Von dieser Stadt aus sandte der Kirchenvater einen Boten zu den Geistlichen von Pâṭheya, sowie denen von Avanti und dem Dekkhan, um sie zur Entscheidung einer wichtigen Frage zu entbieten, damit nicht Recht und Gesetz unterdrückt würden, während Unrecht und Zügellosigkeit triumphirten. Er selbst begab sich unterdessen zu Sambhûta Çâṇavâsin*), der zu jener Zeit auf dem Berge Adhogaṅga wohnte. Diesem teilte er die ruchlose Gesinnung der Vṛiji-Söhne zu Vaiçâlî mit, und bat ihn dringend, die Frage aufzunehmen. Çâṇavâsin gab seine vollständige Zustimmung zu erkennen. Inzwischen kamen 60 Geistliche von Pâṭheya, sämtlich Eremiten, sämtlich Bettelmönche, sämtlich in Lumpen gekleidet, sämtlich mit den drei Kleidungsstücken ausgerüstet, sämtlich Arhat's, auf dem Adhogaṅga zusammen; gleicherweise 88 Mönche aus Avanti und dem Dekkhan, von denen einige Eremiten waren, andere Bettelmönche, einige in Lumpen gekleidet, andere mit den drei Kleidungsstücken ausgerüstet waren, doch sämtliche Arhat's.

Als diese Geistlichen mit einander sich berieten, kamen sie zu der Ueberzeugung, dass die Frage heikel und bedenklicher Art wäre. Deshalb erkannten sie

---

*) In einem, Suttavibhanga I p 294 citirten Verse heisst er Sânasambhûta (Çâṇasambhûta); in den nördlichen Quellen meistens Çâṇavâsa und Çâṇavâsika.

die Notwendigkeit, sich einen Anhang zu erwerben, damit sie in dem Schisma die Oberhand behielten. An erster Stelle beschlossen sie, den hochwürdigen Revata von Soreya, einen sehr gelehrten, unterrichteten, verständigen und sittlichen Mann, der in dem Gesetze und der Zucht wohl erfahren war, für ihre Partei zu gewinnen. Der Bruder Revata, der vermöge seines vorzüglich entwickelten himmlischen Gehöres erfuhr, worüber die Sthavira's sich berieten, und einsah, dass die Frage heikel und bedenklicher Art wäre, wollte sich lieber daraus fern halten. Er sah ein, dass die Brüder bald kommen und ihm lästig fallen würden, und um dem zu entgehen, machte er sich auf und zog von Soreya nach Sâñkâçya.

(252) Als die Sthavira's nach Soreya kamen, erfuhren sie, dass Revata nach Sâñkâçya abgereist wäre; sie zogen nun weiter nach letztgenannter Stadt, aber fanden ihn auch dort nicht, denn er war inzwischen nach Kanauj abgereist. So ging der Zug nach Kanauj. Dort angekommen, hörten sie, dass Revata die Stadt verlassen hätte und nach Udumbara gezogen wäre. In Udumbara wartete ihrer eine neue Enttäuschung, da der Ehrwürdige nach Argalapura gegangen war. Auch hier gelang es ihnen nicht, ihn zu treffen, denn er hatte sich auf den Weg nach Sahajâti gemacht. Sie folgten ihm auch dorthin und hatten bei ihrer Ankunft die Genugthuung, zu hören, dass er sich in diesem Orte befände. Man suchte ihn noch nicht sofort auf, weil er vermutlich damit beschäftigt sein würde, geistlichen Unterricht zu geben, wie Çâṇavasin dem Yaças gegenüber bemerkte. Das war denn auch wirklich der Fall.

Nach beendigtem Unterrichte begab sich Yaças zum Revata, grüsste ihn freundlich und setzte sich in geziemender Entfernung nieder. Dann begann er: „Verehrter Herr, ist Salz in einem Horne erlaubt?“ „„Was ist das, Salz in einem Horne?““ fragte seiner-

seits Revata.“*) — „Ist es erlaubt, Salz in einem Horne zu bewahren und es zu gebrauchen in dem Falle, dass man sonst kein Salz hat?“ — „„Nein, sicher nicht, mein Verehrter.““ — „Ist die Praxis von zwei Zollen erlaubt?“ — „„Was ist das, die Praxis von zwei Zollen?““ — „Ist es erlaubt, ausser der Zeit (nach dem Mittag), wenn der Schatten mehr als zwei Zoll beträgt, Speise zu sich zu nehmen?“ — „„Nein.““ — „Ist die Praxis von einem anderen Dorfe erlaubt?“ — „„Was ist das?““ — „Ist es erlaubt, nach dem Essen nicht überflüssige Speise zu geniessen, weil man beabsichtigt, an demselben Tage nach einem anderen Dorfe zu gehen?“ — „„Nein.““ — „Ist die Praxis der Wohnsitze erlaubt?“ — „„Was ist das?““ — „Ist es erlaubt, dass verschiedene Wohnsitze (Brüderhäuser), welche in einem Kirchspiele liegen, an verschiedenen Orten Uposatha halten?“ — „„Nein.““ „Ist (253) Zustimmung (oder Indemnität) erlaubt?“ — „„Was ist das?““ — „Ist es erlaubt, dass ein nicht vollzähliges Kapitel eine kirchliche Handlung verrichtet, in der Voraussetzung der Zustimmung von Seiten der später kommenden Mönche?“ — „„Nein.““ — „Ist das Befolgen des Usus erlaubt?“ — „„Was ist das?““ — „Ist es erlaubt, einen Gebrauch zu befolgen, einzig und allein deshalb, weil der Obere oder der Lehrer dieses oder jenes thut?“ — „„Das hängt von den Umständen ab, Verehrter, zuweilen ist es erlaubt, zuweilen nicht.““ — „Ist ungebutterte Milch erlaubt?“ — „„Was ist das?““ — „Darf man nach dem Essen Milch, die den Charakter von Milch verloren, aber noch nicht den von Molken angenommen hat, trinken, selbst wenn sie nicht übrig geblieben ist?“ — „„Nein.““ — „Darf man frischen Palmwein trinken?“ — „„Was

*) Wie unklar muss ein Ausdruck sein, dass selbst jemand von so grosser Gelehrsamkeit, wie Revata, ihn nicht verstand.

ist das?““ — „Darf man berauschendes Getränk von der Art, das nicht den Charakter eines gegohrenen Getränkes hat und noch nicht in Wein übergegangen ist, trinken?“ — „„Nein.““ — „Ist eine Sitzmatte von ungewöhnlicher Form erlaubt?“ — „„Nein, Verehrter.““ — „Ist Gold und Silber erlaubt?“ — „„Nein, Verehrter.““ — Diese zehn Dinge nun, verehrter Herr, erklären die vaiçâlî'schen Mönche, die Vṛiji-Söhne für erlaubt. Lasst uns daher diese Frage aufwerfen, ehe Recht und Gesetz unterdrückt werden etc.“ Der hochwürdige Revata gab darauf dem Yaças die Zusage seiner Mitwirkung.

In der Zwischenzeit war den vaiçâlî'schen Mönchen zu Ohren gekommen, welche Anstrengungen Yaças machte, um eine Frage anhängig zu machen und eine Partei zu bilden. Auf Grund derselben Ueberlegungen, die ihre Gegner bewogen hatten, beschlossen sie, auch ihrerseits sich zu bemühen, sich der Unterstützung des gelehrten Revata zu versichern. Um ihn zu gewinnen, versahen sie sich mit allerlei für Mönche notwendigen Dingen, als da sind: mit einem Bettelnapfe, einem Gewande, einer Sitzmatte, einer Nadelbüchse, einem Gürtel, einer Seihe, einer Kanne, und fuhren damit zu Schiffe nach Sahajâti. Dort angelangt, stiegen sie an Land und genossen unter einem Baume ihr Mahl.

Ungefähr zu derselben Zeit stieg bei dem hochwürdigen Sâḍha, als er sich in der Einsamkeit tiefer Meditation überliess, der Zweifel auf, wer von beiden, den östlichen Mönchen oder denen von Pâṭheya das Recht auf ihrer (254) Seite hätte.*) Nachdem er einen Augenblick darüber nachgedacht hatte, kam er zu der Ueberzeugung, dass die östlichen Mönche das

*) Sehr zufällig, denn keinerlei Nachricht über das Anhängigmachen der Frage war ihm zu teil geworden, es wird wenigstens nichts derart erwähnt. Es wäre einfach lächerlich, in solcher Dichtung, und zwar einer von der ungeschicktesten Art, einen Schimmer von Geschichte zu suchen.

Unrecht verteidigten, und die von Pâṭheya das Recht verträten. Da stieg ein Engel aus dem Himmel hernieder und erschien vor Sâḍha, dem er zurief: „Recht so, Sâḍha, die östlichen Mönche verteidigen das Unrecht und die von Pâṭheya vertreten das Recht; bleib fest in der Lehre!"

Kehren wir zu den aus Vaiçâlî angelangten Geistlichen zurück. Dieselben suchten den Revata auf und boten ihm die Geschenke an, welche sie mitgebracht hatten. Doch er bedankte sich dafür, dieselben anzunehmen, weil er schon ein vollständiges Ordensgewand besass und nach nichts mehr verlangte. Da versuchten die Vṛiji-Söhne, seinen Schüler, einen zwanzigjährigen Mönch Namens Uttara, dadurch zu gewinnen, dass sie ihm die ganze Ausrüstung anboten. Aber auch er weigerte sich aus denselben Gründen wie sein Meister. Sie liessen sich durch die Weigerung nicht aus dem Felde schlagen und beriefen sich auf einen Präcedenzfall. „Ehrwürdiger Bruder Uttara", sagten sie, „die Menschen boten*) mehrmals dem Herrn eine Mönchsausstattung an, und wenn er dieselbe annahm, waren sie sehr erfreut; nahm er sie nicht an, dann verehrten sie dieselbe dem ehrwürdigen Ânanda; denn das war ebensogut, als ob der Herr sie selbst angenommen hätte. Darum, ehrwürdiger Uttara, nimm dieses an; das ist ebensogut, als ob der Sthavira es angenommen hätte." Uttara gab ihrem Drängen nach und nahm dann ein Kleidungsstück mit den Worten an: „Saget, was verlangt ihr?" — „Nichts anderes, ehrwürdiger Bruder Uttara," war die Antwort, „als dass dein Meister in der Versammlung erklären soll, dass die Buddha's in den östlichen Landen geboren werden**), dass die östlichen Geist-

*) Man könnte auch übersetzen „bieten", denn es steht das Praesens da, das im Pâli auch als Imperfectum gebraucht wird.

**) Natürlich: ex oriente lux.

lichen die Sache des Rechtes vertreten, und die von Pâṭheya das Unrecht verteidigen.“ Uttara gelobte, ihren (255) Wunsch zu erfüllen, und richtete denn auch den Auftrag bei seinem Meister aus, der, weit davon entfernt, sich überreden zu lassen, seinem Schüler den Verweis erteilte, dass er ihn bestimmen wollte, die Partei des Unrechts zu ergreifen. Revata war so aufgebracht, dass er dem Uttara den Abschied gab. Unverrichteter Dinge kehrte derselbe zu den Brüdern aus Vaiçâlî zurück, die, obschon selbst sehr enttäuscht, ihn zu trösten suchten und versprachen, ihn in ihren Schutz zu nehmen.

Der Zeitpunkt war gekommen, an dem das Kapitel sich versammeln sollte, um die bewusste Frage zu entscheiden. Revata ergriff das Wort und beantragte, die Sache zu vertagen und die Versammlung nach dem Orte zu verlegen, wo das Schisma entstanden war. „Denn“, sagte er, „wenn wir diese Sache hier zum Austrage bringen, wird vielleicht der eine oder der andere unter den Mönchen später auf die Entscheidung zurückkommen wollen und die Sache aufs neue vorbringen.“ Sein Vorschlag fand allgemeinen Beifall und die Sthavira's reisten nach Vaiçâlî, um dort an Ort und Stelle die Sache zur Entscheidung zu bringen.

Zu dieser Zeit lebte zu Vaiçâlî ein Kirchenvater der (ganzen) Erde*), der vor 120 Jahren die Priesterweihe empfangen hatte und ein Hausgenosse Ânanda's gewesen war; Sarvakâmin war sein Name. Als Revata im Begriffe stand, nach dem Vihâra, wo der grosse Kirchenvater wohnte, sich zu begeben, teilte er dem Çâṇavâsin sein Vorhaben mit und bat ihn, auch dorthin zu kommen, um Sarvakâmin's Ansicht

*) Eine Art Hohepriester, allgemeiner Patriarch oder Metropolitan, wie es scheint. Ein derartiger Titel wird, wie wir später sehen werden, auch dem Nâgârjuna beigelegt.

über die zehn Artikel zu hören. Nachdem Çâṇavâsin sich hierzu bereit erklärt hatte, ging Revata nach dem Vihâra des Sarvakâmin. Für letzteren war ein Sessel in dem Allerheiligsten hingestellt, während der für Revata bestimmte Stuhl in dem Vorhofe des Heiligtumes stand. Da der steinalte Patriarch keine Anstalten machte, sich zu setzen, so blieb auch Revata stehen, weil der erstere unterliess sich zu setzen, damit sein Gast stehen bliebe. Endlich gegen die Morgenstunde fragte Sarvakâmin*) (256) den Revata: „Worauf, verehrter Herr, verlegst du dich gegenwärtig am meisten?“ — „„Auf Wohlwollen““, antwortete Revata. — „Das ist recht edel, sich auf Wohlwollen zu verlegen.“ — „„Ja““, erwiderte Revata, „„schon früher, als ich noch Hausherr war, verlegte ich mich auf Wohlwollen, darum thue ich es auch jetzt noch, obgleich ich schon längst ein Heiliger bin. Aber worauf verlegen sich Ew. Hochwürden gegenwärtig am meisten?““ — „Auf vollkommene Meditation“, sagte Savarkâmin. — „„Das ist das Werk eines Grossen Mannes**), sich auf vollkommene Meditation zu verlegen.““ — „Ja schon früher, als ich noch ein Hausherr war, verlegte ich mich auf vollkommene Medi-

---

*) Das Verhalten der beiden Kirchenväter gegen einander während der ganzen Nacht wirft ein helles Licht auf den historischen Charakter dieser beiden Personen, sowie des ganzen Berichtes.

**) Eigentlich des Grossen Geistes (*purusha*). In der That heisst der *purusha* ausdrücklich *sarvakâmamaya* im Maitrî-Upanishad 6, 30. Und damit kann man Sarvakâmin aus der Reihe der historischen Personen streichen. Weniger klar ist der Charakter des Revata oder Raivata. Da er sich sein ganzes Leben lang auf *maitrî* verlegt hatte, muss er Mitra, Maitreya, oder ein verwandter Heiliger (d. h. Gott) sein, vielleicht derselbe wie Revanta, der Sohn der Sonne. Es ist schwer zu verstehen, wozu das ganze Zwiegespräch anders dienen soll, als um einen Wink über die Bedeutung der Personen zu geben.

tation, darum thue ich es auch jetzt noch, obgleich ich schon längst ein Heiliger bin."

Während die beiden Sthavira's so in ein Gespräch mit einander verwickelt waren, erschien auch Çâṇavâsin. Nachdem er Sarvakâmin freundlich gegrüsst hatte, setzte er sich in geziemender Entfernung nieder und teilte ihm mit, dass die Vṛiji-Söhne zehn Dinge, die er aufzählte, für erlaubt erklärten. Er wünschte desbezüglich das Urteil des Grossen Patriarchen zu hören, und zu wissen, welche von beiden Recht hätten, die von Pâṭheya oder die östlichen Mönche. „Was ist deine Ansicht? denn auch du hast zu den Füssen des Herrn das Gesetz und die Zucht gelernt", sprach Sarvakâmin. Çâṇavâsin erwiderte: „Meines Dafürhaltens haben die Oestlichen Unrecht und verteidigen die von Pâṭheya das Recht. Indessen behalte ich mir vor, mein Urteil bei der Schlussentscheidung auszusprechen." Sarvakâmin erklärte, derselben Ansicht zu sein und denselben Vorbehalt zu machen.

(257) Die grosse Versammlung kam zusammen. Es wurde in einem fort dafür und dagegen gesprochen und nichts entschieden.*) Dies bewog den Revata, den Antrag zu stellen, die Sache in einer Commission zu entscheiden. Er schlug vor, vier östliche Geistliche und vier von Pâṭheya als Mitglieder der Commission zu ernennen; aus den Oestlichen: Sarvakâmin, Sâḍha, Kubja-çobhita und Vṛishabhagâmin; aus denen von Pâṭheya: Revata, Çâṇavâsin, Yaças und Sumanas. Sofort wurde der ehrwürdige Ajita, ein Geistlicher von zehn Jahren Anciennetät, der zur Zeit das Prâtimoksha vorzutragen hatte, mit der Anweisung der Plätze beauftragt. Um ungestört die Arbeiten fortsetzen zu können, wählte man als Ort der Zusammenkunft das Kloster Sandhof**), welches an einem lieblichen und

*) Das kommt häufiger vor.
**) Vâlukâ- oder Vâlikâ-Ârâma.

stillen Orte, fern von dem Gewühle der Stadt gelegen war.*)

Bevor die Verhandlungen ihren Anfang nahmen, bat Revata das Kapitel um Erlaubnis, Fragen über die Zucht an Sarvakâmin zu richten. Letzterer erklärte sich unter Zustimmung der Versammlung bereit, die Fragen zu beantworten. Revata begann das Verhör folgendermassen: „Verehrter, ist Salz in einem Horne erlaubt?“ — „„Was ist das, Salz in einem Horne?““ fragte Sarvakâmin.**) — „Ist es erlaubt, Salz in einem Horne zu bewahren, um es später zu gebrauchen, im Falle, dass man kein Salz hat?“ — „„Nein, das ist nicht erlaubt.““ — „Wo ist solches verboten worden?“ — „„Zu Çrâvastî, (wie in dem Suttavibhanga geschrieben steht).““***) — „Wessen macht man sich in dem Falle schuldig?“ — „„Des Genusses aufbewahrter Speisen.““ — „Dann beantrage ich zu beschliessen: die Versammlung entscheidet dahin, dass dieser erste Punkt gegen das Gesetz und gegen die Zucht ist, (258) ein Abweichen von dem, was der Herr verordnet hat. Zum Beweise dafür, dass dieser Beschluss gefasst ist, deponire ich diesen ersten Stimmzettel.“

Auf gleiche Weise wurden hintereinander die neun

---

*) Klarer als hier wird im Mahâvansa 20 gesagt, dass die Commission der Acht in dem Sandhof sich versammelte, und dass das Concil später im Kloster zu Grossenbusch gehalten wurde.

**) Der Hohepriester war also ebensowenig imstande, den Sinn der gebrauchten Ausdrücke zu erraten, wie seiner Zeit Revata selbst. Die Verfasser des Berichtes waren sich demzufolge bewusst, dass in ihrer Zeit kein Mensch eigentlich mehr recht wusste, worauf sich diese zehn Stichworte bezogen.

***) Gemeint ist das Verbot, Speise zu bewahren; Artikel 38, Titel Pâcittiya des Reglements; siehe oben. Die historische Erläuterung steht Suttavibhanga II p 86. Der Suttavibhanga war also schon redigirt, als die kanonische Redaction des Concilienberichtes festgestellt wurde.

übrigen Punkte entschieden, und damit alle zehn Dinge, welche die vaiçâlî'schen Mönche für erlaubt erklärt hatten, verworfen.*) An diesem Concile über den Vinaya nahmen genau 700 Mönche teil. Deshalb ist es unter dem Namen „Concil der Siebenhundert" bekannt.

Soweit der kanonische Bericht. In unbegreiflicher Weise hat das Conclave der Acht in dem Sandhofe sich in ein vollständiges Concil von Siebenhundert verwandelt. Die jüngeren Berichterstatter thun ersichtlich ihr Bestes, diese Phantasmagorie in ein historisches Bild zu verwandeln, und je jünger sie sind, um so genauer sind sie unterrichtet, wahrscheinlich in Folge übermenschlicher Erkenntnis. Buddhagosha**) erzählt, dass in dieser Kirchenversammlung die ganze heilige Schrift noch einmal durchgesehen und gereinigt wurde, handgreiflicherweise im Widerspruch mit der ausführlichen Beschreibung der oben mitgeteilten Verhandlung; denn daraus geht hervor, dass kein Titel oder Jota des Prâtimoksha mitsamt dem Suttavibhanga seit den Tagen des Meisters verändert war. Im entgegengesetzten Falle hätte man sich nicht einfach darauf berufen können, um die zehn Punkte der vaiçâlî'schen Ketzerei zu verurteilen. Genannter Gewährsmann aus dem fünften Jahrhundert n. Chr. weiss auch, dass das Concil während acht Monaten seine Sitzungen hielt. Woher er diese Details nahm, ist nicht zu ersehen, jedenfalls nicht aus den alten *versus memoriales*, die er citirt. Ferner soll auch die von ihm behauptete

*) Die Punkte 2, 3, 7 und 9 wurden im Widerspruche befunden mit Artt. 37, 35, ferner 35, 51 und 89 des Reglement, Titel Pâcittiya; Punkt 10 mit Art. 18, Titel Nissaggiya; die Punkte 4 und 5 mit demjenigen, was sich im Mahâvagga 2, 8, 3 und 9, 3, 5 findet; gegen Punkt 6 war keine Schriftstelle anzuführen. Er wurde daher auch nicht entschieden, sondern es wurde nur gesagt, dass es zuweilen erlaubt wäre, zuweilen nicht.

**) Suttavibhanga I p 294.

Revision des Kanons in dem Sandhofe stattgefunden haben. Die ältere Chronik*) spricht nicht von dem Sandhofe und dem dort gehaltenen Conclave — (259) obschon der kanonische Bericht dem Schreiber wohl nicht unbekannt gewesen sein wird — sondern erwähnt nur die acht Monate lang dauernde Versammlung der 700 in der Belvederehalle zu Vaiçâlî. Die jüngere Chronik**) zerlegt die Kirchenversammlung in zwei Stücke; die Commission der Acht, das Conclave, lässt sie in dem Sandhofe zusammenkommen, die vollständige Versammlung in Grossenbusch.

Die Wertlosigkeit dieser „Ueberlieferungen" fällt in die Augen, wenn man sich erinnert, dass das Kloster zu Grossenbusch, die Belvederehalle, in den Händen der Vṛiji-Söhne war. Wie würden sie es geduldet haben, dass ihre Feinde sich in ihrem Kloster versammelten? Der Verfasser des Mahâvansa hat etwas von der Schwierigkeit gefühlt und die folgende Erzählung erdacht oder weiter erzählt.

Nachdem die Vṛiji-Söhne in ihren Versuchen, den Revata zu gewinnen, gescheitert und nach Vaiçâlî zurückgekehrt waren, begaben sie sich nach der Hauptstadt Pâṭaliputra, um in der schnödesten Weise den König Kâla-Açoka gegen ihre Widersacher aufzubringen. Sie sagten: „Wir sind auf dem Boden der Vṛiji's die Hüter von des Herrn Saal im Kloster zu Grossenbusch, und nun sind die Mönche vom platten Lande im Anzuge in der Absicht, sich zu Herren unseres Klosters zu machen; hindere sie, o Fürst!" Nachdem sie den König so ungünstig gegen die Orthodoxen gestimmt hatten, kehrten sie nach Vaiçâlî zurück. Indessen war Revata mit den Seinigen, 1 900 000 an der Zahl, dort angekommen.***) Der König —

*) Dîpavansa V 29.

**) Mahâvansa a. a. O.

***) Buddhaghosha, Suttavibhanga I, p 194 sagt erst, dass genau 700 Mönche an der Versammlung teilnahmen; dann

wohl in der Absicht zu verhindern, dass dieser Schwarm Grossenbusch besetzte — sandte Beamte ab, die glücklicherweise durch die Dazwischenkunft der Götter unterwegs aufgehalten wurden. Zugleich hatte der König in der Nacht einen Traum, der ihn veranlasste, am folgenden Morgen nach Vaiçâlî zu reisen. Dort angekommen berief er eine Kapitelversammlung in das Kloster zu Grossenbusch, und nachdem er beide (260) Parteien angehört hatte, erklärte er sich zu Gunsten der Orthodoxen. Nachdem er sich entschuldigt und seine Anhänglichkeit an ihre Sache bezeugt hatte, überliess er es ihnen, nach Gutdünken die Vorschriften zu regeln; er stand für ihre Sicherheit ein. Darauf kehrte er nach seiner Hauptstadt zurück. Dann folgt unmittelbar das Conclave, in dem die zehn Punkte verurteilt wurden, und endlich die Synode in Grossenbusch.

Die hier von Kâla-Açoka gespielte Rolle eines Beschützers des Glaubens steht nicht in Einklang mit derjenigen, welche ihm Buddhaghosha zuschreibt; denn derselbe sagt, dass dieser König die Partei der Vṛiji-Söhne begünstigte. Die Erzählung von seinem Eingreifen steht schnurstracks in Widerspruch mit dem kanonischen Sitzungsberichte. Darum braucht die Darstellung des Mahâvansa nicht gänzlich aus den Fingern gesogen zu sein. Im Gegenteil, sie ist deutlich eine Copie der Beschreibung der Bemühung Açoka's, des Maurya, bei dem Concile von Pâṭaliputra. Kâla-Açoka spricht in derselben Weise wie Dharma-Açoka in der Inschrift von Babhra. Wenn man hiermit den Umstand in Verbindung bringt, dass nach den nördlichen Ueberlieferungen das zweite Concil unter Açoka, dem Maurya, stattfand, so wird man geneigt, diese Ueberlieferungen in dieser Hinsicht für ursprünglicher und

---

fügt er hinzu, dass sich 1 200 000 versammelten, die von Yaças zusammengebracht waren.

weniger verdreht zu halten als die Ceilonesische. Statt anzunehmen, dass die Nördlichen zwei Açoka's verwechselt haben*), wird man vielmehr vermuten können, dass die Südlichen oder, vorsichtiger ausgedrückt, die Mönche von Grossmünster aus einer Versammlung unter einem Açoka zwei gemacht haben**), beide unter einem Könige Açoka gehalten. Wir wollen mit unserem Endurteile zurückhalten, bis wir alle Acten, sofern sie uns zugänglich sind, durchgegangen haben.

Der officielle Bericht lässt uns über das Loos der Vṛiji-Söhne nach der Verurteilung ihrer Lehrsätze im Ungewissen. Bis zu einem gewissen Punkte wird unsere Neugierde durch den Dîpavansa befriedigt. (261) Wir lesen dort***), dass diese Geistlichen, nachdem sie von den Sthavira's†) verurteilt waren, ein Gegenconcil hielten, und merkwürdiger Weise ist die Versammlung dieser Sectirer in der Geschichte bekannt als „Die grosse Kirchenversammlung", und sie selbst als Anhänger „der Grossen Synode" (Mahâsañgîtika's) oder des „Grossen Sañgha" (Mahâsâñghika's). Die Ungerechtigkeiten dieser Sectirer werden mit grellen Farben geschildert: sie machten sich einer Verfälschung der heiligen Schrift schuldig, teils durch Umstellung der Texte, teils durch Auslassungen und Zusätze, teils durch das Verwerfen ganzer Abschnitte des Kanons und durch Aufstellung neuer Texte; sie gingen selbst so weit, dass sie die ursprünglichen Ausdrücke, die

*) Dass von Verwechslung keine Rede sein kann, wird im folgenden gezeigt werden.

**) Der Umstand, dass zwei aufeinander folgende Concilien unter zwei Königen von demselben, sehr ungewöhnlichen Namen gehalten worden sein sollen, ist an sich selbst schon äusserst unwahrscheinlich.

***) Siehe V, 31—39.

†) Unter welchen vier Oestliche, wie auch die Vṛiji-Söhne genannt werden. Diese wurden also von sich selbst verurteilt.

Geschlechter der Substantiva, die Stilformen und rhetorischen Figuren veränderten.*)

Aus den Vṛiji-Söhnen sind also die heterodoxen Mahâsâṅghika's entstanden, welche Secte sich später wieder in andere teilte. Jedoch führt dieselbe Chronik einige Verse weiter**) die Vṛiji-Söhne als eine Unterabteilung der Orthodoxen auf! In alledem vermögen wir keine Spur historischer Ueberlieferung zu entdecken; es ist nichts weiter als eine dogmatische Fabel, die ausdrücklich zur Erklärung bestehender Zustände, deren Ursprung kein Mensch mehr kannte, erdacht worden ist. Die Mahâsâṅghika's, die Grosskirchlichen, bilden noch spät in historischer Zeit eine Hauptabteilung der Kirche; sie unterschieden sich von den Rechtgläubigen, die sich altgläubige Anhänger der Sthavira's benannten; und auf die eine oder andere Weise musste doch zwischen den Abteilungen der Kirche eine Trennung entstanden sein. Ist einmal die Zeit gekommen, dass jede Erinnerung an die Umstände, die (262) zu einer Trennung Veranlassung gegeben haben, erloschen ist, dann kann man getrost zur Erdichtung von Fabeln übergehen.

Eine andere Fassung der Fabel über die Entstehung der Mahâsâṅghika's wird von Hiuen Thsang***) mitgeteilt. Er setzt die grosse Synode als gleichzeitig mit der ersten Kirchenversammlung unter Kâçyapa dem Grossen an, und zwar zu Râjagṛiha. Den Stûpa,

---

*) Das einzige, bis jetzt herausgegebene Buch der Mahâsâṅghika's, Unterabteilung Lokottaravâdin's, das Mahâvastu, ist allerdings in einem eigentümlichen Jargon verfasst, und insofern ist etwas Wahres in den Behauptungen des orthodoxen Chronisten. Es giebt eine chinesische Uebersetzung des Vinaya der Mahâsâṅghika's (Beal *Tripiṭaka* XLIII). Wenn dieses Werk das Reglement enthalten sollte, würde es sich herausstellen, ob die zehn verurteilten Punkte wirklich von diesen Ketzern gutgeheissen worden sind.

**) Siehe 5, 45.

***) *Voy. des Pèl. B.* I, p 158; III, 37.

der an jenem Orte zur Erinnerung an das Gegenconcil von Açoka errichtet wurde, hat der Reisende mit eigenen Augen gesehen. An dieser grossen Synode hatten Gelehrte und Ungelehrte in der Zahl von einigen Tausenden teilgenommen, die von dem Concile unter Kâçyapa ausgeschlossen waren. Weil diese Versammlung so viele Laien und Geistliche enthielt, ist sie unter dem Namen der „Grossen Kirchenversammlung" oder „Gemeinde" bekannt. Die dort redigirten heiligen Bücher bestehen aus fünf Sammlungen, während die Sthavira's unter dem Vorsitze Kâçyapa's drei Sammlungen machten.*)

Diese Fabel lehrt, dass man jede Erinnerung an die Zeit, in der sich die Congregation in zwei**) Hauptabteilungen spaltete, verloren hatte. Sie verdient bei weitem den Vorzug vor der Ceilonesischen, weil sie vorsichtigerweise die Entstehung der ältesten Secten nach den Anfang der Dinge, nach die graue Vorzeit, als Kâçyapa regierte, verlegt.***) Das Fehlen jeder Bitterkeit im Ausdrucke und aller kindischen Beschuldigungen gegen die Mahâsânghika's genügt, uns zu überzeugen, dass die Fabel nicht aus sectarischer Tendenz verdreht ist. Man kann sie daher getrost für älter ansehen als die ceilonesischen Anklageacten, in denen die Absicht zu deutlich in den Vordergrund tritt.

---

*) Die drei Piṭaka's sind eine Nachahmung der drei Veda's, die fünf Piṭaka's der fünf Veda's, d. h. der vier Saṃhitâ's und des Mahâbharata, das für ein grösseres Publikum bestimmt war.

**) Nach der Lehre der Mahâsânghika's selbst in drei.

***) In anderer Form wird dasselbe in einer tibetanischen Angabe der 18 Secten gesagt. Darin wird der geistliche Stammvater der Mahâsânghika's Kâçyapa selbst genannt; Burnouf *Introd.* p 446 und 452. In unserer Sprache würde man sagen: „Die Mahâsânghika's sind so alt wie die Nacht." Andere nördliche Berichte lassen die Spaltung der Kirche in Secten 100 Jahre nach dem Nirvâṇa unter Açoka entstehen; Târanâtha p 298.

(263) Was das zweite Concil betrifft, so berichtet obengenannter Reisender darüber folgendes. Ein Jahrhundert nach dem Nirvâṇa waren zu Vaiçâlî Mönche, die sich von der Lehre des Meisters entfernten und die Regeln der Zucht übertraten.*) In jenen Tagen lebte ein ehrwürdiger Greis Yaças in Kosala; ein anderer Sambhûta zu Mathurâ; ein dritter Revata zu Sahaja; ein vierter, Kubja-çobhita**) genannt, zu Pâṭaliputra: alle Schüler des Ânanda. Yaças sandte Boten aus, um die Heiligen zur Versammlung nach Vaiçâlî zu berufen. Es kamen 699 Mönche zusammen; um die Zahl voll zu machen, erschien Kubja-çobhita, der mit seinem himmlischen Auge bemerkt hatte, dass man über das Gesetz beratschlagte, durch ein Wunder mitten in der Versammlung. Hier stellte Sambhûta den Antrag, den vaiçâlî'schen Mönchen, welche in zehn Dingen den Verordnungen des Meisters ungehorsam gewesen waren, einen Tadel zu erteilen. Demzufolge ging die grosse Versammlung, obschon mit Widerstreben und Kummer, dazu über, die Uebertreter streng zu strafen, was die gute Folge hatte, dass die Schuldigen ihre bösen Gewohnheiten gänzlich aufgaben.***)

Die Darstellung, die der Geschichtschreiber Târanâtha†) von den Ereignissen giebt, läuft auf folgendes hinaus. Der ehrwürdige Dhîtika, der gewöhnlich in Kauçâmbî seinen Wohnsitz hatte, war kränklich. Die Mönche von Vaiçâlî, in der Ansicht, dass ein kränk-

---

*) Die Ausdrücke im Texte, dem Hiuen Thsang folgte, sind vermutlich dieselben gewesen, wie in der südlichen Recension: *apagataçâstṛiçâsana*, *udvinaya*. *Mém.* I, 397. Vgl. Anmerkung zu Târanâtha p 290.

**) Unsicher, in der chinesischen Umschreibung Fu-she-su-mi-lo ist der Name unverständlich.

***) In diesem Berichte ist nichts von Bosheit, wie im Dîpavansa, zu bemerken.

†) *Geschichte* p 41.

licher Sthavira nicht mehr imstande wäre, das Haupt der Lehre zu sein, bestritten seine Autorität und erklärten zehn Dinge, welche im Widerspruche mit dem Gesetze und der Zucht waren, für gesetzlich.*) (**264**) Nachdem der Arhat Yaças mit 700 anderen Heiligen seinen Abscheu davor zu erkennen gegeben hatte, wurde die zweite Sammlung des Kanons zustande gebracht im Kloster Kusumapurî**), unter dem Patronate des Königs Nandin, der aus dem Geschlechte der Lichavi's entsprossen war. Zu der Zeit, als die Grenzen der Kirchspiele der sechs Städte abgesteckt wurden, waren die 700 Arhats, die alle zu der Diöcese von Vaiçâlî gehörten, Bahuçrutîya's.***) Aus diesem Gesichtspunkte ist diese zweite Versammlung nur eine partielle. Einige wollen, dass die zweite Sammlung des Kanons 110 Jahre nach des Buddha Tode zustande kam; andere geben 210 oder 220 Jahre an, doch in letzterem Falle muss man, wie Târanâtha argumentirt, annehmen, dass ein halbes Jahr als ein volles gerechnet ist.

Weniger verwirrt ist der Bericht in dem Anhange zu der Lebensbeschreibung des Çâkyamuni.†) Yaças

---

*) Die chinesische Uebersetzung der zehn Punkte nach dem Vinaya der Mahîçâsaka-Secte weicht weniger von der oben mitgeteilten authentischen Erklärung ab, als die tibetanische der Vinaya-kshudraka, welche letztere ersichtlicher Weise das Original schlecht verstanden hat. Als Probe diene die Uebersetzung von *jalogi*, frischer Palmwein, mit „Blutigel", als ob *jalaukâ* dagestanden hätte. Nun lautet der Artikel folgendermassen: „Nach Art eines Blutigels berauschenden Trank aufsaugen und auf Grund von Krankheit es zu entschuldigen"; aus „zwei Zollen" ist, auch in der chinesischen Uebersetzung, gemacht „die Speise mit zwei Fingern berühren"; *angula* bedeutet nämlich sowohl Finger als auch Zoll. Târanâtha p 41; vgl. p 288.

**) D. h. Pâṭaliputra, das ist eine Verwechslung, wie zum Ueberflusse aus der Nennung der Lichavi's hervorgeht.

***) Name einer anderen Secte.

†) Ebendaselbst p 309.

und andere Schüler des Ânanda, im ganzen 700 Arhat's, versammelten sich 110 Jahre nach dem Nirvâṇa zu Vaiçâlî und brachten eine gesetzkräftige zweite Sammlung des Kanons zustande. Wieder eine andere Ueberlieferung*) lehrt, dass die zweite Redaction 100 Jahre nach dem Tode des Meisters unter Sarvakâma und 700 anderen Arhat's stattfand.**) Auch ein von Buddhaghosha citirter Pâli-Vers sagt, dass auf der zweiten Synode, der der Siebenhundert, von den acht Sthavira's, Sarvakâmin, Sâḍha etc. die zweite Redaction vorgenommen wurde. Dass diese Revision des Kanon nicht in die Erzählung passt und in Widerspruch mit dem kanonischen Berichte steht, ist bereits bemerkt.

Abgesehen von weniger bedeutenden Details stimmen die nördlichen und südlichen Ueberlieferungen mit einander überein. Die Verschiedenheit beschränkt sich eigentlich darauf, ob ein Jahrhundert nach Buddha Kâla-Açoka oder Dharma-Açoka an der Regierung war. Man hat des öfteren behauptet, dass (265) die indischen Buddhisten die beiden gleichnamigen Könige verwechselt hätten, was nicht recht annehmbar erscheint. Denn Verwechslung setzt eine unwillkürliche Vertauschung voraus, und davon liefern die Nördlichen keine Beweise. Im Gegenteil, wenn sie Yaças bei dem Baue der 84 000 Stûpa's behülflich sein lassen, dann können sie nicht den berühmten Açoka mit seinem gleichnamigen Vorgänger verwechselt haben. Wenn sie erzählen, dass der Buddha den Açoka als Kind noch gesehen hat, und dass dieser Açoka 100 Jahre später auf dem Throne sass, dann ist die Erzählung ungereimt genug, aber sie wird darum nicht minder ungereimt, wenn man sie auf Kâla-Açoka bezieht; im Gegenteil, sie

*) Im Tandjur citirt von Wassiljew zu Târanâtha p 298.
**) Es finden sich noch andere Angaben, Târanâtha p 290 fg.

wird noch um einen Grad unsinniger, weil sie dann vollkommen zwecklos ist. Wenn die Nördlichen den Apostel Madhyântika in die Zeit des Maurya-Açoka setzen, dann thun sie dasselbe wie ihre Brüder im Süden und bleiben sich consequent, indem sie Madhyântika einen Zeitgenossen des Çâṇavâsin und einen Schüler des Ânanda nennen. Ob man acht Sthavira's*) von 160 und 140 Jahren unter Açoka I oder Açoka II leben lässt, verschlägt nichts, da beide Erzählungen in gleicher Weise Fabeln sind.

In der Erzählung des Cullavagga finden sich einige Züge, die aus dem wirklichen Leben geschöpft sind; doch das beweist nichts für den historischen Charakter des Ganzen, sondern nur, dass es auf Synoden so zuging. Dass Synoden gehalten wurden, wer weiss wie oft, leugnet niemand. Der Theorie nach müssen wenigstens ebensoviele Kirchenversammlungen gehalten worden sein, als die Anzahl der Secten minus 1 beträgt, denn jede Secte, ausser der ältesten, entsteht theoretisch durch eine Spaltung, und zu jeder Spaltung gehört eine Revision des Kanon. Die Frage ist nicht, ob ab und zu Kirchenversammlungen gehalten worden sind, die mehr oder weniger als Muster für die Beschreibung der zwei ersten Concilien gedient haben**), sondern nur, ob die zwei Versammlungen, wie sie in den betreffenden Berichten beschrieben werden, historisch sind. Wir vermögen in diesen Berichten nichts anderes zu entdecken als dogmatische Fictionen, wobei man sich älterer didactischer Mythen bedient hat.

(266) Es würde noch viel gegen den historischen Charakter der Versammlungen zu Râjagṛiha und Vaiçâlî anzuführen sein, das wir absichtlich bei Seite

*) Bei den Nördlichen kann man als neunten Piṇḍola-Bhâradvâja hinzufügen, der auch noch in den Tagen des Dharma-Açoka am Leben war; Burnouf, *Introd.* p 397.

**) Eigentlich drei, denn die grosse Kirchenversammlung war doch auch eins.

lassen, abgesehen von einem Bedenken dagegen auf Grund der Angaben von Lehrerlisten, die wir jetzt zu behandeln haben.

---

4) Stammbäume von Lehrern, Geschichte der ältesten Kirchenväter.

Wie jede Schule oder Secte der Anhänger des Veda ihre eigenen Stammbäume von anerkannten Lehrern hat, so besitzen auch die Buddhisten Listen von Grossmeistern, die in einer ununterbrochenen Reihe die reine und unverfälschte Lehre fortgepflanzt haben und füglich als Patriarchen bezeichnet werden können.

Bei den Südlichen besteht die Kette der Ueberlieferung von Buddha bis zu der Bekehrung von Ceilon aus fünf Gliedern, die sich in den Zeitraum von 235 Jahren teilen. Da das vierte Glied durch zwei Personen repräsentirt wird, so enthält die Liste sechs Namen von Patriarchen, nämlich: Upâli, Dâsaka, Sonaka, Siggava und Candavajjî, Tishya-Maudgaliputra.*) Mit dem letzten, der im dritten Jahre der Regierung Candragupta's zum Priester geweiht wurde, also 314 v. Chr. oder etwas früher**), ist die Reihe,

*) In dem Suttavibhanga I p 292 citirten *versus memorialis* wird der Name des Candavajjî nicht genannt, wohl aber im Dîpavansa 4, 46 und 5, 57. Die Sanskritform von Sonaka ist wahrscheinlich Çaunaka, von Siggava, Çaigrava.

**) Nach Justinus XV, 4 muss Candragupta kurz nach dem Tode Alexanders des Grossen seine Herrschaft befestigt haben. Dies wird durch einen anderen Umstand bestätigt: Açoka spricht in einem Edicte aus dem 13. Jahre nach seiner Krönung von Magas, König von Kyrene, als von einem Lebenden. Magas starb 258 v. Chr. Zählt man zu den Regierungsjahren von Candragupta und Bindusâra (24+27 oder 28) 12 Jahre des Açoka und zählt diese zu 258, dann bekommt man 321 oder 322 als Anfang der Regierung Candragupta's.

was den Continent von Indien betrifft, geschlossen; denn Mahendra, der als Nachfolger Tishya's gilt, und die späteren Autoritäten gelten nur für Ceilon, oder wenn man will, für die südliche Abteilung der Gläubigen.

Upâli hatte im Jahre 16 nach dem Nirvâṇa eine Anciennetät von 60 Jahren erreicht; (267) war also von dem Buddha sehr bald nach dessen Auftreten bekehrt worden.*) In demselben Jahre 16 weihte Upâli den gewandten Dâsaka, dem er die neunfältige Lehre, die aus 84000 Abschnitten und drei Piṭaka's bestand, überlieferte.**) Nachdem der Patriarch den Dâsaka zu seinem Nachfolger und zum Meister der Zucht ernannt hatte, starb er im Jahre 30.***)

Dâsaka war schon 40 oder 45 Jahre†) Mönch gewesen, als er zu Girivraja (Râjagṛiha) den Sonaka zum Priester weihte. Die Weihe wird in das zehnte Jahr des Nâga-Dassaka gesetzt, was nahezu auskommt. Er starb 64 Jahre nach seiner Weihung, also 80 Jahre nach dem Nirvâṇa, nachdem er den Sonaka zum Leiter der Gemeinde ernannt hatte.

Sonaka hatte eine Anciennetät von 40 Jahren††), als er Siggava und Candavajjî weihte, welche Handlung 40 Jahre nach dem Jahre 10 des Nâga-Dassaka, also um 100 gesetzt werden muss.†††) Der Patriarch lebte also bis 126 nach dem Nirvâṇa, denn er soll gestorben sein, nachdem er 66 Jahre Mönch gewesen war.

---

*) Dîpav. 4, 28; 35, 5, 76.

**) Upâli ist deshalb ebenso bewandert im Dharma — eigentlich Ânanda's Gebiet — wie in dem Vinaya.

***) Der Patriarch Kâçyapa wird nicht mitgezählt.

†) Die erste Zahl wird angegeben Dîpav. 5, 78, die zweite 4, 41. Anscheinend ein Irrtum ist die Nennung des ceilonesischen Königs Pakuṇḍa an Stelle von Paṇḍuvâsa.

††) Dîpav. 4, 44.

†††) Eigentlich 98. Wir nehmen Bequemlichkeits halber die aus verkehrter Rechnung entstandene runde Zahl der Chronik an.

Siggava weihte den Tishya-Maudgaliputra erst in seinem hohen Lebensalter, 64 Jahre nach seiner eigenen Weihe. Bei seinem Tode, der 12 Jahre später stattfand, hinterliess er Tishya als Nachfolger.*)

Tishya wurde also Mönch 164 nach dem Nirvâṇa und Haupt der Gemeinde 12 Jahre später. Er starb 80 oder 86**) Jahre (nach seiner Priesterweihe). Nehmen wir die erste Zahl an, und ferner dass Candragupta den Thron (268) 320 v. Chr. bestieg, dann muss der Patriarch bis 238 regiert haben, da Açoka 32 Jahre regiert hat.***)

Im Vorausgehenden haben wir stillschweigend angenommen, dass die dem Patriarchen zugeschriebenen Jahre ihre Anciennetät ausdrücken, weil die Chronik in einem zweideutigen Verse†) nach Aufzählung der Jahre von *upasampadâ* spricht. Rechnet man die angegebenen Zahlen als Lebensjahre, dann wird, da die Weihe im zwanzigsten Lebensjahre stattfindet, in einer Reihe von fünf Gliedern der Unterschied 100 Jahre betragen, genau der Betrag des *plus* der ceilonesischen Rechnung verglichen mit der nördlichen Ueberlieferung, welche den Dharma-Açoka ein Jahrhundert, nicht zwei Jahrhunderte nach dem Buddha ansetzt.††)

---

*) Dîpav. 5, 69, 93.

**) Zweimal wird die erste Zahl angegeben, einmal die zweite, in ein und derselben Chronik; 5, 94, 95 und 107.

***) Die Aenderungen, die die Endzahl erleidet, je nachdem man Candragupta's Regierungsantritt einige Jahre später angiebt oder 86 statt 80 wählt, brauchen nicht angegeben zu werden. Die Chronik sagt, dass der Patriarch im Jahre 26 der Regierung Açoka's starb (nicht seit seiner Krönung, die nach der ceilonesischen Theorie vier Jahre nach seiner Thronbesteigung stattfand). Dies kommt nicht aus, denn 22 (d. h. 24, die Zahl der Regierungsjahre des C. vermindert um 2, weil Tishya im dritten Jahre des C. geweiht wurde) zu den 27 seines Sohnes und 26 des Açoka addirt, giebt 75, nicht 80.

†) Ebendaselbst 5, 95: „Upasampadâ aller.“

††) Auch in der weltlichen Geschichte wird die Dehn-

Wenn die Reihe von fünf Patriarchen keine Erdichtung ist, kann die Geschichte von dem Concile zu Vaiçâlî nicht wahr sein; denn wie wäre es möglich, dass der Patriarch des Jahres 100, Sonaka, nicht einmal unter den acht Sthavira's genannt wird, ja sogar nicht einmal unter denjenigen erwähnt wird, die dem allgemeinen Concile, woran die Oestlichen sowohl als die von Pâṭheya teilnahmen, beiwohnten? Wie konnte das Haupt des Vinaya, worüber die Streitfrage eben entbrannt war, als nicht bestehend betrachtet werden? Und wie konnte Sarvakâmin zu jener Zeit als Oberhaupt der Kirche der ganzen Erde betitelt werden, als ob kein Sonaka dagewesen wäre? Es ist hinlänglich einleuchtend, (269) dass zwischen der einen „Ueberlieferung“, d. h. dogmatischen Fabel, und der anderen nicht der geringste Zusammenhang besteht; die eine Theorie schliesst die andere aus.

Vergleicht man den Stammbaum der ceilonesischen Kirche mit dem der nördlichen, dann tritt der apokryphe Charakter der beiden Lehrerreihen vor der historischen Zeit, d. h. vor Açoka und vermutlich noch später in das hellste Licht. Die beiden Stammbäume haben nämlich keinen einzigen Namen mit einander gemein, trotzdem hier von einem Unterschiede der Secten keine Rede sein kann. Die ortho-

methode angewandt. So heisst es von Pakuṇḍa, dass er, nachdem er 16 Jahre als Räuber gelebt hatte, im 37. Jahre König von Ceilon wurde, dass er 70 Jahre regierte und daher 106 Jahre alt wurde. Nichtsdestoweniger hatte er einen Sohn Muṭasîva, der als sein Nachfolger 60 Jahre am Ruder blieb; die vier Söhne des Muṭasiva folgten einander der Reihe nach; der letzte, Asela, starb 92, nach andern 102 Jahre nach seines Vaters Tode. Daher liegen zwischen der Geburt des Pakuṇḍa bis zum Tode seines Enkel Asela 258 (oder 268) Jahre, Dîpav. 11, 1; vgl. 17, 93; 18, 45—48. Wenn man diesen Zeitraum von 258 (268) Jahren für drei Generationen um 100 Jahre vermindert, ist er noch lang genug.

doxe Ueberlieferung der Nördlichen beginnt mit Kâçyapa, der aber nur *honoris causa* als Nachfolger des Buddha gelten kann. Denn obschon von ihm gesagt wird, dass er das Lehramt dem Ânanda übertrug, so wird doch zugleich ausdrücklich versichert, dass derselbe das Amt nach des Herrn Tode mehr als vierzig Jahre bekleidete.*) Ânanda, thatsächlich also der erste Patriarch, starb, als er 85 Jahre alt war.**)

Nach einem Berichte soll Kâçyapa's Meisterschaft zehn Jahre gedauert haben***), aber das ist ein Widerspruch mit der anderen „Ueberlieferung" und beruht ausserdem auf einem Mangel an richtiger Unterscheidung. Kâçyapa führte zwar den Vorsitz auf der ersten Synode, aber über den Dharma und Vinaya konnten nur Ânanda und Upâli Aufklärung geben. Er war der Vorsitzende und hatte die Arhat's zur Versammlung berufen, war aber nicht der Mann, das Licht des Glaubens leuchten zu lassen. Wenn man in den Tagen Hiuen Thsang's diesen Patriarchen als Kenner und Lehrer des Abhidharma anerkannte, so lässt sich das leicht erklären; denn der Abhidharma beschäftigt sich mit dunklen Dingen. Er ist auch als der Grosse Asket bekannt und heisst (270) „der

*) *Lebensb.* p 307 und 309.

**) Ânanda wurde gleichzeitig mit Upâli bekehrt, 45 Jahre vor dem Nirvâṇa. Diese zu 40 hinzugezählt macht 85, doch dann ist unter Alter Anciennetät zu verstehen. Heiter ist, dass nach derselben Lebensbeschreibung Ânanda gleichzeitig mit Râhula geboren wurde, an dem Tage, als Gautama die Buddhaschaft erlangte; er war also noch ein Säugling, als er Schüler des Herrn wurde. Aus Lalitavistara 177 und *Lebensb.* p 238 folgt, dass Ânanda mit dem Bodhisattva gleichalterig war. Das alles ist historisch so ungereimt wie möglich, so ungereimt, dass es den Buddhisten nicht entgangen sein kann, doch haben sie die Angaben getreulich überliefert.

***) Wassiljew, *Buddhismus* p 38 anullirt durch 318. Eine kurze Zeit allerdings herrscht die Dämmerung; insofern würde man den Patriarchen mitzählen können.

erste Vorsteher der Dhutâṅga-Theorie"*); das stempelt ihn zum Eremiten, der darum noch nicht ein grosser Lehrer zu sein braucht.

Der einzige, der den Dharma nach Gebühr überliefern konnte, war Ânanda, der Hochgelehrte, an Weisheit mit Bṛihaspati, dem berühmten Lehrer der Götter, vergleichbar; und es ist daher ebenso erklärlich, dass er thatsächlich die Reihe der welterleuchtenden Lehrer — nach dem grossen Meister — bei den Nördlichen eröffnet, wie dass die Ceilonesen sich auf Upâli berufen, der im Vinaya so bewandert war. Nachdem Ânanda das Lehramt 40 Jahre lang bekleidet hatte, übertrug Ânanda es an Yaças und starb in der bekannten wunderbaren Weise durch Selbstverbrennung.**) Bei dieser Gelegenheit wurde Madhyântika (d. h. der Mittagliche) ein Arhat.

Yaças war zu Lebzeiten des Buddha von Beruf ein Seehändler und wurde erst nach dessen Tode Ânanda's Schüler. Er wird an einer Stelle mit Çâṇavâsika identificirt***); ob mit Recht oder Unrecht, ist schwer zu sagen; vielleicht hat man an eine geistliche Doppelregierung zu denken, wie es auch bei Siggava und Candavajjî der Fall zu sein scheint. Wie dem auch sein möge, Yaças übertrug des Patriarchenamt dem Upagupta, dieser dem Dhîtika. Der

*) Dîpav 4, 3, 5, 7. Vgl. Beal *Catena* p 256.

**) Dies geschah kurz vor Ajâtaçatru's Tode, was nicht mit der ceilonesischen Zeitrechnung stimmt und dennoch wahr sein kann; denn wenn man Ajâtaçatru als den Herrscher des 15. — 16. Kârttika oder des Alt- und Neujahrstages (kirchlich), und Ânanda als den Vollmond ansetzt, dann werden beide ungefähr gleichzeitig sterben; ersterer um über einen Monat, letzterer um über ein Jahr wiedergeboren zu werden. Die Wiedergeburt des Ajâtaçatru ist genügend beglaubigt. Zuerst wurde er in der Hölle wiedergeboren, später erstand er wieder unter den Göttern auf; Târanâtha p 10; vgl. *Lebensb.* p 309.

***) *Lebensb.* p 308.

Stammbaum nach der hier befolgten Ueberlieferung ist also: Ânanda, Yaças = Çâṇavâsika, Upagupta, Dhîtika.

Etwas abweichend ist die Reihe: Kâçyapa, Ânanda, Madhyântika, Çâṇavâsa und Upagupta.*) Sie war specieller von den Kashmirern angenommen, die den Madhyântika als den Apostel ihres Landes verehrten. Schwerer zu erklären ist, dass in einer anderen Liste von Patriarchen (271) ein gewisser Uttara die erste Stelle einnimmt; er folgte unmittelbar auf den Herrn noch vor dem Kâçyapa und war der Lehrer des Yaças.**) Sofern diese ehrwürdige Ueberlieferung irgend einen Wert besitzt, muss man schliessen, dass Uttara, der verstossene Schüler des Revata, dessen Bekanntschaft wir früher gemacht haben, eine andere Person ist.

Nicht nur in der Reihenfolge, sondern auch in der Geschichte der fünf ältesten Kirchenväter herrscht ziemliche Verwirrung. Yaças, von dem das eine und andere bereits mitgeteilt ist, kommt in allen uns bekannten nördlichen Quellen als Zeitgenosse des späteren historischen Açoka vor, nicht als der des früheren, wie bei den Südlichen. Doch ist nicht daran zu zweifeln, dass immer dieselbe Person gemeint ist; denn in den verschiedenen Ueberlieferungen tritt er in gleicher Weise mit seinem heftigen Widerspruche gegen die Neuerung der vaiçâli'schen Mönche, und besonders als hochbejahrt in den Vordergrund. Er erklärt an einer Stelle***) selbst, abgesehen von Piṇḍola Bhâradvâja der Aelteste von denen zu sein, die den Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehen hatten. Der Zauberkraft dieses ehrwürdigen Greises hatte es der fromme König zu verdanken, dass er imstande war, allerorts in dem Reiche Heiligtümer mit Reliquien des Tathâgata an einem Tage

*) Wassiljew *B.* p 225; Târanâtha p 14.
**) Târanâtha p 3, 4, 18.
***) Açoka-Avadâna bei Burnouf *Introd.* p 397.

errichten zu lassen.*) Andere schreiben die Verdienste dem Upagupta**) zu, so dass man geneigt sein könnte, zu vermuten, dass Yaças, Çâṇavâsa und Upagupta für drei verschiedene Namen einer und derselben Persönlichkeit gehalten worden sind.

Çâṇavâsa, dessen vielfache und wunderbare Wiedergeburten schon früher unsere Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben, steht bei allen Buddhisten in enger Verbindung mit Yaças einerseits und mit Ânanda andrerseits. Ausser durch seine periodischen Wiedergeburten hat er sich durch ein anderes grosses Wunder berühmt gemacht: er liess nämlich aus der Höhle, in der er sass, (272) einen solchen Glanz nach allen Richtungen des Raumes ausstrahlen, dass das Licht zweier zwerghaften Dämonen, die mit ihm kämpfen wollten, vollständig verfinstert wurde.***) Er ist unglaublich alt geworden; denn unter einem Enkel des Açoka treffen wir ihn noch als Lehrer zu Mathurâ, in dem Kloster Çarâvatî.†) Das darf uns nicht so sehr Wunder nehmen, wenn wir bedenken, dass die sechs Irrlehrer, Pûraṇa-Kâçyapa und Genossen, noch 500 Jahre nach dem Nirvâṇa in ungeschwächter Kraft thätig sind.††)

Als Nachfolger des Çâṇavâsa in dem Patriarchenamt wird Upagupta genannt, ein Schüler des Yaças

---

*) Ebendas. p 373; Târanâtha p 34; vgl. p 31.

**) *Voy. des Pèl. B.* II p 418. Sonst ist Upagupta derjenige, der dem Könige die Anlegung der heiligen Orte anweist.

***) Târanâtha p 11.

†) Târanâtha p 51, vgl. p 392. Vielleicht befand sich der Mann — wir hätten beinahe geschrieben der Mond — damals in einer neuen Phase.

††) Dies erfahren wir aus Mil. P. p 4. Es braucht nicht gesagt zu werden, dass der Verfasser des Mil. P. dadurch, dass er solche Fabeln in ein historisches Gewand kleidet, deutlich genug zu erkennen giebt, wie er über den historischen Charakter der Irrlehrer und des Buddha denkt.

und nach einigen auch des Madhyântika.*) Er war ein erfahrener Führer, der den frommen Açoka, als derselbe ans Werk ging, Stûpa's zu errichten, die heiligen Orte, mit Kapilavastu und dem Parke Lumbinî anzufangen, anwies**); wohl ein Beweis dafür, dass in jenen Tagen niemand im Lande, ausser Upagupta, von der Lage Kapilavastu's eine Idee hatte.***) Upagupta ist berühmt durch seinen Kampf mit dem Teufel und den glänzenden Sieg, den er in einem religiösen Streite über diesen Erzfeind des wahren Lichtes davontrug.†) Er ist auch der Held einer erbaulichen Legende, die uns die unglückliche Geschichte der Hetäre Vâsavadattâ zu Mathurâ kennen lehrt.††)

Der folgende Patriarch war Dhîtika, der Sohn eines Brahmanen aus Ujjain. Es wird gesagt, dass die ersten Jahre des Açoka mit den letzten (273) dieses Kirchenvaters zusammenfallen†††), was nicht zum besten mit der Zeitbestimmung seines Vorgängers Upagupta stimmt, und noch weniger mit dem Berichte, dass er zahlreiche Bekehrungen in Tocharistân bewirkte, wo damals der König Minara herrschte. Sei es, dass in Minara der Name des Menander, der im 2. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung lebte, steckt oder nicht; von einer Verkündigung der Lehre im

---

*) *Lebensb.* p 309.

**) Burnouf, *Introd.* p 382.

***) Als Curiosität möge der Bericht des Herrn A. C. L. Carlleyle erwähnt werden, der nicht nur den Geburtsort Çâkya's, sondern auch die des Krakucchanda und Kanakamuni gefunden hat; siehe *Arch. Surv.* XII, 108; 177; 184.

†) Târanâtha p 16. Aus dem Verlaufe der Erzählung geht hervor, dass Upagupta nicht zu denjenigen gehörte, die den Herrn gesehen hatten; der alte Geschichtsschreiber Indradatta lässt ihn denn auch erst 50 nach dem Nirvâṇa erscheinen; ebendas. p 42.

††) Die Legende ist übersetzt bei Burnouf *Introd.* p 146.

†††) Târanâtha p 47, vgl. p 23.

genannten Lande kann vor den letzten Jahren des Açoka kaum die Rede sein.

Dhîtika übertrug das Amt dem Schwarzen aus Magadhâ, und dieser dem Sudarçana. Letzterer soll den König Kanishka bekehrt haben.*) Da nun dieser durchlauchte Patron des Buddhismus in dem ersten Jahrhunderte n. Chr. lebte, so müssen etliche Glieder fehlen, es sei denn, dass man annimmt, dass die ganze Reihe von höchsten Lehrern eine Aneinanderreihung von dogmatischen Fictionen ist. Nachdem wir noch erwähnt haben, dass Sudarçana, ursprünglich König von Kashmir, Simha hiess, obschon er zuweilen ein Kaufmannssohn aus Bharoch genannt wird, kehren wir, um nicht der Geschichte zu sehr vorzugreifen, zu Madhyântika zurück, einer höchst merkwürdigen Person, wenn sie auch nicht allgemein als Patriarch anerkannt wird.

Madhyântika oder Madhyânta (d. h. der Mittägliche) ist ebensowohl den Südlichen wie den Nördlichen bekannt. Er lebt in der Erinnerung der Ceilonesen fort als derjenige, der den Mahendra, den Apostel von Ceilon zum Priester weihte. Er war einer von denen, die von Tishya-Maudgaliputra in alle Länder der Erde ausgesandt wurden, um den Glauben zu verkündigen. So kam er nach Gândhâra nnd Kashmir, wo er einen wütenden Nâga zähmte und die Erlösung zahlloser Geschöpfe bewirkte.**) Buddhaghosha, der über diese Ereignisse besonders genau unterrichtet ist, berichtet, dass in Kashmir und Gândhâra ein gewisser Nâga-Fürst Aravâla herrschte, welcher einmal — es war in der Herbstzeit — ein Hagelwetter hervorrief, wodurch das auf dem Felde stehende Getreide (274) vernichtet wurde und ein Sumpf,

*) *Lebensb.* p 310; Târanâtha p 58.

**) Dipav. 7, 25, 8, 2; 4. Buddhagh. in Suttav. I p 314.

so gross wie ein See, entstand. Der Sthavira Madhyântika verliess eiligst Pâṭaliputra, flog durch die Luft und stieg bei dem Aravâla-Teich im Himalaya-Gebirge herab. Einige junge Nâga's merkten, dass ein kahlgeschorener Fremdling, in Lumpen und eine lohfarbene Kutte gehüllt, auf dem Wasser allerlei Bewegungen machte, bald lief, dann wieder stillstand, bald sass, dann wieder lag. Sie eilten zu dem Könige, um diesem den seltsamen Vorfall zu melden, worauf Aravâla derart in Wut entbrannte, dass er ein schreckliches Ungewitter mit Regen und Blitzen erregte. Weder dieses heftige Ungewitter, noch die Truppen, welche der Nâga-Fürst gegen den kahlen Mönch absandte, konnten irgend etwas ausrichten. Madhyântika liess sich durch die machtlosen Versuche, ihn von seinem Platze zu verdrängen, nicht stören, und mit bewunderungswürdiger Kaltblütigkeit vergnügte er sich damit, ruhig einen Vers aufzusagen, der einen überwältigenden Eindruck auf den Nâga-Fürst machte, welcher über das Misslingen seiner Versuche sehr niedergeschlagen und traurig wurde. Der Apostel ergriff den günstigen Augenblick, um den gedemütigten Gewaltthäter mit einer Predigt zu erbauen und zu ermutigen. Es gelang ihm, den Nâga zu der Lehre des Buddha zu bekehren, zugleich mit 84 000 der Seinigen, die von Madhyântika alle als Laien confirmirt wurden. Und dabei blieb es nicht. Andere Bewohner des Schneegebirges, Kobolde, Genien und Elfen, nahmen freudig die dreifache Heilsformel und die fünf sittlichen Gebote an, während der Yaksha Pañcaka mit seiner Gattin und deren 500 Kindern in den Genuss der ersten Stufe der Heiligkeit versetzt wurde. Ferner verbot Madhyântika allen Nâga's, Yaksha's und Riesen, fortan den Menschen zu schaden und die Ernten zu verderben. Er predigte dort zu Lande das Gleichnis von der giftigen Schlange, bewog 100 000 Familien, den geistlichen Stand zu er-

greifen, und liess 80 000 Geschöpfe die Stufen der Heiligkeit durchlaufen.*)

Dass der Apostel einen einzigen Menschen bekehrt habe, wird nicht gesagt.

(275) Der nördlichen Ueberlieferung, die über den Apostel von Kashmir in der Hauptsache dasselbe mitteilt, haben wir den Bericht zu verdanken, dass der Buddha kurz vor seinem Nirvâṇa dem Ânanda auftrug, den Madhyântika nach seiner Weihe nach Kashmir zu senden, damit er den Nâga-Fürst Hûlunta bekehrte und die Lehre dort zu Lande einführte.**) Als die Zeit erfüllt war, zog der Apostel nach Kashmir, demütigte den Hûlunta und predigte die Religion mit solch eminentem Erfolge, dass in dem Jahrhunderte nach dem Nirvâṇa dort zu Lande schon viele Klöster blühten. Dies wird von Hiuen Thsang bestätigt, der mit einer Genauigkeit, um die ihn die ceilonesischen Autoritäten beneiden dürften, uns zu sagen weiss, dass Madhyântika, Ânanda's Schüler, die Bekehrung des Schlangenkönigs im Jahre 50 zustande brachte, und dass dieser Fürst, nachdem er seinen See verlassen hatte, 500 Klöster stiftete.***)

Bevor Madhyântika seine Thätigkeit in Kashmir entfaltete, wohnte er zu Benares.†) Wegen der Unzufriedenheit der Bürger hatte er diese Stadt verlassen

*) Ein anderer Apostel Madhyama (d. h. der Mittlere), der ebenfalls im Himalaya-Gebirge 800 000 000 Yaksha's die Stufen der Heiligkeit durchlaufen liess, ist offenbar eine Variante für Madhyântika; Dîpav. 8, 10. Suttavibhanga a. a. O.

**) *Lebensb.* p 290, 309. Die im Târanâtha p 12 ausführlich mitgeteilte Legende hat viele Züge mit Buddhaghosha's Erzählung gemein.

***) *Vie de H. Th.* p 95. Das angegebene Datum stimmt mit dem des Târanâtha; siehe bei ihm p 10 u. vgl. 12.

†) Der Mittelpunkt der Welt, ebenso wie Delphi, Rom, Jerusalem. In einer solchen Mittelstadt muss der Mittägliche wohnen, und es ist selbstredend, dass nur in dieser Stadt Gautama seine Predigt über den Mittelweg halten konnte. Târanâtha a. a. O.

mit einem Gefolge von 10000 Heiligen, in deren Gesellschaft er durch die Luft nach dem Nordberge Uçîra flog. Von dort ging er später nach Kashmir. Man sagt, dass er in diesem Lande 20 Jahre lang bis an seinen Tod das Gesetz verkündigt hat. Er muss also vor seinen Zeitgenossen Yaças und Çâṇavâsa gestorben sein, was keineswegs unglaublich ist, wie man auch immer über den Charakter dieser Persönlichkeiten denken möge. Erwägt man, dass Madhyântika schon ein Seher war und also eine gewisse Höhe erreicht haben musste zu der Zeit, als Ânanda so prächtig erlosch*), und legt man die ceilonesische Chronologie zu Grunde, dann muss der Kirchenvater ein Lebensalter von mehr als zwei und ein halb Jahrhunderten erreicht haben. Folgt man der (276) gangbarsten nördlichen Zeitrechnung, dann kann man es so herausrechnen, dass Madhyântika gegen 100 Jahre alt wurde.

Anders steht es mit Yaças, Çâṇavâsa und Sarvakâmin; hinsichtlich derselben stehen beide Quellen der Ueberlieferung mit einander gleich. Denn ob man 150jährige Sthavira's unter Kâla-Açoka oder unter Dharma-Açoka figuriren lässt, macht keinen Unterschied. Welche Vorzüge man der einen oder anderen Sammlung von Märchen beilegen möge, eins muss jeder zugeben, nämlich dass beide Ueberlieferungen gerade in demjenigen, was den historischen Charakter der einen über den der anderen erheben könnte: in der Angabe der Lebensjahre, gleich wenig stichhaltig sind.

Bei der gegenseitigen Vergleichung der Angaben über das zweite Concil merkt man, dass eine Verschiebung des Datums vorgenommen worden ist, ohne dass man bisher mit Sicherheit entscheiden kann, welche Angabe die ältere Form der Erzählung bewahrt hat. Indessen ist mit sprechenden Zahlen bewiesen worden,

*) Târanâtha p 9.

dass der Zeitraum zwischen der Geburt des Pakuṇḍaka und dem Tode seines letzten Enkels Asela von den Ceilonesen um wenigstens 100 Jahre zu gross angegeben wird. Vermindert man die unmögliche Zahl um 100 oder etwas mehr, dann verschiebt sich das Datum des zweiten Conciles um beinahe so viel, als die Differenz zwischen der nördlichen und südlichen Chronologie beträgt.*) Nehmen wir nun einmal an, dass dem Berichte über die zweite Kirchenversammlung ein historisches Factum zu Grunde liegt, dann kann die (277) Erzählung, wie wir sie in den verschiedenen Recensionen besitzen, erst geraume Zeit nach dem Ereignisse abgefasst sein. In noch höherem Masse ist dieses anwendbar auf die Legende von Yaçás und Upagupta bezüglich der 84000 Stûpa's des Açoka. Ehe man so übertreiben durfte, mussten doch vermutlicher Weise schon viele Stûpa's in Indien bestehen, und musste ferner die Zeit des Açoka zur Vergangenheit gehören, von der keiner der Lebenden irgend eine Erinnerung mehr hatte. Erst in einer solchen Zeit kann man getrost allerlei Heiligen, seien sie nun mythische Personen oder dogmatische Figuren, einen Platz in einer Generation anweisen, deren leuch-

*) Das Concil fand acht Jahre vor Pakuṇḍaka's Thronbesteigung statt; zwischen letzterem Zeitpunkte und Asela's Tode verstrichen 222 (nach dem Mahâvansa 232) Jahre, so dass Asela 228 (oder 238) Jahre nach dem Concile, und nach Abzug der überzähligen Jahre 128 (oder 138) starb. Zwischen Asela's Tode und dem Jahre 18 des Dharma-Açoka liegen 92 (oder 102) Jahre. Nach dieser Rechnung würde Açoka die Regierung angetreten haben oder gekrönt sein — mit diesen beiden Ausdrücken wird in den ceilonesischen Chroniken jedesmal Unfug getrieben — 110 (oder 120) vor Asela's Tode, und die Kirchenversammlung also einige Jahre vor seiner Regierung gehalten sein. Nun ist 100 das allergeringste, um das man den übermässig ausgedehnten Zeitraum verkürzen muss. Nimmt man 120 an, dann fällt die zweite Synode unter die Regierung Seiner frommen Majestät. Siehe Dîpav. Kap. 11; 17; 18.

tendste Repräsentanten, Könige, Minister und dergl. noch in der Erinnerung fortleben, von deren Verhältnissen und Geschicken man sonst beinahe nichts mehr weiss. Fällt die Festsetzung der von Alters her überlieferten Mythen und Sagen in eine solche Zeit, dann sind dergleichen Differenzen, wie wir sie zwischen den nördlichen und südlichen Recensionen bemerken, nicht durchaus unerklärlich.

Die Umstände, welche die Feststellung zweier so weit von einander abweichenden Daten veranlasst haben, sind unbekannt. Verschiedenheit der Secte gehört sicher nicht dazu; denn die grosse Majorität der indischen Kirche erkannte die Beschlüsse der Alten, der Fünfhundert, mit Kâçyapa, Ânanda, Upâli etc. an der Spitze, und der Siebenhundert, mit Sarvakâmin, Yaças und den Ihrigen, als Richtschnur an. Sie war also ebenso alt und rechtgläubig wie die ceilonesische Abteilung. Die Theorie der Mahâsâñghika's kommt hier gar nicht in Betracht; wir kennen sie nicht einmal.

Zwischen der orthodoxen Hauptabteilung der Kirche in Indien einerseits und der von Ceilon andrerseits, von denen jede einige kleinere Gruppen oder Secten umfasste, ist im Verlaufe der Zeit eine gewisse Entfremdung, vermutlich unwillkürlich, entstanden. So ist es gekommen, dass jede der beiden Abteilungen ausser den beiden anerkannten alten Concilien noch ein jüngeres anerkannte. Jedoch ist das dritte Concil der einen Abteilung ein anderes Ereignis als das der anderen.

Die Ceilonesen erkennen als die dritte der officiellen Synoden diejenige an (278), welche 18 Jahre nach der Krönung Açoka's gehalten sein soll. Es könnte einigermassen befremdend erscheinen, dass im Gegensatz zu den beiden älteren Synoden von diesem Ereignisse nichts in dem Anhange zu dem Cullavagga mitgeteilt wird. Wenn ein officieller Bericht über die Versammlung oder etwas derart, das bei den ver-

schiedenen Secten in der ceilonesischen Kirche mit gegenseitiger Zustimmung dafür erklärt wurde, bestand, warum ist das denn nicht den beiden anderen Berichten beigefügt worden? Die erste Urkunde von diesem wichtigen Ereignisse ist der Dîpavansa, welcher nicht vor dem 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, also mehr als 500 Jahre nach dem Ereignisse abgefasst ist.*) Es ist durchaus nicht zweifelhaft, dass genannte Chronik viel aus älteren Berichten entlehnt hat; doch solange das Datum der letzteren unbekannt ist, können wir nur auf innere Gründe hin uns ein Urteil über den Wert des Berichtes, den wir nunmehr folgen lassen, bilden.

---

5) Concil unter Tishya-Maudgaliputra. Aussendung von Aposteln.

Die Sthavira's, die die zweite Kirchenversammlung hielten, sahen voraus, dass nach 118 Jahren ein Asket erstehen werde, der aus dem Himmel herabgestiegen, als Mensch in einer brahmanischen Familie geboren werden würde, dessen Name Tishya, dessen Zuname Maudgaliputra sein werde. Es war vorausbestimmt, dass Siggava und Candavajjî ihn aufnehmen und weihen sollten, und dass er darauf die Ketzerei unterdrücken und den wahren Glauben befestigen sollte. Diese Dinge sollten geschehen in den Tagen, wann Açoka, ein frommer Fürst und Mehrer des Reiches des Glaubens, zu Pâṭaliputra auf dem Throne sitzen werde.

Als alle die 700 Mönche, welche die wahre Lehre

*) Ausser im Dîpav. 5, 55 wird das Concil mit all seinem Zubehör in Suttavibhanga I p 294 und Mahâvansa 30 beschrieben.

zu Vaiçâlî bestimmt hatten, gestorben waren*); stieg der zukünftige Tishya aus dem Himmel herab, wurde als Mensch geboren und kannte in seinem 16. Lebensjahre den (279) ganzen Veda**) mitsamt den Epen und Commentaren. Bei einer Gelegenheit legte er dem Siggava einige schwierige Fragen über den Veda vor. Obschon Siggava niemals den Veda studirt hatte, beantwortete er doch schlankweg alle Fragen. Denn er kannte Dank seiner vierfältigen Begabtheit als Arhat die drei Veda's gleichsam aus sich selbst.

Seinerseits gab dann Siggava eine von dem Buddha gestellte Frage, eine Art Rätsel auf, worauf der junge Student keinen Bescheid wusste. Die unmittelbare Folge war, dass Tishya das Verlangen aussprach, Geistlicher zu werden. Sein Wunsch wurde erfüllt. Er wurde von Candavajjî unterrichtet und von Siggava zum Priester geweiht. Dies geschah, als Candragupta zwei Jahre an der Regierung war, also zwischen 218 und 212 v. Chr.***)

Diese Prophezeiung verheisst nicht viel Historisches, und allem Anscheine nach ist Tishya-Maudgaliputra eher aus dem Gehirne irgend eines Mönches als aus dem Himmel gekommen.†) Die Ereignisse, die zur

---

*) Darum gehörten Siggava und Candavajjî nicht zu den 700: sie waren damals noch nicht da.

**) Das ist widersinnig, denn in Indien wird die mittlere Lernzeit für einen Veda auf 12 Jahre angesetzt; des ganzen Veda, d. h. der drei Veda's auf 36.

***) Zwischen diesem Ereignisse, der Weihe des Tishya und dem zweiten Concile liegen 64, nicht 118 Jahre. Letztere Zahl, nach der ceilonesischen Rechnung die Zwischenzeit zwischen der zweiten Synode und Açoka's Krönung, kommt in der Geschichte des Tishya nicht vor als die irgend eines wichtigen Ereignisses. In keinem Falle kann man sagen, dass Tishya 118 Jahre nach der zweiten Versammlung auftritt, ersteht, geboren wird, erscheint, oder wie man immer sonst den Ausdruck *uppajjati* übersetzen will.

†) Aus Mil. P. p 3 ist die wichtige Angabe zu entnehmen, dass Tishya-Maudgaliputra von dem Buddha ge-

Abhaltung eines Conciles unter Tishya Veranlassung gegeben haben sollen, werden am ausführlichsten von Buddhaghosha beschrieben, viel gedrängter in der älteren Chronik, die gleichsam zum Ersatze zwei unter einander abweichende Berichte hat. Wir wollen versuchen, die Berichte mit einander zu vereinigen, wo dies ohne Schaden geschehen kann, und so viel wie möglich die Erzählungen von Wundern auslassen, worin (280) Buddhaghosha und der Mahâvansa der älteren Chronik bei weitem den Rang ablaufen.*)

Im neunten Jahre nach Açoka's Krönung hatte die Anzahl derjenigen, die nach des Königs Vorgang den Buddhismus angenommen hatten, vornehmlich unter den Brahmanen und Baronen sehr zugenommen. In dem Masse, wie sich die Vorteile der Mönche anderer Secten verminderten, stiegen die der Çâkya-Söhne. Der grosse Schaden, der daraus für die heterodoxen Asketen, Nacktgänger, weisse Mönche, Flechtentrager, Âjîvika's und andere erwuchs, war für diese irdischen Heiligen ein hinreichender Grund, um zum Scheine in die Brüderschaft der Çâkya-Söhne einzutreten. In kurzer Zeit erhielten die falschen Brüder das Uebergewicht.**) In dem Kloster Açoka-Hof allein zu Pâṭaliputra wohnten im Jahre 236 nach dem Nirvâṇa nicht weniger als 60 000, sage: sechzigtausend Mönche.***)

---

sehen worden ist. Dies würde dann am ersten wahr sein, wenn man die Worte so auffasste, dass der Geist (*buddhi*) die Person Tishya erfunden hat. Der Dichter sieht nach indischer Ausdrucksweise sein Gedicht; im Mittelalter sagte man in europäischen Sprachen: der Dichter findet sein Gedicht.

*) Dîpavansa 7, 34—59; Suttavibhanga I, p 306—313; Mahâvansa 42—46.

**) Daraus darf man entnehmen, dass die Anzahl wahrer Çâkya-Söhne noch ziemlich gering war, was man auch immer von der Anzahl der Laien denken möge.

***) Der Açoka-Hof ist ebenso apokryph wie diese Zahl; denn die chinesischen Pilger, die Pâṭaliputra besuchten und

Mit diesen Leuten, die sich in die Brüderschaft eingeschlichen hatten und allerlei verkehrte Gebräuche und Lehren einführten, wollten die echten Çâkya-Söhne keine Gemeinschaft haben. Und so kam es, dass während sieben Jahren kein Uposatha in dem Açoka-Hofe gehalten wurde. Als zu guterletzt der König von diesem traurigen Zustande unterrichtet wurde, beschloss er, sofort strenge Massregeln zu treffen, um die Ordnung wiederherzustellen. Er befahl einem seiner Hauptbeamten, dafür zu sorgen, dass die Streitigkeiten unter den Klosterbrüdern beigelegt würden und die Uposatha-Feier fortan regelmässig stattfinden solle. Der Beamte stiess bei der Ausführung des ihm gegebenen Befehles auf den Widerstand der Mönche, die sich durchaus weigerten, mit den Ketzern Uposatha zu feiern. Aufs äusserste über diesen Widerstand aufgebracht, beschloss er, wenig Umstände zu machen, und begann, die frommen Männer, die in seinen Augen einfach Aufrührer waren, kurzweg aus dem Wege zu räumen (281), oder wie Buddhaghosha sagt, ihnen den Kopf abzuhauen, bis die Reihe an Tishya kam. Nun war dieser Tishya nicht eine gleichgültige Person, sondern der rechte Bruder des Königs; und da der Beamte ihn erkannte, wagte er nicht, mit der Hinrichtung fortzufahren. Eiligst kehrte er zu seinem Meister zurück, dem er einen getreuen Bericht von dem Vorgefallenen gab. Der König hörte mit Entsetzen, was vorgefallen war, denn eine solche Strenge hatte nicht in seiner Absicht gelegen; und um gut zu machen, was durch den blinden Eifer seines Dieners verdorben war, begab er sich unverweilt nach dem Kloster. Dort angelangt erklärte er feierlich, dass der Hauptbeamte

---

die dort bestehenden Klöster sowie Altertümer beschrieben haben, hatten in Indien niemals von einem Kloster dieses Namens und solcher Grösse gehört.

zu streng zu Werke gegangen wäre und des Königs Befehl überschritten hätte. Er erlaubte sich ferner zu fragen, wem nach dem Urteile der Mönche die Missethat zugeschrieben werden müsste, ihm, dem Könige selbst, oder dem Beamten. Einige waren der Ansicht, dass die Schuld den König träfe, andere dagegen, dass die Sünde ihm nicht angerechnet werden könnte, weil er in bester Absicht gehandelt hatte. Dadurch geriet Açoka in Gewissenszweifel. Er fragte, wer wohl imstande wäre, diesen beängstigenden Gewissenszweifel zu heben. Man verwies ihn auf Tishya-Maudgaliputra, der jenseits des Ganges (oder aufwärts des Ganges) wohnte. Der König folgte diesem Rate und liess den grossen Mann, von dessen Dasein er bis dahin noch keine Kunde hatte, zu Schiffe herbeiholen.*)

Bei der Begegnung zwischen Açoka und dem Grossen Unbekannten vermutete ersterer wohl, dass letzterer imstande wäre, den bewussten Zweifel zu heben, sowie den entstandenen Streit beizulegen, aber er wollte mit der nötigen Umsicht zu Werke gehen und verlangte zuerst eine Probe von Tishya's Zauberkunst zu sehen. Derselbe erfüllte diesen billigen Wunsch zur vollen Zufriedenheit des Königs, erzählte dann eine Tierfabel und sprach den König von der Schuld frei.

Nach einigen Tagen wurde eine Synode von dem Könige berufen. (282) Der Versammlung wohnten 1000 Mönche bei, die der Vorsitzende Tishya-Maudgaliputra aus einer Anzahl von 60 000, sage sechszigtausend**), ausgelesen hatte. Nachdem der Vor-

---

*) Im Açoka-Avadâna, bei Burnouf *Introd.* p 379 ist Upagupta der Grosse Mann, der von Mathurâ zu Schiffe nach Pâṭaliputra kommt, um den König zu besuchen.

**) Woher diese 60 000 Çâkya-Söhne, die nach einer vorläufigen Trennung der wahren und falschen Brüder übrig geblieben waren, kamen, wird nicht gesagt.

sitzende die Abhandlung Kathâvatthu, welche zum Abhidharma gehört, vorgetragen und dadurch die Ungläubigen in Staunen gesetzt hatte, leitete er in meisterhafter Weise das dritte Concil im Açoka-Hofe zu Pâṭaliputra. In neun Monaten waren die Arbeiten beendet und wurde die so wichtige Versammlung mit einem feierlichen Erdbeben geschlossen.

Dieser ganze Bericht ist von Anfang bis zum Ende, wie jeder aufmerksame Leser von selbst einsieht, eine Aneinanderreihung von Unmöglichkeiten. Es ist unmöglich, dass Açoka, der solchen Eifer für die Religion hatte, sieben Jahre lang über die Zustände eines Klosters in seiner Hauptstadt im Ungewissen blieb. Es ist unmöglich, dass der Beschirmer des Glaubens nach zweiundzwanzigjähriger Regierung niemals etwas von einem so grossen Manne wie Tishya-Maudgaliputra gehört haben solle, der noch zudem Oberer und Lehrmeister von des Königs Sohn Mahendra genannt wird.*) Es ist unmöglich, dass so viele Tausende von Wölfen in Schafskleidern eingedrungen sein sollten, ohne nach einiger Zeit entdeckt und vertrieben zu werden; wenn auch die Çâkya-Söhne wie einer gegen tausend waren, so brauchten sie doch nur den König von dem Zustande in Kenntnis zu setzen, und Açoka oder irgend ein anderer indischer König würde die Eindringlinge entfernt haben. Es ist so gut wie unmöglich, dass $^{9}/_{10}$ der buddhistischen Welt von dem Vorhandensein eines Tishya-Maudgaliputra keine Kenntnis gehabt haben sollte, und so weit wir sehen können, niemals gehabt hat.

Dies alles, ganz abgesehen von dem Unzusammenhängenden, Thörichten und Kindischen der Erzählung, verstärkt den ersten Eindruck, den man beim Lesen der Prophezeiung über das Herabsteigen des Tishya-Maudgaliputra empfängt. Um es mit einem Worte

*) Dipav. 7, 26; Mahâv. 40.

auszusprechen: das sogenannte (283) dritte Concil zu Pâṭaliputra im Açoka-Hofe ist eine dogmatische Fabel, und Tishya-Maudgaliputra eine Erfindung.*)

Wenn die Erzählung eine Fabel ist, so muss sie doch einen Kern von Wahrheit, sei es dogmatischer oder historischer Art, enthalten. Andeutungen, dass sie mit einer bestimmten Absicht verfasst ist, fehlen ja nicht. Welche Absicht bei der Abfassung der Fabel massgebend gewesen ist, darüber können wir nur Vermutungen haben.

Die kirchliche Theorie lehrt, dass auf dem ersten Concile der kanonische Text des Vinaya und der Sutta's festgestellt wurde. Die Lehrstücke, welche zu dem Abhidharma gehörten, waren in den Sutta's enthalten. Die zweite Synode, die einen durchaus conservativen Charakter hatte, brachte keine Aenderung. Bei der dritten Kirchenversammlung erscheint nun auf einmal eine Abhandlung über Fragen des Abhidharma. Das Buch, welches niemand schon seiner Form wegen für ein Sutta gelten lassen kann, ist sozusagen aus dem Himmel gefallen, ebenso wie Tishya-Maudgaliputra, der Lehrer, der die Abhandlung Kathâ-vatthu offenbarte oder publicirte.**) Zwischen Abhidharma-Abhandlungen und Tishya-Maudgaliputra besteht ein inniger, man kann sagen notwendiger Zusammenhang. Denn Tishya oder Upa-Tishya ist einer der Namen des Çâriputra***), der als ein Vorbild der Abhidharmisten weit berühmt und als solcher von den Geistlichen anerkannt war, die u. a. zu Mathurâ einen

*) Eigentlich steht dies schon im Mahâv. 46; wo gesagt wird, dass er aus dem höchsten Brahma-Vihâra, d. h. Meditation, in die Welt gekommen ist „zum Nutzen der Lehre“.

**) Dîpav. 7, 41.

***) Tishya als ein mit Çâriputra abwechselnder Name findet sich im *Lotus* p 58, wo Burnouf das Wort mit *bienheureux* übersetzt hat.

Reliquienturm zu seiner Ehre hatten errichten lassen.*) Mudgalaputra, oder wie er meistens genannt wird, Maudgalyâyana**) ist bekannt als ein grosser Meditant, als das leuchtende Vorbild derjenigen, die sich in Dhyâna vertiefen. Er zeichnete sich ausserdem ebenso wie Çâriputra durch die Geschicklichkeit aus, mit der er jeden (284) Augenblick Wunder thun konnte.***) Sowohl dem Tishya, alias Çâriputra, als auch dem Mudgalaputra wird die Autorschaft, nach indischem Gebrauche, einiger unter den sieben Abhandlungen über den Abhidharma, welchen die Nördlichen mit den Südlichen†) gemein haben, zugeschrieben. Der grosse Tishya-Maudgaliputra, dessen Vorhandensein dem Açoka erst 22 Jahre nach Beginn seiner Regierung offenbart wurde, genügt allen Anforderungen an eine dogmatische Puppe, die künstlich aus zwei Hälften, aus Tishya (Çâriputra) und Mudgalaputra zusammengesetzt ist; sowohl weil er eine Abhandlung über den Abhidharma offenbart und verkündigt††), als weil er mit der grössten Geschicklichkeit ohne irgend welche Vorbereitung Wunder thut, wie Açoka selbst erfahren hat.

Genug: die Fabel von dem Concile unter Tishya-Maudgaliputra verherrlicht die Erinnerung an das

---

*) Fa Hian *Travels* p 57; *Voy. des Pèl. B.* II p 209.

**) Mudgalaputra heisst er u. a. *Voy. des Pèl. B.* II p 208, 217, 284; vgl. I p. 103. Die Form Maudgaliputra (Moggaliputta) läuft auf dasselbe hinaus.

***) Cullavagga 7, 4; Suttavibhanga I, 310.

†) Ueber die Titel dieser Werke später bei der Behandlung des Kanon; Wassiljew *B* p. 107; Burnouf *Introd.* p 448; so ist das Buch Dharmakhandha (Pâli: Dhamma-sangaṇi) verkündigt oder offenbart von Maudgalyâyana oder Çâriputra; das Prajñapti-çâstra (Pâli: Puggala-paññatti) von Maudgalyâyana. Dass die orthodoxesten Buddhisten leugneten, dass die sieben Abhidharma's das Wort Buddha's wären, kann man aus Târanâtha p 56 entnehmen; die Schule der Sautrântika's leugnete selbst, dass diese sieben Abhandlungen von Çâriputra etc. abstammten.

††) Dîpav. 7, 56.

Erscheinen des ersten, auschliesslich dem Abhidharma geweihten Buches, welches man, um seine Autorität zu erhöhen, den anerkannten zwei unzertrennlichen Lieblingsschülern zuschrieb. Dass das Werk in den Tagen Açoka's publicirt wurde, ist durchaus nicht unwahrscheinlich; in der Hinsicht glauben wir, dass die Erzählung wahr ist, obschon die Abfassung der Fabel aus einer viel späteren Zeit datirt, als man von Açoka nur undeutliche Erinnerungen hatte und seine Edicte nicht mehr verstand.

Wenn die hier versuchte Lösung des Rätsels richtig ist, so giebt sie doch noch keine Antwort auf die Frage, warum nur die ceilonesische Kirche, oder vielmehr eine Secte dieser Kirche, die der Mahâvihârika, es für erlaubt gehalten hat, die Fabel zu erdichten und sorgfältig zu bewahren. Welches dogmatische (285) Interesse hatten die Mönche von Mahâvihâra oder Grossmünster, und vielleicht auch die übrigen ceilonesischen Secten*) dabei, ein Concil zu erdichten, auf dessen Autorität sie sich berufen konnten? Diese Frage ist bei unserer sehr unvollständigen Kenntnis von den eigentümlichen Lehrsätzen der verschiedenen Secten vor der Hand schwer zu entscheiden. Eins ist aber schon jetzt sicher: bei der Trennung der rechtgläubigen und ketzerischen Mönche, unmittelbar vor dem Anfange des Conciles zu Pâṭaliputra**), einer Trennung, die ausschliesslich auf der Annahme oder Nichtannahme eines Glaubensartikels rein metaphysischer Art beruhte, und die durchaus unabhängig von dem Vinaya war, wird mit Nachdruck in den Vordergrund gestellt, dass der Buddha ein Anhänger der Vibhajya-Theorie***) (*vibhajyavâda*) war. Das Shibboleth also, um schnell

*) Wir sagen dies, weil uns von den Lehrsätzen und dem Kanon der anderen Secten auf der Insel beinahe nichts bekannt ist, nur so viel, dass sie einem anderen Kanon folgten.

**) Suttavibhanga I p 312.

***) Worin diese Theorie besteht, ist unbekannt.

und sicher zu entscheiden, wer ein Anhänger der reinen Lehre wäre, war einfach, ob er ein Vibhajyavâdin war oder nicht. Nun bilden die Vibhajyavâdin's eine Unterabteilung des orthodoxen Sthaviravâda, der Theorie der Altgläubigen.*) Einigermassen befremdend ist, dass der Name der Vibhajyavâdin's, deren Rechtgläubigkeit von niemand in Zweifel gezogen wird, in den bekannten ceilonesischen Listen**) nicht vorkommt. Doch um so häufiger preisen die Mönche des Eilandes sich selbst und die Nonnen, weil sie so gute Vibhajyavâdin's wären. Dies machte den Eindruck, als ob sie, obschon stolz auf ihre Vibhajya-Theorie, als den Inbegriff aller Orthodoxie, den Titel Vibhajyavâdin doch nicht als Sectennamen (286) betrachtet haben wollten. Denn sie legten Gewicht darauf, dass sie Altgläubige, Anhänger der Sthavira-Theorie, bei der keine Veränderung noch Schatten einer Umkehr ist, wären. Je mehr jemand mit etwas prahlt, um so weniger pflegt er der Anerkennung von Seiten anderer sicher zu sein. Die Geistlichen von Ceilon oder Grossmünster mussten zwei Dinge betonen, um ihre Ansprüche auf Rechtgläubigkeit in hervorragendem Masse gegenüber andern nicht weniger rechtgläubigen Secten, sei es in Indien oder auf der Insel selbst. Zuerst musste bewiesen werden, dass die Vibhajya-Theorie,

*) Târanâtha p 270 fg. Die heterodoxen Mahâsâṅghika's machen die Vibhajyavâdin's zu einer der Hauptabteilungen der Kirche und leiten aus ihnen u. a. die Mahîçâsaka's ab; andere stellen beide Secten auf dieselbe Linie. Fa Hian (*Travels* p 165) fand auf Ceilon Mahîçâsaka's; ob die Klosterbrüder des Abhayagiri und die von Grossmünster zu dieser Secte gehörten, geht nicht aus seinen Worten hervor. Weitere Details über diese und die übrigen Secten wird man im Anhange finden.

**) U. a. Dîpav. 5, 45—50, wo zweimal hintereinander die Kâçyapika's als verschiedene Secten aufgeführt werden, was ungereimt ist; ein Name scheint absichtlich verschwiegen und der der Kâçyapika's wiederholt worden zu sein; sonst kam die volle Zahl nicht heraus. Dipav. 18, 1; 41, 44.

ihre Lehre, der reine Ausdruck der Orthodoxie hinsichtlich der Metaphysik war. Deshalb musste die Theorie als ein Shibboleth dargestellt werden. Ferner musste man auf eine Kirchenversammlung verweisen können, die eben auf Grund dieser Theorie die ketzerischen Elemente entfernte und die alte Lehre in ihrer ganzen Reinheit herstellte. Wenn ein Concil — das nach Lage der Sache die unverfälschte ursprüngliche Lehre vertreten und nötigenfalls wiederherstellen, musste — die Vibhajya-Theorie als die einzig wahre erkannte, so war es doch selbstredend, dass diese Theorie aus den Tagen des Buddha datiren, von ihm, wenn auch mittelbar herstammen musste. Und so entstand das ideale dritte und letzte Concil unter dem ebenso idealen Tishya-Maudgaliputra.

Demselben schreiben die Ceilonesen den ersten Gedanken der Absendung von Aposteln nach benachbarten Ländern zur Verkündung des Glaubens zu.*) Es ist allerdings etwas auffällig, dass dieser aus höheren Regionen herabgestiegene Führer der Gläubigen diesen guten Einfall erst in seinem 70. Lebensjahre hatte, und noch auffälliger, dass der Orden schon 280 Jahre nach ceilonesischer Rechnung bestand, ohne dass jemand auf den Gedanken verfallen wäre, die Heillehre ausserhalb der Grenzen von Madhyadeça und Magadha zu verbreiten. Das Allersonderbarste ist aber, dass diejenigen Buddhisten, welche das Bekehrungswerk vollbracht haben, wie gesagt, nichts von einer Aussendung von Aposteln um diesen Zeitpunkt wissen, ebensowenig wie von Tishya (287) Maudgaliputra, dem Aussender, oder von dem Concile, welches die Ausbreitung der Lehre unter den Heiden zur Folge hatte.**) Das

*) Dîpav. Kap. 8, Suttavibhanga I p 314.

**) Sie lassen unmittelbar nach Kâçyapa's Verschwinden Aposteln nach den 16 Himmelsgegenden ausgehen, was rein mythisch, und darum poëtisch wahr ist, während Schein-

alles ist wohl geeignet, Misstrauen zu erregen, ein Misstrauen, dass nur dann weichen würde, wenn es sich ergeben würde, dass die Handlungen der Apostel den Stempel historischer Wahrheit tragen.

Die Beschreibung der Zusammensetzung der Missionen kann als der Wirklichkeit entsprechend betrachtet werden. Jedem Apostel werden vier Gehilfen beigegeben, weil fünf Personen zur rechtsgültigen Vollziehung der Weihungsceremonie nötig sind. Indessen zeigt sich auch schon zugleich, dass diese Vorschrift nicht streng befolgt wurde, denn Madhyântika, der Apostel, der nach Gândhâra und Kashmir abgesandt wurde, vollzog in jenen Gebieten alle Bekehrungen und Wunder selbst.

Die unvergesslichen Namen der Apostel, — die aber bei neun Zehntel der Buddhisten bis auf einige in Vergessenheit geraten oder nie bekannt gewesen sind, — lauten Madhyântika, Mahâdeva, Rakshita, Dharmarakshita der Grieche, Dharmarakshita der Grosse, Rakshita der Grosse, Madhyama, Sona und Uttara, und Mahendra.

Die glänzenden Thaten des Madhyântika, der trotz aller Hagelwetter und Stürme so fest auf seinem Platze blieb, Thaten, die in gleicher Weise bei den Nördlichen wie bei den Südlichen berühmt sind, sind schon mit der nötigen Ausführlichkeit mitgeteilt worden, so dass jeder Leser in den Stand gesetzt worden ist, den rein mythologischen, von jeder historischen Beimischung freien Charakter dieser Thaten zu würdigen.

Der zweite Apostel, Mahâdeva, wurde nach dem Gebiete von Maisore im Dekkhan abgesandt. Dort bekehrte er allein durch das Vortragen des Devadûta-Sutta, worin die Schrecken der Hölle geschildert werden, die ansehnliche Zahl von 40 000 Geschöpfen, für welche

---

historie auf Verfälschung sowohl der Mythologie als auch der Geschichte beruht. *Lebensb.* p 308, 321.

das (288) Licht des Gesetzes aufging. Ausserdem fühlten sich ebensoviele Geschöpfe bewogen, in den geistlichen Stand einzutreten.*)

Nicht minder grosse Dinge verrichtete der dritte Missionar, Rakshita, der im Gebiete von Vanavâsî, nordwestlich von Maisore, arbeitete. Wie ein Meteor in der Luft stehend, predigte er mit solchem Erfolge, dass er 60 000 seiner Zuhörer den Dharma durchlaufen liess; 37 000 wurden Mönche und 500 Klöster wurden gestiftet.

Dharmarakshita der Grieche wirkte in den westlichen Grenzländern ebenfalls mit eminentem Erfolge. Er labte 37 000 Geschöpfe mit dem Nektar des Gesetzes, während 1000 Männer fürstlichen Geblütes und mehr als 6000 Frauen in den Orden eintraten.**)

Der hochwürdige Dharmarakshita der Grosse erfüllte sein Apostelwerk im Lande der Mahratten, welches nördlich an Vanavâsî grenzt. Er bekehrte viele Menschen durch Vortragen einer Fabel.

Der mit Wunderkraft begabte Rakshita der Grosse zog als Missionar nach dem Reiche der Griechen (in Afghanistan und Baktrien) und bekehrte viele durch den Vortrag eines gewissen Sutta's.

Madhyama, der mit vier anderen sogenannten Genossen zusammen genannt wird***), bekehrte im

---

*) D. h. in demselben Augenblick, in dem bei der scheinbaren Drehung des Himmels gewisse Sterne in den Aspect der Sonne, des Mondes oder der Planeten kommen, werden ebensoviele sozusagen „weggehen" (*pra-vraj*, welches auch „in den geistlichen Stand eintreten" bedeutet).

**) So sagt Buddhaghosha, der sicher unbekannte Urkunden zu Rate gezogen haben wird, denn der versus memorialis, auf den er sich beruft, spricht nur von „vielen Leuten" und der Dîpavansa macht auch keine statistischen Angaben. Die Zahlen des Buddhaghosha werden in der Folge nicht mehr mitgeteilt werden, weil sie in den anderen Recensionen fehlen.

***) Die Lesarten der Namen divergiren bedeutend: Mûlaka-

Schneegebirge ein Heer von Yaksha's, (289) im Ganzen fünf Reiche; von Menschen wird nicht gesprochen und das würde auch unvorsichtig gewesen sein, denn jeder in Indien weiss, dass in jenen Gegenden die Reiche der Yakshas Gaudharvas, Kinnaras, Nâgas etc. zu suchen sind.

Das Paar Sona (oder Sonaka) und Uttara ging nach Suvarṇabhûmi*) und vertilgte dort durch seine Zauberkraft die Dämonen. Buddhaghosha lässt das Sthavira-Paar, Sona-Uttara — er spricht von diesem Paare häufig im Singular**) — eine kinderfressende Riesin, die aus dem Ocean hervorstieg, mit ihrer ganzen Schaar vertreiben.***) Es ist interessant, zu sehen, wie der jüngere Chronist später bei der Beschreibung des grossen Stûpa zur Zeit des Dushṭa-Gâmani vollständig vergessen hat, dass Sonottara

deva oder Alakadeva; Kassapagotra (von Kâçyapa's Stamm), Dundubhisvara, Durabhisara etc.; Sahadeva. Darin sind zum Teile noch Namen von Völkern und Personificationen des Nordens zu erkennen. Alakadeva, der Gott von Alakâ, ist Kubera, der Beherrscher der nördlichen Himmelsgegend; Kâçyapa ist der Schöpfer und Altvater von Kashmir, und Kassapagotra also so viel als Kashmirer; Durabhisara etc. scheint aus Dârvâbhisâra, einem wohlbekannten, zu dem Reiche von Kashmir gehörigen Gebiete entstellt zu sein. Die richtige Lesart ist wohl Dundubhissara, Dundubhîçvara, der Buddha der nördlichen Himmelsgegend, wovon Dundubhisvara eine Variante ist. Das eine bedeutet „Herr der Trommel", das andere „der den Ton einer Trommel hat", Nordsturm. Dass Madhyama zu Kashmir in Beziehung steht, kann man schon aus dem Namen schliessen, der deutlich eine Variante von Madhyântika ist.

*) D. h. das Goldland, gewöhnlich nach Nordosten verlegt, später mit Hinterindien, Malakka identificirt.

**) Es verschlägt wenig, ob man Sona und Uttara als einen zählt oder nicht. Die Anzahl der Missionen bleibt immer neun. Die Inder teilen die Erde in neun Teile ein, die acht Himmelsgegenden und das Mittelland. Jeder Teil steht unter drei Sternbildern.

***) Die indische Hekate, Durgâ, ist die weibliche Seite des Gottes der Zeit, Çiva, die im Nordosten wohnt.

unter Açoka als Apostel ausgesandt wurde, und ihn als sechszehnjährigen Senior auftreten lässt.*)

Für Mahendra war die schöne Aufgabe aufbewahrt, Ceilon dem wahren Glauben zu gewinnen. Die Bekehrung dieser Insel ist zu wichtig, um mit wenigen Worten abgethan zu werden; darum wollen wir die Geschichte derselben für eine passendere Gelegenheit aufbewahren.

Also, abgesehen von der Geschichte der Mission nach Ceilon, sind alle Berichte über die Bekehrungen, die von mythischen Sthavira's zustande gebracht worden sind, handgreiflich Märchen, und es ist schwer, sich historische Thatsachen auszudenken, aus denen solche Erzählungen entstanden sein könnten. Sie haben denn auch nichts mit Geschichte zu thun, ausser insofern die Veranlassung, sie zu erfinden, wirklich in thatsächlich einige Jahrhunderte später bestehenden Zuständen zu suchen ist. Historisch ist, dass der (290) Buddhismus in allen genannten Gegenden, oder in den in der Richtung derselben gelegenen Ländern vor kürzerer oder längerer Zeit geblüht hat.**) Dass man diese Bekehrungen in die Zeit des Açoka verlegte, scheint darin seinen Grund gehabt zu haben, dass man noch eine Erinnerung an

---

*) Mahâvansa 185; der ausgezeichnete Lichtverbreiter Sonottara hatte in den 150 Jahren, welche zwischen seiner Apostelschaft und seiner Mission unter Gâmani verliefen, genug Zeit gehabt, um sich mehr als einmal zu verjüngen, ebenso wie die Irrlehrer; siehe oben p. 307.

**) Dies ist enthalten in der Vorstellung der kirchlichen Scheingeschichte, nach der Tishya M. in seinem Geiste voraussah, „in welchen Ländern die Lehre in der Zukunft festen Fuss fassen würde.“ Weise, wie die buddhistischen Mönche, die den Schein von Allwissenheit aufrecht zu erhalten hatten, und sich rühmten, alles zu wissen, ohne irgend etwas gelernt zu haben, wie wir in dem Falle von Siggava u. a. gesehen haben, konnten doch schwerlich erklären, dass sie von der Geschichte der Ausbreitung des Glaubens in älterer Zeit nichts mehr wussten.

die Missionen hatte, die dieser Fürst nach fremden Landen aussandte.

Das mythologische Kapital, über das man zu verfügen hatte, war nicht gross. Um Abwechslung und Verschiedenheit zu erlangen, bediente man sich des gewohnten Kunststückes, eine Person in zwei oder mehrere zu zerlegen. So erhielt man Madhyântika und Madhyama auf dieselbe Weise, wie man einen Meru und Sumeru, eine Mâyâ und eine Mahâ-Mâyâ, einen Îçvara und einen Maheçvara, einen Pushya und einen Tishya neben einander stellte. Das Thema Rakshita lieferte sogar vier Variationen, Dharma-Rakshita etc., das heisst mit geringen Mitteln viel, wenn auch nicht viel Besonderes ausrichten.

Von den berühmten Persönlichkeiten, die in obigem kurzen Bericht von der Mission nach fremden Ländern genannt worden sind, kennen die Nördlichen ausser Madhyântika den Mahâdeva und Uttara. Die Rolle, welche der heilige Mahâdeva in der nördlichen Ueberlieferung*) spielt, ist eine ganz andere als die eines Apostels der wahren Religion. Er ist von Herkunft ein Kaufmannssohn aus Maruṭa (Marunḍa), hatte sich in seiner Jugend des Vater-, Mutter- und Heiligenmordes schuldig**) gemacht, und war darauf reueerfüllt nach Kashmir geflohen. In diesem Lande, wo niemand seine Antecedentien kannte, kostete es ihm keine Mühe, sich in die Brüderschaft der Çâkya-Söhne aufnehmen zu lassen; und da er von grossem Scharfsinne war, wurde er in kurzer Zeit in den drei Piṭaka's erfahren und ein (291) Virtuose in der Meditation.***) Der Segen des Teufels ruhte auf allem,

*) Târan. p 51; 293. Wassiljew *B.* p 38.

**) Maheçvara, d. h. Çiva, als Zeit, macht dem Aeltesten und Ehrwürdigsten ein Ende.

***) Çiva ist berühmt als Herr der Wissenschaft (Vidyeça), als ein Meister im Yoga und als Kenner der drei *vidyâ's* oder Veda's (alias drei Piṭaka's).

was er unternahm, sein Name wurde weit und breit berühmt; ein jeder hielt ihn für einen Heiligen, und die Anzahl seiner Verehrer nahm täglich zu.*) Zu einer gewissen Zeit, als er sich mit einer grossen Schaar von Mönchen zu Mathurâ, oder nach anderen zu Pâṭaliputra aufhielt und dort an einem Uposatha seine Aufgabe, das Prâtimoksha vorzutragen, erfüllt hatte, schloss er mit einem eigenen Verse folgenden Inhaltes: „Die Götter selbst sind nicht frei von Unwissenheit, die Wege, die zum Endziel führen, sind von dem Worte abhängig, und die Arhat's können nicht dem Zweifel entgehen."

Gegen diese gefährlichen Lehren erhoben sich die älteren Mönche mit all ihrer Autorität und erklärten öffentlich, dass die vorgetragenen Ansichten im Widerspruche mit dem Worte des Herrn ständen. Die jüngeren Brüder dagegen ergriffen Partei für Mahâdeva, und so entstanden grosse Streitigkeiten. Der skeptische Doktor setzte unterdessen seine destructive Kritik fort, indem er falsche Erklärungen der heiligen Texte gab. Nach seinem Tode übernahm der Mönch Bhadra, der allgemein für eine Fleischwerdung des Teufels gehalten wurde, die Aufgabe, als ein wahrer Mephistopheles, „als der Geist, der stets verneint", allerlei Widersprüche und zweifelhafte Punkte in der Schrift zu entdecken. Zugleich verkündigte er fünf Artikel, die nach seiner Angabe vom Buddha herrührten: 1) Die Antwort, 2) Unwissenheit, 3) Zweifel, 4) Untersuchung, 5) Herstellung des Wesens. Diesen zufolge entstanden zahllose Meinungen und wuchs die Zwietracht. Die von heiligen und gelehrten Männern unternommenen Versuche, all diesem Streite ein Ende zu machen, missglückten, weil so viele Mönche unter dem Einflusse des Teufels standen. Erst nachdem

*) Dieses ist historisch. Die Verehrung des Çiva hat in Kashmir vornehmlich dem Buddhismus Abbruch gethan.

Mahâdeva und Bhadra gestorben waren, wurde der wahre Charakter der beiden Ketzer erkannt.

(292) Wenn auch die mitgeteilte Legende durchaus nicht durchsichtig ist, so weiss man doch, dass Mahâdeva und Bhadra Namen des Çiva sind, der in seiner Rolle als Zeitgott für ein wahres destructives Genie gelten darf.

In einer anderen „Ueberlieferung" verschuldete Mahâdeva die erste Kirchenspaltung, derzufolge die Mönche der grossen Versammlung sich von den Sthavira's trennten.*) In anderen Recensionen kommt sein Name nicht vor und wird darin nur folgendes berichtet: Es waren hundert Jahre verflossen, seitdem der Herr das definitive Nirvâṇa erreicht hatte und die leuchtende Sonne untergegangen war. Schon innerhalb kurzer Zeit griff die Spaltung der Gemeinde in dem Reiche von Pâṭaliputra unter König Açoka um sich.**) Die Differenzpunkte betrafen: 1) Anleitung von Anderen***), 2) Unwissenheit, 3) Zweifel, 4) Wiederholung der Untersuchung, 5) Ursprung des Pfades aus dem Worte.

Es besteht ein unverkennbarer Zusammenhang zwischen diesen und den obengenannten fünf Punkten oder Artikeln. Ferner sind sie auch verwandt mit den fünf Gliedern eines *adhikaraṇa*, d. h. Fragepunktes, wie dieselben in der Scholastik der Mîmâṃsâ

---

*) In anderer Form besagt die von Târanâtha befolgte Ueberlieferung dasselbe. Mahâdeva soll nämlich zur Zeit des zweiten Kâçyapa gelebt haben. Letzterer muss absichtlich des Mahâdeva wegen erfunden worden sein, weil es nun einmal feststand, dass Mahâdeva und Kâçyapa zu einander gehörten, und doch andere Berichte im Umlauf waren, die den ersteren nach Açoka ansetzten.

**) Wassiljew *B.* p 58; vgl. 420.

***) Zweifelsohne eine unrichtige Uebersetzung irgend eines Sanskritwortes, das „Einweihung, Einführung" bedeutet, oder sonst von *upadeça*, Aufgabe, z. B. einer algebraïschen Frage, und auch eine aufgegebene Lection.

gebräuchlich sind: 1) der Gegenstand, 2) der Zweifel (Einwurf), 3) Verbindung (zwischen dem Gegenstande und den verwendbaren Daten), 4) Widerlegung des Zweifels, 5) Endurteil.*) Etwas verändert finden sich die fünf Glieder in der indischen Dialectik in folgender Form: 1) die Behauptung, 2) Grund für das Behauptete, 3) Beispiel (ähnlicher Fall), 4) Anwendung des Beispieles auf den in Frage stehenden Punkt, 5) Schluss, thatsächlich eine Wiederholung der Behauptung.

(293) Einer von den Aussprüchen des Mahâdeva, nämlich „die Wege, die zu dem Endziele führen, sind von dem Worte abhängig", muss uns an den Umstand erinnern, dass Çiva u. a. als Luft das Element des Wortes (und des Tones) ist. Er ist auch der Vater der Wortlehre, der Grammatik.**) Und in der That hat der von Mahâdeva angeregte gelehrte Streit mehr Beziehung zu technischen Quisquilien der Grammatik und der Etymologie als zur Religion; denn Târanâtha***) sagt: „Durch die vielen besonderen Ansichten entstanden verschiedene Arten, das Wort zu erklären, und durch verschiedene Zweifel und Missverständnisse wurde der Zwiespalt immer grösser. Die Lehrer der verschiedenen Sûtra's in der Sprache verschiedener Länder führten, die Reihe der Buchstaben und den Zusammenhang der Worte etwas än-

*) Diese Methode ist eine Anwendung des Processes, dessen übereinstimmende Glieder folgende sind: das Factum, die Anklage des Klägers, Zeugenangaben und sachliche Beweise, Verteidigung des Angeklagten, das Erkenntnis.

**) In den Augen der indischen scholastischen Grammatiker eine Sache von höchster Wichtigkeit. Seit der Zeit des Pantañjali oder früher ist in Indien die Thorheit verkündigt worden, dass die Grammatik notwendig wäre, „um der himmlischen Seligkeit teilhaftig zu werden, das Wort ist Mahâdeva (ein grosser Gott)", sagt der genannte Weise.

***) A. a. O.

dernd, verschiedene lange und kurze Wortanfänge herbei."

Bei der vielseitigen Natur Çiva's ist es nicht zu verwundern, dass der Mahâdeva der Südlichen sich anders zeigt als ein Ketzer.

Der heilige Uttara, wie die Nördlichen ihn kennen, hat auch auf den ersten Blick nicht viel mit Sona und Uttara und mit Uttara, dem Schüler des Revata, gemein. Er gilt für einen Anhänger des Herrn noch vor Kâçyapa.*) Das ist in dem Worte selbst angedeutet, denn *uttara* bedeutet u. a. „der Nachfolgende"; auch kommt er neben Kâçyapa und Revata unter den grossen Arhat's vor, die in den Streit über die fünf Artikel verwickelt waren. Das Wichtigste ist wohl, dass Uttara oder Dharma-Uttara der geistliche Stammvater der Secte der Tâmraçâṭîya's (Rotröcke) und Sañkrântika's ist.**) Die letzte Benennung ist von Sañkrânti, d. h. Eintritt der Sonne in ein Sternbild, speciell das des Widders, abgeleitet. Als der „Darauffolgende" konnte Uttara bei Revata wohnen***), (294) weil unmittelbar auf das Sternbild Revatî†) das der Açvins folgt, dessen Anfang mit dem des Widder zusammenfällt. Das Paar Sona und Uttara würde also die beiden Açvin's vorstellen können, und der Name Sona, d. h. Rot, mit den Rotröcken in Verbindung stehen, welche den Uttara als geistlichen

---

*) Târan. p 3, 18, 291, 299.

**) Wassiljew *B.* p 41, 42, 113, 118, 150, 233.

***) *Antevâsin*, einwohnender Schüler, kann etymologisch aufgefasst werden als „wohnend bei".

†) Dies Wort ist weiblich, während Revata männlich ist; doch kann man sich auf die Erklärung des Dîpavansa berufen, dass die Vṛiji-Söhne sich sogar unterfingen, das Geschlecht der Wörter zu verändern, und darf man getrost annehmen, dass dergleichen Vorwürfe hin und wieder von den verschiedenen Secten gemacht wurden.

Stammvater anerkennen. Wie dem auch immer sei, der heilige Uttara lebte im Osten, wo er die Gastfreundschaft des Königs Mahendra*) genoss. Es heisst sogar, dass dieser Fürst seinetwegen das Kloster Hahnenfusshof (Kukkuṭapâda) erbaut habe.**)

Die Resultate, wozu die vergleichende Untersuchung der kirchlichen Legende geführt hat, sind in gewisser Hinsicht enttäuschend. Doch sind die Legenden interessant als Aeusserungen des geistlichen Lebens der Çâkya-Söhne in einer Zeit, als sie schon festen Fuss in und ausser Indien gefasst hatten. Doch können sie nicht geradezu als historische Urkunden gebraucht werden. Zum grössten Teile sind diese Berichte nicht so sehr Beschreibungen von Ereignissen, als Erklärungen von Zuständen, Erklärungen, die nicht in mehr oder weniger vernünftigen Hypothesen bestehen, sondern in die Form von Erzählungen gehüllt sind, wovon ältere Mythen, neuere Volksmärchen und absichtlich ersonnene Allegorien die Hauptbestandteile ausmachen.

Der Gedanke, dass drei, und nicht mehr als drei, Concilien gehalten sein müssen, ist unseres Dafürhaltens den drei Festen bei dem Beginne der drei liturgischen Jahreszeiten entlehnt, welche die Buddhisten zu drei Jahrhunderten ausgedehnt haben. In diesen Zeitpunkten wird die Vergangenheit und die Zukunft getrennt, findet ein Bruch***) statt — eine Spaltung des Sangha, heisst es in der kirchlichen Sprache der Buddhisten. Bei denselben Gelegenheiten wird der Bruch auch geheilt. Daher mussten Kâçyapa

---

*) Indra ist der Herr des Ostens.

**) Von einem irdischen Könige Mahendra zu Pâṭaliputra, in dessen Nähe genanntes Kloster liegt, geschieht in keiner einzigen Quelle Meldung.

***) Vollkommen deutlich wird dieser Gedanke ausgedrückt in Çatapatha-Brâhmaṇa I, 6, 3, 36.

und die Seinigen dasjenige, was gebrochen und (295) aus den Fugen war, wieder herstellen. Daher schreibt auch eine unabänderliche Theorie vor, dass nur drei Synoden im ganzen im Verlaufe der Zeit gehalten werden konnten, wie häufig auch die Brüder und die Parteien unter ihnen thatsächlich Synoden gehalten haben mögen, um den Kanon festzustellen. Und so erklärt es sich auch, warum das dritte officielle Concil der nördlichen Orthodoxen einige Jahrhunderte später gehalten wurde als dasjenige, welches die ebensosehr auf Rechtgläubigkeit stolzen Ceilonesen als ihr letztes massgebendes Concil ausgaben.

Noch auf eine Kleinigkeit möge hier aufmerksam gemacht werden. Nehmen wir an, dass die hundert Jahre zwischen dem ersten und zweiten Concile gleich einem *câturmâsya*, einem Tertial, sind, und dass in der ältesten Form der Sage die Versammlung beim Anfange eines *câturmâsya*, gleichgültig welches der drei man wählt, gehalten wurde, dann wird immer dieser Zeitpunkt mit einem Feste zusammenfallen, welches unter dem Namen „Vollmond des Açoka" bekannt ist. Denn dies wurde gefeiert am 15. Phâlguna, 15. Âshâḍha und am 15. Kârttika; auch kann man es, wenn man will, jeden Monat mit Fasten (*upavâsa*), Austeilung von Geschenken u. s. w. feiern.*) Ein anderes Fest, „die drei Nächte des Açoka", fällt auf den Vollmondstag des Mârgaçira, also einen Monat nach dem Anfange des Kirchenjahres, ferner auf den 15. Jyaishṭha, und endlich auf den 15. Bhâdrapada.**)

Will jemand behaupten, dass dies alles lauter Zufall ist, und dass der Intervall zwischen der zweiten und dritten Synode nach der ceilonesischen Ueber-

---

*) Hemâdri *Caturvarga-cintâmaṇi* II, 2, 162.
**) Ebenda II, 2, 279.

lieferung nicht 100, sondern 136*) Jahre beträgt, dann soll ihm nicht widersprochen werden.

---

6) Regierungszeit des Açoka: Legenden über seine Jugend und Bekehrung; seine Edicte; romantische Berichte über seine letzten Lebensjahre.

Açoka, oder wie er sich in seinen Edicten selbst zu nennen pflegt: Piyadassi (Skr. Priyadarçin), auch Devânâmpriya**) Piyadassi, oder einfach Devânâmpriya, nimmt in der Kirchengeschichte einen ganz besonderen Platz ein, nicht so sehr deshalb, weil er bei den Buddhisten aller Länder als der grösste Wohlthäter ihrer Religion gerühmt wird, sondern vielmehr, weil er in seinen Edicten uns unverfälschte Urkunden hinterlassen hat, welche für die indische Altertumskunde von unschätzbarem Werte sind.

Die Inschriften, welche der „fromme" König an verschiedenen Stellen seines weitausgedehnten Reiches auf Felswänden und steinernen Säulen einhauen liess,

---

*) Was, wie früher bemerkt, im Widerspruche mit der Prophezeiung ist, dass nach 118 Jahren der Tishya Maudgaliputra erscheinen und gleichzeitig ein Unglück, d. h. Schisma, die Kirche treffen wird. Vgl. Mahâv. 30.

**) Dies Wort, welches von verschiedenen Königen als Ehrentitel angenommen wird, und etwa mit „Seine allerchristlichste Majestät" verglichen werden kann, kann man mit „der Fromme" übersetzen. Später hat es die Bedeutung von „Idiot" angenommen, ebenso wie das holländische *vroom* (fromm) in einigen Gegenden des Landes; die wörtliche Uebersetzung ins Griechische θεοῖς φίλος, d. h. den Göttern lieb, gebraucht ein Autor von den Brahmanen: τὸ βραχμανῶν φῦλον ἀνδρῶν φιλοσόφων καὶ θεοῖς φίλων; siehe Colebrook, *On the sect of Jains.* Bei den Jaina's ist das Wort sehr gebräuchlich in einer Bedeutung, die wenig oder gar nicht von dem Sanskritischen *bhadra* in der Anrede abweicht.

enthalten grösstenteils eine Aufzählung seiner grossen und guten Thaten, bestehend in Bemühungen, das zeitliche und ewige Heil der Unterthanen zu befördern, in Massregeln im Interesse ihres leiblichen und geistigen Wohlseins, abwechselnd mit Ermahnungen an die Mitglieder aller Secten, tugendhaft zu wandeln und gegenseitig Toleranz zu üben.

Wie sehr auch diese Edicte für die indische Altertumskunde von unschätzbarem Werte sind und höchst interessant als unantastbare Zeugnisse für das Bestehen gewisser Ideen und Stimmungen in einigen Kreisen der indischen Gesellschaft in dem dritten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, so lehren sie uns doch wenig oder nichts über die Geschichte dieser Zeit. Politische Ereignisse werden nicht berichtet.*) Ueber seine eigene (297) Lebensgeschichte beobachtet der königliche Prediger ein tiefes Stillschweigen, und ohne die Hülfe der Purâṇa's und der Chroniken würden wir nicht einmal die Namen seines Vaters und Grossvaters kennen, ja sogar wir würden nicht einmal wissen, dass sein eigener Name Açoka war. Wollen wir daher die wichtigsten Thatsachen seiner Regierung und die Hauptzüge seines Charakters entdecken, dann müssen wir unsere Zuflucht zu Berichten nehmen, die entweder äusserst mager sind, oder alle Kennzeichen der Unzuverlässigkeit an sich tragen. An eine Geschichte, die aus solchen Daten construirt ist, können keine hohen Anforderungen gestellt werden. Sie kann im günstigsten Falle nur annäherungsweise richtig sein.

Ạçoka war der Sohn Bindusâra's und der Enkel Candragupta's, des Stifters der Maurya-Dynastie. Beim Tode seines Vaters war er Statthalter zu Ujjain; so

*) Ausgenommen die Eroberung von Kaliṅga, und auch dieses Factum wird nur berührt, um als Text einer Predigt zu dienen.

sagen die ceilonesischen Chroniken, und das klingt durchaus nicht unwahrscheinlich.*) Einige Jahre früher hatte er auf einer seiner Reisen zu Vedisa**) ein Liebesverhältnis mit der Tochter eines reichen Kaufmannes angeknüpft, aus welcher Verbindung ein Sohn Mahendra und eine Tochter Sañghamitrâ entsprossten.***)

Minder glaubwürdig klingt es, dass Açoka, um sich der Regierung zu bemächtigen, 99 seiner 100 Brüder tötete und nur seinen einzigen Vollbruder Tishya, dem wir bei Gelegenheit des Mönchsaufruhres zu Pâṭaliputra begegnet sind, am Leben liess. Er räumte zuerst den Sumanas, den ältesten Sohn Bindusâra's, aus dem Wege und ermordete die 98 übrigen nach einander. Die älteste Chronik erzählt, dass diese Morde geschahen nach dem (298) vierten Jahre, d. h. nach der ceilonesischen Theorie in dem Jahre nach der Bekehrung; doch sonst, dass sie vor der Krönung stattfanden.†) Ein anderer Bericht besagt, dass Açoka „vier Jahre lang die Herrschaft übte, damit beschäftigt, sie (seine 99 Brüder) zu töten.“††)

Es heisst, dass der Brudermörder vier Jahre lang herrschte, bevor er feierlich gekrönt wurde. Indessen bleibt eine der Chroniken nicht sich selbst consequent,

---

*) Sicher ist, dass Açoka später in einem Paar seiner Edicte von Ujjain und Takshaçilâ als Hauptplätzen von Statthalterschaften spricht und speciell ersteres als Sitz des Kronprinzen nennt.

**) Jetzt Bhilsa bei Sanchi, berühmt durch die Reste buddhistischer Architektur; Mahâv. 83 nennt den Platz Cetiya-giri, d. h. Caitya-Berg.

***) Dîpav. 6, 16; Mahâv. a. a. O. Der Name Sañghamitrâ ist specifisch buddhistisch; da Açoka erst viel später bekehrt wurde, muss man annehmen, dass die Mutter die drei Kleinode verehrte. Hiermit stimmt der Bericht in Mahâv., dass sie zu Cetiya-giri einen Vihâra hatte bauen lassen.

†) Dîpav. 7, 31; 6, 22.

††) Suttavibhanga I p 301.

denn man liest darin*): „(Açoka's) Vater gab 60000 Brahmanen Lebensunterhalt; auch er selbst gab ihnen drei Jahre lang den Lebensunterhalt.“ Da nun nach den Ceilonesen selbst der König drei Jahre nach seiner Krönung sich bekehrte**), so folgt, dass der Regierungsantritt und die Krönung in dieselbe Zeit fielen.

Die Verwirrung der ceilonesischen Geschichtsquellen ist derart, dass man häufig im Zweifel ist, worin sie ihren Grund hat; ob in der weitgehenden Unvernunft der Verfasser, oder in deren Ueberzeugung, dass diejenigen, für welche ihre Berichte bestimmt waren, diese Eigenschaft besassen. So enthalten alle Quellen eine ausführliche Beschreibung der ungemeinen Vorrechte, welche dem Açoka kraft seiner Krönung noch vor seiner Bekehrung zu teil wurden. Seine Herrschaft erstreckte sich einige Yojana unter die Oberfläche der Erde und ebensoviel hinauf in die Luft. Jeden Tag brachten ihm die Götter Krüge Wassers aus dem See Anavatapta im Schneegebirge, ferner wohlriechende Zahnreiniger aus Zweigen des Betelstrauches, Myrobalanen und reife Mangos, bunte Kleider, Zuckerrohr, Betelnüsse etc. Auch die Nâga-Fürsten lieferten täglich wohlriechende Pulver und Salben; die Papageien brachten 9000***) Frachten Reis, welchen die Mäuse enthülst hatten; die Bienen machten Honig, die Bären schmiedeten; lieblich singende Singvögel bezahlten ihren Tribut an den durchlauchten Alleinherrscher mit Liedern.†)

(299) Dies alles lässt sich erklären als eine allegorische Beschreibung der Macht eines Alleinherrschers, dem der Ertrag der Minen in den Eingeweiden der

*) Mahâvansa 25.
**) Suttavibhanga I p 300.
***) Wegen der neun Teile der Erde.
†) Dîpav. 6, 2; Suttavibhanga a. a. O.

Erde gehört und aus allen Orten des Reiches eine Auswahl von Naturproducten geliefert wird: Eis aus dem Himâlaya, köstliche Früchte, Speisen und Gewebe aus verschiedenen Gebieten, wilde Tiere für den Tiergarten und Singvögel für die Volièren. Welchen Namen der Urheber solcher Berichte auch verdienen mag, der eines zuverlässigen Chronikschreibers kommt ihm sicher nicht zu. Es darf mehr als naiv genannt werden, wenn erzählt wird, dass Açoka den grossen Schlangenfürst Kâla (d. h. Zeit), dessen Lebensdauer ein Kalpa beträgt, und der die vier Buddha's von Angesicht zu Angesicht gesehen hat, holen liess und ihn bat, ein Schauspiel aufzuführen, bestehend in einer Vorstellung „des Vollendetweisen, des Buddha, des Drehers des Rades des Gesetzes, dessen Herrschaft unendlich ist." Die Schlange erfüllte seine Bitte und liess einen allerherrlichsten Buddha mit den nötigen 32 Kennzeichen und zugehörendem Schmucke erscheinen. Darum wurde bei dieser Vorstellung ein Fest gefeiert, das sonderbar genug das Augenfest hiess und eine Woche dauerte.*) In der ältesten bekannten Recension vollzieht sich dieses Wunder, d. h. Naturerscheinung, vor der Bekehrung des Königs; auch bei Buddhaghosha geht die Erzählung dem Berichte der Bekehrung voraus; in der späteren Chronik ist das Stück umgestellt, um das Schauspiel nach der Bekehrung stattfinden zu lassen.

Die nördlichen „Ueberlieferungen", die unter einander bedeutend differiren, zeichnen sich durch

*) Suttavibhanga I, a. a. O. Dîpav. a. a. O. Mahâv. 29. Es ist vollkommen klar, nicht nur, dass der Buddha hier nichts anders als die Sonne ist, sondern auch, dass der Urheber des Berichtes sich dessen vollkommen bewusst war, was auch immer die Abschreiber dabei gedacht haben mögen. In Dîpavansa 6, 14 wird gesprochen von einem „prächtigen Resultate, erlangt aus einem Almosen". Schade nur, dass der König noch keine Gelegenheit gehabt hatte, den Çâkya-Söhnen seine Freigebigkeit zu beweisen.

eine gewisse romantische Einkleidung aus, was ihre Glaubwürdigkeit nicht eben erhöht, wenn es auch nicht mehr als billig ist, anzuerkennen, dass sie vor den Südlichen an Uebertreibung zurückstehen. Was sie (300) berichten, darf nicht mit Stillschweigen übergangen werden, wäre es auch nur, um den Geist dieser Erzählungen kennen zu lehren.*)

Bindusâra hatte mit einer brahmanischen Jungfrau aus Campâ, dem jetzigen Bhagalpur, zwei Söhne erzeugt, Açoka und Vigatâçoka oder Vîtâçoka.**) Um in Erfahrung zu bringen, welcher unter seinen Söhnen am geeignetsten wäre, das Reich zu erben, stellte der König, auf Rat eines Bettelmönches Piñgalavatsâjîva, die Prinzen — ihre Zahl wird nicht angegeben — auf die Probe. Diese sogenannte Prüfung, eigentlich die Prüfung der Kunst eines Wahrsagers, aus gewissen Geberden und Verrichtungen des Açoka dessen Zukunft zu prophezeien, fiel zu Gunsten des letzten aus. Einige Zeit später wurde der vielversprechende Prinz mit einem vierfachen Heere ausgesandt, um die Stadt Takshaçilâ der Herrschaft des Königs zu unterwerfen. Obschon ein vierfaches Heer sonst aus Fussvolk, Wagen, Pferden und Elefanten besteht, fehlten diesem vollständigen Heere sowohl Soldaten, als Waffen und Reiterei, also alles. Glücklicherweise hatte das nichts

*) Die ganze Lebensgeschichte des Açoka ist in sieben besonderen, jedoch zu einander gehörenden Stücken beschrieben, von denen das erste speciell den Titel: „Açoka-Avadâna“ führt; Târanâtha p 40; Burnouf *Introd.* p 358—435, vgl. 149.

**) Burnouf übersetzt diesen Namen mit „celui, du quel le chagrin est éloigné“, aber chagrin ist *çoka* und nicht *açoka*; dies Factum lässt sich durch die gemeinte oder nicht gemeinte Erklärung buddhistischer Ausleger nicht verändern. Vigatâçoka kann bedeuten „Açoka, der weggegangen ist“, oder in Verbindung mit Kâla z. B. (Zeit) „als Açoka fort war“. Ueber den Charakter dieses allegorischen Wesens später mehr.

zu bedeuten, indem Açoka kraft seiner sittlichen Verdienste das Erscheinen von Waffen und Mannschaften verlangte, und die Götter sofort sein Verlangen erfüllten. Als der Prinz mit dieser furchtbaren Macht vor Takshaçilâ erschien, übergaben sich die Einwohner, so dass er in den Stand gesetzt war, seine Eroberungszüge fortzusetzen, bis er die ganze Erde sich unterworfen hatte. Mittlerweile erhoben sich die Einwohner von Takshaçilâ wiederum. Bindusâra sandte diesmal seinen Sohn Susîma*) gegen sie ab; doch dieser, weniger glücklich als sein Bruder, vermochte nicht die Stadt zu erobern. Der König fing an (301) zu kränkeln und sah ein, dass es für ihn Zeit wurde, Anstalten für die Zukunft zu treffen. Er beschloss, Susîma zu seinem Nachfolger zu ernennen und Açoka als Regent von Takshaçilâ anzustellen. Die Minister waren mit dieser Verfügung durchaus nicht einverstanden und ersannen eine List. Sie rieben Açoka mit Saffran ein und färbten eiserne Töpfe mit einem Aufgusse von Mennige (was dies nun auch immer bedeuten möge) und meldeten dem Könige, dass der Prinz krank wäre. Als der Fürst nahezu tot war, brachten sie den in Gala gekleideten Prinz zu dem Könige und gaben diesem den Rat, dass man Açoka schnell auf den Thron setzen solle, bis Susîma zurückgekehrt wäre. Der König war sehr erzürnt, aber der Prinz rief aus: „Wenn der Thron mir von rechtswegen zukommt, dann mögen die Götter mir das Diadem auf das Haupt setzen.“ Diese Worte waren kaum über seine Lippen, als die Götter herbeieilten und seinen Wunsch erfüllten. Beim Anblicke dieses Wunders spie Bindusâra Blut aus dem Munde und gab seinen Geist auf. Auf die Nachricht des Geschehenen kehrte Susîma eiligst nach Pâṭaliputra zurück und versuchte sich der Stadt zu bemeistern.

*) Die Ceilonesen nennen diesen ältesten Sohn Sumanas.

Doch kam er elendiglich in einem Brunnen um, den der schlaue Râdhagupta, der Minister des Açoka, für ihn gegraben hatte.*)

In einer stark abweichenden Recension des Romanes**) liest man, dass Açoka der Sohn des Königs Nemita***), und zwar ehebrecherischer Weise mit einer Kaufmannsfrau erzeugt, war. Er hatte sechs ältere Halbbrüder: Lakshmaṇa, Rathika, Çaṅkhika, Dhanika, Padmaka und Anûpa. Als die Erziehung des Açoka vollendet war, erfuhren sie im Vertrauen von einem alten brahmanischen (302) Wahrsager, dass der Prinz bestimmt war, dereinst König zu werden. In der Zwischenzeit machte sich der talentvolle Bastard durch die Unterwerfung der aufrührerischen Nepalesen und der Khasa's verdient; zur Belohnung dafür erhielt er von seinem Vater die Stadt Pâṭaliputra; dort lebte er während einiger Jahre in voller Ueppigkeit und schwelgte in den Vergnügungen der Jugend. Als in dem Lande Magadha der König Camasa gestorben war, und keiner seiner Söhne den Thron besteigen wollte, wurde die Regierung einige Jahre lang

*) Dieser Râdhagupta, von welchem gesagt wird, dass er bei der Nachricht von Açoka's Thronbesteigung seine Zurückgezogenheit verliess, hat einen Familienzug mit Vishṇugupta, sonst Çâṇakya genannt, gemein, der in anderen indischen Sagen als Ratgeber des Candragupta vorkommt. Râdha ist ein Name des Monates Vaiçâkha; Vishṇu des Caitra; und insofern kann man nicht behaupten, dass Vishṇugupta und Râdhagupta identisch sind.

**) Târân. p 26.

***) *Nemi*, Radfelge, Umkreis, unterscheidet sich wenig von *bimbâ*, runde Scheibe. Nemita, sei es nun eine regelrechte oder eine verdorbene Form, stimmt also der Hauptsache nach mit Bimbasâra (auch Bimbisâra), womit Bindusâra unwillkürlich oder absichtlich verwechselt ist. Der Bindusâra des Romanes ist unseres Dafürhaltens, wie alle Blutspucker, der Mond. Auch hieraus folgt die Verwechslung von Açoka, des mythischen nämlich, mit Ajâtaçatru.

durch den Minister Gambhîraçîla*) geführt. König Nemita bekam Streit mit diesem. Es entbrannte an dem Ufer des Ganges ein Krieg, woran die sechs älteren Söhne des Nemita teilnahmen. Während dieses Vorganges starb Nemita. Die beiden Minister hielten die Nachricht von des Königs Tode geheim, um den Mut der Leute von Magadha nicht zu erschüttern, und führten eine Zeitlang selbst die Regierung, jedoch nicht länger als eine Woche, denn da wurde die Nachricht von des Königs Tode bekannt und wollten die Bürger nicht mehr dem Befehle der Minister gehorchen. Da kamen die Minister auf den Gedanken, dass der bewusste, von dem Wahrsager prophezeite Moment eingetreten wäre, und das war der Grund, weshalb sie Açoka kommen liessen und ihn auf den Thron setzten. Als die sechs Prinzen die Magadher geschlagen und die sechs Städte**) eingenommen hatten, setzten sie mit ihren 500 Ministern die Herrschaft in diesen sechs Städten fort, ohne nördlich vom Ganges***) zu ziehen. Nach einigen Jahren, die Açoka in Freuden der Liebe zubrachte, weshalb er den Beinamen Kâma-Açoka (d. h. Liebes-Açoka) empfing, geriet er in Streit mit seinen Brüdern, führte einige Jahre lang Krieg gegen sie und tötete sie samt ihren Ministern.

Es ist schwer zu erklären, wie aus alten schriftlichen Aufzeichnungen, man denke sich dieselben so kurz und roh wie man will, dergleichen weit von einander abweichende Erzählungen entstehen können. Geschriebene Berichte können im Laufe der (303) Jahrhunderte nicht so verändert werden, es sei denn

*) D. h. der Unergründliche, der Schlaue, wie es scheint ein anderer Name für Vishnugupta.

**) Çrâvastî, Ayodhyâ, Benares, Vaiçâlî, Râjagriha und Campâ.

***) Thatsächlich liegen vier von den sechs Städten nördlich des Ganges.

durch absichtliche Verfälschung. Wie dem auch sei, die Berichte über die Jugend des Açoka widersprechen einander und sich selbst. Und da solche Berichte durch willkürliche Entstellung nicht glaubwürdiger werden, so lässt sich ohne andere Angaben (die bis jetzt nicht vorhanden sind) nichts über die Brudermorde des Açoka bestimmen. Sicherlich würde jeder Richter jemand, der eines hundertfachen*) Brudermordes angeklagt wäre, nach Anhörung solcher Zeugen freisprechen. Sicherlich ist auch die südliche „Ueberlieferung"**) bei weitem die übertriebenste; letztere werden wir jetzt wiederum zum Wort lassen.

Açoka wurde nach vierjähriger Regierung in seinem vollendeten 20. Jahre gekrönt.***) Wenn das irgend einen Sinn hat, so bedeutet es, dass er das 21. Lebensjahr erreicht hatte.†) Zwar stimmt dieses nicht mit dem Berichte, dass er damals schon einen Sohn Mahendra von 14 Jahren hatte; doch das hat nichts zu sagen, da die Ceilonesen selbst kleine Kinder, wie wir gesehen haben, als Vatermörder auftreten lassen,

*) Diese runde Zahl giebt der Dîpav. 6, 21.

**) Von wann diese sogenannte Ueberlieferung datirt, ist unbekannt. Buddhaghosha, der sonst immer ältere *versus memorialis* citirt, kann sich bei der Geschichte des Açoka auf keinen einzigen berufen. Die älteste Chronik ist zwischen 300 und 400 n. Chr. verfasst. Zur Zeit des Kaisers Julian kam eine ceilonesische Gesandtschaft nach Rom (Ammianus XXII, 7, 10); und es ist daher durchaus nicht unmöglich, dass Berichte oder Fabeln über Constantin den Grossen ihren Weg nach Indien gefunden haben und nach indischer Gewohnheit bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden sind. Schon lange vor genannter Gesandtschaft müssen Berichte aus dem Westen nach Indien gekommen sein, da der Handelsverkehr ein sehr lebhafter war.

***) Dîpav. 6, 26.

†) Candragupta war noch sehr jung, als er König wurde, so dass nach 24 Jahren bei seinem Tode Bindusâra vermutlich wenig über 20 war; dass letzterer nach einer Regierung von 27 Jahren einen jüngeren Sohn von 20 Jahren hinterliess, ist also durchaus nicht unwahrscheinlich.

und was ebenso stark ist, einen Knaben von sieben Jahren, wie gleich erzählt werden soll, zum Arhat machen. Die Geschichte dieses Wunderknaben, welcher in der kundigen Hand einiger Mönche das Werkzeug zur Bekehrung Açoka's geworden ist, ist in ihrer Art ein Kleinod*), und verdient wohl, in der am wenigsten ausgeschmückten Form mitgeteilt zu werden.

(304) Als Sumanas, der älteste Sohn des Bindusâra, in die unbarmherzigen Hände des Açoka gefallen war, flüchtete seine Gemahlin Sumanâ in hochschwangerem Zustande nach einem von Câṇḍâla's bewohnten Dorfe und gebar dort einen Sohn, dem sie aus Dankbarkeit für den ihr von dem Genius eines Banianbaumes verliehenen Schutz den Namen Banian (Nigrodha) gab. Als der Prinz sieben Jahre alt war, wurde er durch einen gewissen Sthavira, den grossen Varuṇa (den Ocean), in die Gemeinde (des Buddha) aufgenommen. Dabei ereignete es sich, dass der Knabe unmittelbar, nachdem ihm das Haar geschoren war, die Arhat-Würde erlangte. Der junge Çrâmaṇera und Arhat war ein Exempel von Mönchsdecorum und machte bei einer Gelegenheit durch seine würdige Haltung einen solchen Eindruck auf Açoka, dass dieser ihn zu sich kommen liess und um seinen Unterricht bat. Darauf hob Banian folgendermassen an:

Eifer führt zum Unsterblichen, Nachlässigkeit führt in den Tod,
Die Eifrigen sterben niemals, die Nachlässigen sind Toten gleich.**)

Dieser Spruch hatte einen so segensreichen Erfolg, dass der König sofort seine Zuflucht zu den drei Kleinoden nahm.***) Er liess sich mit seinen Frauen,

*) Dîpav. 6, 34; Suttavibhanga I p 301; Mahâv. 25.
**) Dieser Vers ist aufgenommen in Dhammapada 21.
***) Die Bekehrung fand statt, heisst es, drei Jahre nach

Kindern und Verwandten als Laie aufnehmen und ordnete ein grosses Fest zu Ehren seines Uebertrittes zur Religion des Buddha an. Seit dieser Zeit bewirtete er täglich 60 000 Çâkya-Söhne, nachdem er ebensoviele brahmanische und andersgläubige Mönche weggejagt hatte.*) (305) Darauf stiftete er das Kloster Açoka-Hof und baute die weitberühmten 84 000 Vihâra's mit den dazu gehörigen Heiligtümern über ganz Indien. Zu Ehren dieses freudigen Ereignisses wurde ein grosses Fest gefeiert, das eine Woche dauerte, und bei dieser Gelegenheit hatte der durchlauchte Fürst die Genugthuung, dass die 800 Millionen gewöhnliche Mönche, die 100 000 von allen Makeln befreite Mönche und die 9 600 000 Nonnen, die dort zusammengekommen waren, seinetwegen ein Wunder thaten, das darin bestand, dass alle 84 000 Vihâra's von Indien ihm vor die Augen gezaubert wurden.**)

Während der fromme Monarch dort in dem Açoka-

---

der Krönung; dies stimmt ungefähr, wenn man mit Bühler in den Inschriften von Rupnath und Sahasaram (Ind. Antiq. 1877, p 156) *aḍhitisâni (aḍhitiyâni)* liest, und es als $32^1/_2$ erklärt. Denn das Datum dieser Inschriften ist 256 nach dem Nirvâṇa und mehr denn $32^1/_2 + 1$ Jahr vor diesem Zeitpunkte war der König ein gläubiger Laie geworden, was uns ungefähr zu dem Jahre 222 nach dem Nirvâṇa führt, also 4 Jahre nach 218, dem officiellen Krönungsjahre. Bei dieser Rechnung kommen die vier Jahre Regierung vor der Krönung gänzlich in Wegfall, da die ganze Regierung Açoka's 37 Jahre dauerte; gelangte er 214 nach dem Nirvâṇa auf den Thron, dann konnte er 256 nach dem Nirvâṇa nicht mehr leben.

*) Dies steht im Widerspruche mit den eigenen Worten des Königs, der in seinen Edicten, selbst noch in denen aus dem 27. Jahre nach seiner Krönung, erklärt, dass er alle Secten in gleicher Weise beschirmt und Freude über den Besuch von Brahmanen und Asketen findet. Hätten die ceilonesischen Berichterstatter noch irgend welche Kenntnis von diesen Edicten gehabt, dann würden sie wahrscheinlich nicht mit solchen Erfindungen hervorgetreten sein.

**) Dîpav. 7, 1; Suttavibhanga I p 303; Mahâv. 38.

Hof mit wahrer Entzückung das herrliche Schauspiel bewunderte, und im Bewusstsein seiner seltenen Freigebigkeit gegen die Congregation mit berechtigtem Stolze ausrief: „Ich bin ein Mitglied der Religion des Buddha“, erlaubte sich der Sthavira Maudgaliputra Tishya zu bemerken, dass der Fürst erst dann mit vollem Rechte ein Mitglied der Religion genannt werden könne, wenn er sich dazu entschliessen könnte, seinen eigenen Sohn, Prinz Mahendra, und seine Tochter Saṅghamitrâ der Kirche zu weihen. Gerne erfüllte der König die an ihn gestellte Forderung, nachdem er sich vergewissert hatte, dass seine beiden Kinder, die zufällig am selben Orte zugegen waren, nichts dagegen hatten, in den geistlichen Stand einzutreten. Der Prinz und die Prinzessin, sowie der Gemahl der letzteren, Prinz Agnibrahman und Prinz Tishya, der rechte Bruder des Königs und bis dahin Vicekönig, liessen sich weihen. Dies geschah sechs Jahre nach Açoka's Krönung. Wegen aller dieser Beweise von seiner grossen Begünstigung der Congregation verdiente der mächtige Alleinherrscher in Wahrheit den Beinamen Dharma-Açoka.

Auch die Nördlichen wissen, dass der König nach seiner Bekehrung und der Erbauung der 84000 Stûpa's als Förderer und Beschirmer des Dharma Dharma-Açoka genannt wurde, während er früher wegen seiner Schlechtigkeit unter dem Namen der „Böse, Caṇḍa-Açoka“ bekannt war.*) Sie verbreiten sich mit **(306)**
Wohlgefallen über die Greuel, deren sich der junge Fürst schuldig gemacht haben soll, ehe ihn das Licht des Glaubens beschien. Sie schildern mit grellen Farben, dass er bei einer Gelegenheit 500 Ministern eigenhändig mit seinem Schwerte das Haupt abhieb, dass er ein andermal 500 seiner Frauen lebendig verbrennen liess, dass er eine Folterkammer einrichten

---

*) Burnouf *Introd.* p 375.

liess nach dem Modell von Yama's Hölle, die er einmal auf seinen Wanderungen gesehen haben soll.*) Die höllische Stätte war von aussen schön und recht verlockend, aber wehe dem, der sich durch den Schein verleiten liess, hineinzutreten! Dann bemächtigte sich ein unbarmherziger Henkersknecht, der böse Girika, des Unglücklichen und folterte ihn auf die grausamste Weise. Eines schönen Tages ereignete es sich, dass ein gewisser Samudra (d. h. Ocean), ein Mönch, der durch das Land zog, um Almosen zu sammeln, nach Pâṭaliputra kam und das schöne Gebäude zu Gesichte bekam. Ohne Argwohn trat Samudra — der beiläufig bemerkt ein Kaufmannssohn und auf See geboren war, woher sein Name — in die verräterisch schöne, höllische Wohnung. Sofort ergriff ihn der Henker und würde mit dem Foltern begonnen haben, hätte er sich nicht erweichen lassen, dem wehrlosen Mönche eine Woche Ausstand zu gewähren. Als der Termin vorüber war, ergriff Girika sein Schlachtopfer, warf ihn in einen metallnen Kessel, welcher mit Blut, Fett und Unrat gefüllt war, und wollte das Feuer stochen; aber vergebens. Das Feuer wollte nicht angehen, und der Mönch sass ruhig und unverletzt mit gekreuzten Beinen auf einem Lotuskissen. Das war ein erstaunlicher Vorfall. Man rief den König herbei, und als dieser mit einem Gefolge von einigen Tausenden herbeieilte, war er Zeuge des einen Wunders nach dem anderen. In stummer Verwunderung sah er, dass der Mönch sich aus dem Kessel wie ein Schwan in die Luft erhob, und mit tiefer Bestürzung fragte er den heiligen Mann, wer er wäre. Als Samudra sah, dass der richtige Augenblick gekommen sei, gab er sich als (307) einen Sohn Buddha's zu erkennen und knüpfte an diese Erklärung die Mitteilung

---

*) Burnouf *Introd.* p 364; Fa Hian *Travels* p 127; *Voy. des Pèl. B.* II p 414. Ziemlich abweichend bei Târan. p 29.

einer Prophezeiung des Herrn, der gesagt hatte, dass ein Jahrhundert nach dem Nirvâṇa zu Pâṭaliputra ein König Açoka erstehen und die Reliquien des Herrn verbreiten werde. Er schloss seine Rede mit einer ernsten Ermahnung an den Gewaltthäter, fortan das Volk mit Milde und nicht mit Bosheit zu behandeln.

Der König war sehr betroffen; er bekehrte sich, nahm seine Zuflucht zu den drei Kleinoden*) und legte das Gelübde ab, zur Ehre des grossen Meisters die Erde mit Heiligtümern zu bedecken. Nach der Errichtung der heiligen Gebäude, die bald Caitya's, dann wieder Stûpa's oder Vihâra's genannt werden, wurde ein grosses Fest gefeiert. Sieben Tage lang besuchte der König mit seinem Gefolge, auf den Schultern starker Yaksha's sitzend, alle diese Gebäude in ganz Indien. Am achten Tage hatte Açoka den innigen Wunsch, selbst Buddha zu werden. Die Menge glaubte nicht, dass dieser Wunsch erfüllt werden würde, denn sie bezweifelte, dass der Fürst die höchste Weisheit erreicht hätte. Aber sobald ein mit einem Blumenregen verbundenes Erdbeben auf die Worte des Königs folgte und seine Bitte besiegelte, verstummte jeder Zweifel.

Es ist ein heikles Unternehmen, aus solchen Erzählungen, die gegenüber älteren mythischen Berichten den Charakter von Märchen haben, historische Münze schlagen zu wollen. Auf der anderen Seite steht fest, dass sie Körnchen Wahrheit enthalten, unter anderem die Thatsache von Açoka's Uebertritt zum Buddhismus. Und deshalb wird man mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen können, dass der Enkel Candragupta's eine stürmische Jugend gehabt hat und im Beginne seiner

*) Bei Târan. p 31 ist der Mönch zwar derjenige, der den ersten Anstoss zur Bekehrung giebt, aber Yaças oder Yaçodhvaja der Beichtvater und Lehrer des Königs.

Regierung mehr durch übermässige Strenge, als durch Milde sündigte. Auch kann man es als sicher betrachten, dass ihm der Beiname Dharma-Açoka gegeben wurde, obschon es einigermassen zweifelhaft ist, ob ihn die Menge so nannte, weil er ein Beförderer des Buddhismus und des buddhistischen Dharma war, da es kein Gegensatz zu Caṇḍa, der Böse, noch zu Kâma, die Liebe, bildet.*)

(308) Wenn wir nichts anderes von Açoka wüssten, als was aus den buddhistischen Quellen, nördlichen und südlichen zusammen, zu schöpfen ist, dann würde man zu dem Schlusse kommen, dass er ein Fürst von seltner Unbedeutendheit und nur insofern merkwürdig war, als er halb Wüterich, halb Idiot war. Keine einzige gute That, keine einzige edle Erregung, keinen einzigen treffenden Ausspruch haben seine Glaubensgenossen von ihm verzeichnet.**) Um seinen Charakter als Mensch und Regent kennen zu lernen, bleiben uns daher nur seine eigenen Sittenpredigten übrig, wie er sie auf Felsen und steinernen Säulen hat eingraben lassen.

Man hat die Edicte des Devânâmpriya, des frommen Königs, eifrig zu Rate gezogen, vornehmlich um zu erfahren, welche Angaben betreffs des damaligen

---

*) Piyadassi selbst gebraucht in seinen Edicten häufig das Wort *dharma* so, dass man es mit Religion übersetzen kann, und zwar zu verstehen als Religion, erhaben über Glaubensbekenntnis, denn seine Dharma-Erlasse sind für alle Secten bestimmt; nur in seinen allerletzten Stücken zeigt er sich intolerant und fanatisch.

**) Der einzige Schriftsteller, der ihn als einen Fürst, „der treu sein Wort hielt", preist, ist ein nichtbuddhistischer, der Brahmane Kahlaṇa, in Râja-Taraṅgiṇî 1, 111. Derselbe meldet auch, dass Açoka, „nachdem seine Schlechtigkeit sich gelegt hatte, die Lehre des Jina bekannte und eine Anzahl Stûpa's in Kashmir erbaute." Ein anderer Kashmirer, Bâṇa, spricht von Caṇḍa-Açoka als einem grossen Eroberer, der bis zum Reiche der Amazonen vordrang, eine Variation, wie es scheint, der mittelalterlichen Alexandersage.

Zustandes der Kirche sie enthalten. Einige haben in diesen Staatsacten sogar eine Art von kurzer Uebersicht der buddhistischen Ethik gesucht; das ist nicht darin zu finden. Piyadassi spricht und predigt zu seinem Volke nicht im Namen der Kirche des Buddha, sondern in seinem eigenen Namen. Mit aller Hochachtung vor dem Meister schreibt er das Blühen und Gedeihen der Tugend, Sittlichkeit und Barmherzigkeit gegen alles was lebt, nicht dem Buddha unmittelbar oder mittelbar zu, sondern ausschliesslich sich selbst. Wenn er die Idee der Humanität und des Abscheus vor dem Töten lebender Wesen nicht eigener Erfindung zuschreibt, so war es aus dem Grunde, dass er sich dadurch lächerlich gemacht haben würde; denn in seiner Zeit wusste jeder in Indien, dass Asketen aller Richtungen dieselben Ideen verkündigten. Seine Aufgabe konnte also nur sein, Massregeln zu treffen, um den Principien, denen die Asketen und erleuchtete Männer huldigten, zur (309) Anwendung und Ausführung bei allen Klassen der Bevölkerung zu verhelfen. Indirect mag der königliche Prediger die Sache des wahren Glaubens haben begünstigen wollen, doch das verhindert nicht, dass er eine Ehre dareinsetzte, für die geistlichen Interessen aller Secten, jeder in ihrer Weise zu sorgen.*)

Die beste Uebersicht über dasjenige, was Piyadassi bis zum 28. Jahre nach seiner Krönung gethan hat, um das zeitliche und ewige Heil seiner Unterthanen zu fördern, findet man in einer der Inschriften von Delhi, aus der wir den sachlichen Inhalt hier folgen lassen.**)

---

*) Mit Recht hat Herr E. Thomas, *The early faith of Açoka* (*Journ. Roy. As. Soc.* New ser. IX, 155) darauf hingewiesen, dass die Ideen des Königs bis in seine letzten Jahre mehr jinistisch als buddhistisch sind, obgleich unseres Dafürhaltens es nicht bewiesen ist, dass Piyadassi jemals förmlich zur Secte der Jaina's gehört hat.

**) Cunningham, *Corp. Inscr.* Edict VII und VIII von Delhi.

Der König beginnt damit, dem Volke zu verkünden, dass die Fürsten der früheren Zeit schon darnach getrachtet hätten, das Volk im Dharma zu fördern, ohne zu reüssiren. Er hätte denselben Gedanken, der auch frühere Könige beseelt hatte, gefasst. Er hätte auf Mittel gesonnen, um sich die Bereitwilligkeit des Volkes zu sichern und dadurch zu bewirken, dass es, wie beabsichtigt, im Dharma zunähme und einen höheren Standpunkt im Dharma einnähme. Zu dem Zwecke hätte er beschlossen, Vorträge über den Dharma halten zu lassen und durch Verordnungen Unterweisung im Dharma zu erteilen. Dieser Beschluss sei ausgeführt worden. Er hätte auch passende Personen angestellt, um die grosse Masse zu unterrichten und zu erziehen und über die öffentliche Sittlichkeit zu wachen. Er hätte Beamte angestellt über Hunderttausende von Seelen mit dem Auftrage, auf verschiedene, von ihm vorgeschriebene Weisen das Volk zu dem, was gut und fromm wäre, anzuleiten.*) Zu demselben Zwecke hätte er Dharma-Säulen errichtet und Dharma-Aufseher angestellt.**) Längs der Landstrassen hätte er Banianbäume pflanzen lassen, (310) um Menschen und Tieren Schatten zu gewähren; er hätte Mangobüsche pflanzen, alle halbe Kos von einander Brunnen graben und Treppen (um zu dem Wasser hinunterzusteigen) machen lassen; und an verschiedenen Orten für eine Menge von Gelegenheiten, wo Menschen und Vieh zu trinken bekommen

---

*) Solche Beamten hatten ebenfalls auf die humane Behandlung der Gefangenen zu achten und waren auch mit dem Rechtsprechen beauftragt, wie aus dem Edict IV von Delhi und V von Girnar etc. hervorgeht.

**) Ausführlicher wird über die Anstellung dieser Beamten der Dharma-Mahâmâtra im fünften Edicte von Girnar u. s. w. gesprochen. Wie wir da sehen, wurden dieselben angestellt, um die Aufsicht über den Dharma unter allen Secten, selbst in angrenzenden Ländern, auszuüben.

konnten, gesorgt. Wie frühere Könige hätte er in mehr als einer Weise sich bestrebt, durch derartige Fürsorge das allgemeine Wohl zu befördern, und er hätte es gethan, um die Menschen zu bewegen, den Dharma zu befolgen. Den Dharma-Aufsehern hätte er einen Wirkungskreis, der sich über allerlei Gegenstände der Wohlthätigkeit erstreckte, angewiesen, und zwar unter allen Secten, sowohl von Mönchen als von Laien. Er hätte sie angestellt von wegen des Sangha, sowohl unter den brahmanischen Âjîvika's, als auch unter den Nirgrantha's (Gymnosophisten der Jaina-Secte), und unter den verschiedenen Secten, deren jede ihren besonderen Dharma-Aufseher hatte. Sowohl die Aufseher als andere Personen wären mit der Austeilung von Liebesgaben beauftragt, in der Weise, dass sie sowohl dem Könige als auch seinen Gemahlinnen jede günstige Gelegenheit zu melden hätten, Wohlthätigkeit, sei es in der Hauptstadt oder in der Provinz, zu üben. Zugleich wären sie beauftragt mit der Austeilung von Liebesgaben von wegen der Kinder des Königs und der übrigen Prinzen und Prinzessinen, alles, damit Energie für den Dharma gezeigt und der Dharma beachtet werden sollte, damit diese Energie, diese Betrachtung des Dharma, die in der Wohlthätigkeit, Wahrhaftigkeit, Reinheit, Milde und Güte besteht, unter den Menschen zunehmen sollte. Alles Gute nun, das der König gethan hatte, wäre von den Menschen bereitwillig angenommen und befolgt worden, so dass sie schon Fortschritte gemacht hätten und auch ferner noch machen würden im Gehorsam gegen Eltern und Lehrer, in Ehrerbietung gegen Bejahrte, in geziemendem Benehmen gegen Brahmanen und Asketen, Arme und Unglückliche, sogar Sclaven und Bedienten.

Darauf erklärte der König, dass der Dharma unter den Menschen zugenommen hätte in zweierlei Weise: erstens — und das wäre das Geringere —

durch Verordnungen, wie die Verbote gegen das Töten von (311) gewissen Tieren*) und durch andere Edicte; zweitens — und das wäre das Wichtigere — durch freiwillige Enthaltung, d. h. dadurch, dass man aufhörte, Geschöpfen ein Leid zuzufügen und Tiere zu schlachten. Er drückt ferner die Hoffnung aus, dass seine Söhne und Enkel das gegebene Beispiel befolgen würden, so lange Sonne und Mond bestehen; denn indem sie dieses thäten, würden sie hier und drüben des Heiles teilhaftig werden. Zum Schlusse teilt er mit, dass er das Edict 27 Jahre nach seiner Krönung hatte schreiben lassen, und dass es an geeigneten Orten, sei es auf steinernen Säulen oder auf steinernen Tafeln, eingegraben werden solle, damit es von Dauer wäre.

Die in diesen Edicten aufgezählten Punkte kommen auch grösstenteils in Edicten älteren Datums vor, nicht selten mit grösserer Weitschweifigkeit. So lesen wir in einem Stücke, welches im 13. Jahre nach der Krönung ausgefertigt war**), dass sich der König nicht damit begnügt hätte, Bäume pflanzen und Brunnen graben zu lassen zum Nutzen von Mensch und Vieh, er hätte auch dafür gesorgt, dass heilkräftige Kräuter, Wurzeln und Früchte an Orten, wo sie mangelten, gepflanzt würden; sowohl in seinem eigenen Gebiete, als in angrenzenden Reichen, in Indien, auf Ceilon und in den Ländern des griechischen Königs Antiochus und dessen Nachbarn hätte er gesorgt für Arzneien für Menschen und Vieh.

---

*) Im Edict V von Delhi etc., wo das Töten einiger Tiere gänzlich verboten, das anderer sehr beschränkt wird.

**) Edict II von Girnar etc., wovon die letzten und im allgemeinen besten Uebersetzungen in Senart *Insriptions de Piyadasi* p 73 zu finden sind. [Dies war geschrieben, ehe Bühler in der Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 37, eine neue Uebersetzung gab, die manche wesentliche Berichtigungen des von seinen Vorgängern Geleisteten enthält.]

Eine Verordnung aus dem Jahre 26 enthält ausführliche Bestimmungen, in denen das Fangen und Töten einiger Tiere strenge verboten, von anderen nur zu bestimmten Zeiten zugelassen wird. Dass Açoka selbst in dem mässigen Genusse von animalischer Nahrung mit gutem Beispiel voranging, teilt er selbst in einem anderen Edicte aus dem 12. Jahre nach seiner Krönung mit.*) „Früher wurden in der Küche des Königs Piyadassi Devânâmpriya täglich viele Hunderttausende von Tieren geschlachtet, um Brühe (zu bereiten). Jetzt da dieses Religionsedict geschrieben ist, (312) werden (täglich) nur drei Tiere geschlachtet, (nämlich) zwei Pfauen und eine Antilope; auch ist die Antilope nicht (für alle Tage) bestimmt. In Zukunft werden auch diese drei Tiere nicht (mehr) geschlachtet werden.“

Die Umkehr in der Gesinnung und dem Benehmen des Königs fand nach seinem eigenen Zeugnisse zehn Jahre nach seiner Krönung statt.**) Das Stück lautet ungefähr folgendermassen: „In früherer Zeit gingen die Könige auf sogenannte Vergnügungszüge aus, die Jagd und andere dergleichen Belustigungen waren ihre Vergnügen; aber König Piyadassi ist im elften Jahre nach seiner Krönung zu der vollendeten Einsicht (*sambodhi*) gelangt; da hat er den Weg des Dharma eingeschlagen, der darin besteht, dass er Brahmanen und Asketen besucht und beschenkt, Greise besucht und mit Geld versieht, sowie im Besuche der Landsassen, im Unterweisen im Dharma und im Untersuchen des Dharma; daran hat der König Piyadassi in späterer Zeit das grösste Gefallen gefunden.“

Aus der Fassung dieses kurzen Stückes lässt sich

---

*) Edict I von Girnar bei Senart p 61, bei Bühler p 92.

**) Edict VIII, bei Senart p 196, bei Bühler p 424. Die Uebersetzung dans le treizième année de monsacre wird wohl ein Schreibfehler sein, denn *dasavasâbhisita* kann das unmöglich bedeuten.

nicht mit Sicherheit ableiten, dass der Wandel in dem Gemüte des Königs mit seinem Uebertritte zum Buddhismus zusammenfiel; ebensowenig wird darin irgend eine Thatsache angedeutet, wodurch die Bekehrung bewirkt oder beschleunigt werden konnte. Es ist sehr wohl denkbar, dass der Fürst schon sieben Jahre früher seine Zuflucht zu den drei Kleinoden genommen hatte, wie die Ceilonesen wollen, doch muss man dann auch zugeben, dass die Bekehrung während sieben Jahre ohne Einfluss geblieben ist. In den drei Edicten aus dem Jahre 256 nach dem Nirvâṇa giebt der König selbst an, wann er Laienmitglied geworden ist; unglücklicherweise ist die Zahl nicht frei von Zweifeln, so dass eine endgültige Ansicht noch nicht gewonnen werden kann.*) In einer Hinsicht liefert das Stück den directen Beweis (313) dafür, dass der ceilonesische Bericht von der Vertreibung der Brahmanen durch den eben Bekehrten drei Jahre nach der Krönung oder dem Beginne der Regierung eine Unwahrheit ist. Die Ausdrücke des Königs selbst lassen keinen vernünftigen Zweifel an seiner Toleranz in jenen Tagen bestehen. Selbst von einer Begünstigung seiner Glaubensgenossen gegenüber Andersdenkenden ist keine Spur in dem Stücke zu finden; das Gegenteil ist der Fall. Ja, wie tolerant Piyadassi damals noch war, und wie sehr er Toleranz bei seinen

*) In den mehrfach citirten Stücken von Sahasram und Rupnath erklärt Bühler (*Indian Ant.* 1877 p 156) das zweifelhafte Wort mit $32^1/_2$. Prof. Oldenberg (Vorrede zum Mahâvagga XXXVIII und Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXV p 473) mit $2^1/_2$. Ist letzteres richtig, dann ist Açoka erst ungefähr vier Jahre vor seinem Tode förmlich übergetreten. Den Zweifel, den Prof. Oldenberg und andere Gelehrte zur Sprache gebracht haben, ob fragliche Edicte von Piyadassi sind, teilen wir nicht; die Gleichheit des Stiles und der sonderbare Gebrauch von *diyâḍhiya*, das handgreiflich dem ebenso sonderbaren *diyâḍhamâta* in Edict XIII Khâlsi entspricht, sind unseres Dafürhaltens entscheidend.

Untergebenen fördern wollte, geht auch aus einem Edicte derselben Serie, wozu auch die zwei vorigen Stücke gehören, hervor.*) Es lautet, mit Weglassung einiger Sätze am Ende, folgendermassen:

„König Piyadassi Devânâmpriya ehrt alle Secten, Geistlichen und Laien, er ehrt sie mit milden Gaben und allerlei Beweisen der Hochachtung; doch giebt er nicht soviel auf milde Gaben und Beweise von Hochachtung, als darauf, dass alle Secten an innerem Werte zunehmen mögen. Nun kann man in vielerlei Weise an innerem Werte zunehmen, aber das Fundament dazu ist im allgemeinen die Behutsamkeit in Worten, so dass man seine eigene Secte nicht in den Himmel erhebt, noch eine andere herunterzieht oder ungeziemend mit Geringschätzung behandelt; im Gegenteil, man muss bei verschiedenen Gelegenheiten andere Secten mit Achtung behandeln; wenn man dieses thut, fördert man das Interesse seiner eigenen Secte, während man gegen eine andere Wohlwollen beweist; wenn man anders handelt, bringt man seiner eigenen Secte Nachteil, während man einer anderen einen schlechten Dienst erweist. Wer seine eigene Secte in den Himmel erhebt und eine andere herunterzieht, thut das ohne Zweifel aus Anhänglichkeit an seine eigene Secte und mit der Absicht, seine eigene Secte zu verherrlichen; jedoch wird ein solcher durch diese Handlungsweise seiner eigenen Secte nur um so mehr Böses zufügen; darum ist Eintracht gut, damit alle gegenseitig den Dharma kennen lernen und gerne darauf hören wollen. Das in der That ist der Wunsch des Devânâmpriya, dass alle Secten wohlunterrichtet und religiös sein mögen."

Bei aller Toleranz fehlte dem Könige keineswegs (314) Eifer für seinen Glauben, was vor allem aus einem Sendschreiben an die Congregation hervor-

*) Edict XII Girnar etc., bei Senart p 263.

geht.*) Darin legt er seine Ehrerbietung und Liebe für den Buddha, den Dharma und den Sañgha an den Tag, und erkennt an, dass alles, was Buddha, der Herr, gesprochen hat, ein Evangelium ist. Er giebt der Congregation zu wissen, dass einige religiöse Werke, unter denen auch ein kurzer Abriss der Disciplin und eine von Buddha gesprochene Moralpredigt ist, von den Mönchen und Nonnen gelernt und dem Gedächtnis eingeprägt werden sollen, desgleichen von den Laien beiderlei Geschlechtes.

Magadha's König tritt hier auf als Beschirmer, ja als Ordner des Glaubens, und trotz aller Ehrfurcht vor der Congregation schreibt er vor, welche Bücher der heiligen Schrift von den Gläubigen studirt werden müssten, sodass es den Anschein hat, als ob er sich in gewisser Beziehung über die Geistlichkeit stellte. Brahmanen würde ein verständiger Fürst nicht leicht solch einen „Wunsch" zu erkennen gegeben haben; es ist wenigstens kein Beispiel davon bekannt. Man wird daher vermuten können, dass die Politik nicht ohne Einfluss auf Piyadassi's Bekehrung gewesen ist, und dass er, um eine allzu einflussreiche geistliche Aristokratie, wie die Brahmanische, zu schwächen, eine Secte begünstigte, welche an Lenkbarkeit und Kriecherei nichts zu wünschen übrig liess.**) Doch an solche Vermutungen wird sich kein Geschichtsforscher wagen, solange ihm keine wohlbeglaubigten Thatsachen bekannt sind, aus denen man schliessen muss, dass der indische Kaiser aus politischen Gründen den Sañgha begünstigt hat. Piyadassi's geheime Triebfedern sind uns unbekannt, und es ist nicht er-

*) *Corp. Inscr.* p 97. Das Stück enthält leider keine Andeutung des Regierungsjahres.

**) Ausdrücklich giebt der Buddha den Mönchen Erlaubnis in einer Sache, die seinen eigenen Vorschriften entgegenläuft, „den Königen zu Willen zu sein." Mahâvagga 3, 3.

laubt, ihm Ansichten und Ideen anzudichten. Nur seine Thaten — und davon ist wenig mit genügender Sicherheit bekannt — und seine Worte können wir beurteilen, und von diesen letzten ist nicht zu verkennen, dass sie zuweilen ein weniger günstiges Licht auf seinen Charakter werfen. Durchaus keinen guten Eindruck macht der Ton, den er anschlägt, wo er von der Eroberung von Kaliṅga spricht. Der erste (315) Teil des Edictes, worin von diesem Ereignisse die Rede ist, möge hier eine Stelle finden.*)

„Im neunten Jahre nach seiner Krönung hat König Piyadassi Devânâmpriya Kaliṅga erobert. Mehr denn 100 000 Seelen sind infolge desselben weggeführt, 100 000 sind getötet und ebensoviele gestorben. Sowie Devânâmpriya die Nachricht empfangen hatte, dass Kaliṅga erobert war, hat er, wo der Dharma (Gerechtigkeit) so argen Schaden gelitten hat, seine Liebe für den Dharma bewiesen und Unterweisung im Dharma gegeben. O, was für eine Reue hatte Devânâmpriya, als er Kaliṅga erobert hatte; denn der gewaltsame Tod, das Sterben und die Wegführung von Menschen bei Eroberung eines Landes, das noch niemals unterworfen gewesen war, schmerzten Devânâmpriya und beschwerten ihn.“ Weiter werden die Schrecken eines Krieges geschildert.

Das alles klingt im Munde von jemand, der selbst einen solchen Vernichtungskrieg hat führen lassen, etwas scheinheilig. Das Ende des Edictes, wo im salbungsvollsten Tone erklärt wird, dass Eroberungen,

*) Edict XIII von Girnar etc.; Senart p 308. Sowohl der Herausgeber der Inschriften, als der Uebersetzer haben das Wort *aṭhavâsâbhisitasa* (so zu lesen) zum vorhergehenden Stücke gezogen, was sprachlich unmöglich und zum Ueberfluss im Widerspruche mit dem Facsimile des Edictes XII von Girnar steht. Obige Uebersetzung weicht auch sonst in verschiedenen Einzelheiten, aber nicht in Hauptsachen von der von Senart gelieferten ab.

durch Waffengewalt zustande gebracht, nicht den Namen von Eroberungen verdienen; dass nur der Sieg durch (oder des) Dharma eine wahre Eroberung genannt werden kann, weil nur eine solche Wert für hier und drüben hat, macht keinen günstigen Eindruck. Die Erklärung in demselben Stücke, dass man in den verschiedenen Reichen Indiens und der angrenzenden Länder, selbst des Antiochus, des griechischen Königs, und noch vier anderer Könige, nämlich Ptolemaeus, Antigonus, Magas und Alexander, die Dharma-Lehren des Königs Piyadassi Devânâmpriya befolgt, wird mehr der Eitelkeit als einem Mangel an Wahrheitsliebe (316) zuzuschreiben sein, doch ist sie wenig geeignet, uns ein unbegrenztes Vertrauen in alles, was der König verkündigt, zu erwecken.

Trotz der übertriebenen Darstellung, die der indische Kaiser von dem Einflusse seiner frommen Bemühungen giebt, kann man es für gewiss halten, dass er ernstliche Versuche gemacht hat, seinen Lieblingsideen auch in anderen Reichen Eingang zu verschaffen, und zwar durch Abfertigung und Absendung von Gesandten und Missionaren. Zu den Ländern, die aufgezählt werden, gehört auch Taprobane, ohne dass man aus den Ausdrücken schliessen kann, dass der Sieg des Dharma speciell im buddhistischen Sinne auf der Insel grösser und glänzender war, als sonst wo. Darin ist allerdings nichts befremdendes, denn die Einführung der Heilslehre auf Ceilon datirt officiell vom Jahre 18 nach Açoka's Krönung, während die Serie von Inschriften, wozu das eben angezogene Stück gehört, nicht lange nach dem Jahre 12 ausgefertigt ist.

Die letzten Lebensjahre des Piyadassi wurden durch häusliches Missgeschick verbittert. Im 29. Jahre seiner Regierung*) starb seine Lieblingsgemahlin Asan-

*) Mahâv. 134. Es steht nicht dabei „seiner Regie-

dhimitrâ. Drei Jahre später erhob der König ein böses Geschöpf X zum Range der ersten Gemahlin.*) Diese thörichte Frau war im Stolze auf ihre Schönheit eifersüchtig auf den heiligen Bodhi-Baum, weil ihr Gemahl demselben mehr Ehre bewies als ihr, und sie liess sich durch ihren Groll soweit hinreissen, dass sie um den Baum eine Art von Dornen pflanzen und ihn dadurch verkümmern liess.**) Wiederum drei Jahre später starb der durchlauchte Herrscher nach einer Regierung von 37 Jahren.***)

(317) In den nördlichen Legenden spielt die spätere Gemahlin Tishyarakshitâ die Rolle einer Phaedra gegenüber Prinz Dharma-vivardhana, genannt Kunâla†), dem Sohne Açoka's und der Padmâvatî. In der wirklich schönen Legende von Kunâla wird erzählt, dass Tishyarakshitâ für ihren Stiefsohn in Liebe entbrannte, dass der keusche Jüngling der Versuchung widerstand, und dass die leidenschaftliche Frau, um ihre Rache zu kühlen, eine höllische List ersann. Sie bewirkte, dass der tugendhafte und allgemein geliebte Prinz, während er in dem Lager bei Takshaçilâ lag, um die aufrührerische Stadt zu bezwingen††), durch Henkers-

rung", doch das muss gemeint sein, weil sonst die Rechnung nicht stimmt.

*) Im Texte ist natürlich *mahesitte* zu lesen. Auffällig ist *tassâ-rakkhâ*, ihre Beschirmung, was Turnour übersetzt „an attendant of his former wife." Entweder verbirgt sich unter diesen Silben der Name Tissârakkhâ (übereinstimmend mit Tishyarakshitâ, und noch genauer mit Ti-chi-lo-cha, d. i. Tishyarakshâ bei Hiuen Thsang), oder der Name ist entstanden aus irgend einem Berichte, in dem dieselben Worte wie im Mahâvansa vorkamen; die erstere Annahme ist wohl die wahrscheinlichste.

**) Mit kleinen Abweichungen kommt diese Erzählung auch bei den Nördlichen vor, Burnouf *Introd.* p 393.

***) Dies muss zwischen 231 und 226 geschehen sein.

†) Er hatte diesen Beinamen seinen schönen Augen zu verdanken, welche denen des Vogels Kunâla glichen.

††) Die Rolle dieser Stadt ist ebenso stereotyp, wie die

hände seines Augenlichtes beraubt wurde in Uebereinstimmung mit einem Befehle, der scheinbar von dem Könige herrührte, aber in Wirklichkeit von der Königin geschrieben war, die arglistig das königliche Siegel gebraucht hatte. Nicht lange darauf erfuhr Kunâla, dass seine Stiefmutter die Urheberin seines Unglücks wäre; doch weit entfernt davon, sie zu verfluchen, wünschte er ihr nur Gutes und schrieb das arge Loos, das ihn betroffen hatte, seinen eigenen Handlungen in einem früheren Leben zu. Er verliess mit seiner ihn zärtlich liebenden Gattin Kâñcana-mâlâ das Lager und kam, von ihr geführt und sich durchbettelnd, nach Verlauf einiger Zeit in die Hauptstadt zurück. Um seinen traurigen Zustand nicht sofort seinem Vater zu offenbaren, liess er sich durch seine treue Gefährtin nach dem Palaste führen, und im Vorhofe angekommen, rührte er in stiller Nacht die Saiten seiner Laute und hob ein wehmütiges Lied an. Die Töne drangen bis zum Schlafgemache des Königs, der überrascht durch die Uebereinstimmung zwischen der Stimme des Sängers und der des Kunâla sofort einen Diener absandte, um zu erfahren, wer da gesungen hätte. Der Diener kam mit der Nachricht zurück, dass es ein armer, blinder Liedersänger mit seiner Frau wäre; der König, von einem bangen Vorgefühle erfasst, befahl nun, den Sänger vor sich zu führen. Die traurige Aufklärung kann man sich vorstellen. Von (318) Rührung übermannt und dann in Wut entflammend, entbot der unglückliche Vater die schnöde Tishyarakshitâ, um sie schmählich zu verstossen und die Todesstrafe über sie auszusprechen. Vergebens machte der edelmütige Kunâla alle Versuche, um sie zu retten: „Handle, wie die Ehre

---

von Vaiçâlî; die erstere befindet sich immer in Aufruhr und wird dann durch den Prinz belagert, die letztere ist stets ein Brutnest von Ketzereien.

gebietet, und töte keine Frau," sagte er. Sein Grossmut nützte nichts. Und Tishyarakshitâ wurde zur Strafe für ihre Missethat lebendig verbrannt.*)

Der Roman von Kunâla**) zeigt in mehr als einer Hinsicht eine überraschende Uebereinstimmung mit den teilweise erfundenen Geschichten von der Kaiserin Fausta, der Gemahlin Constantins des Grossen, und von Crispus, seinem Sohne, wie sie im Constantinopel des 4. Jahrhunderts im Umlaufe waren.***)

---

*) Burnouf *Introd.* 403—413 und 150; *Voy. des Pèl. B.* II, 155; Târan. p 48.

**) Anmerkung des Uebersetzers. Etwas abweichend wird die Sage von Kuṇâla bei den Jaina's erzählt, z. B. von Hemacandra *Pariçishṭaparvan* IX, 14—50. Kuṇâla war als achtjähriger Prinz in Ujjayinî. Açokaçrî schrieb an dessen Erzieher, Kuṇâla solle unterrichtet werden (*adhîyau*). Eine Stiefmutter des Kuṇâla, deren Name nicht genannt wird, fügte unbemerkt ein Pünktchen zu einem Worte, wodurch der Sinn dahin geändert wird, dass der Knabe blind gemacht werden solle (*aṃdhîyau*). Das darauf mit dem königlichen Siegel versehene Schreiben langt in Ujjayinî an und der gehorsame Sohn erfüllt den vermeintlichen Befehl seines Vaters. Dieser schenkt ihm nachher die Einkünfte eines Dorfes, wo Kuṇâla mit seiner Gemahlin Çaracchrî lebte, bis ihm ein Sohn geboren wurde. Um diesem die Herrschaft zu sichern, zieht Kuṇâla als Sänger verkleidet nach Pâṭaliputra, wo er Alle durch seine Lieder bezaubert. Der König lässt ihn kommen und hinter einem Vorhange singen. Er fragt ihn dann, wer er sei, und erkennt gerührt seinen Sohn wieder. Kuṇâla erbittet sich die Herrschaft, die ihm Açokaçrî auch gewährt, als Kuṇâla mitteilt, dass ihm „jetzt eben" (*samprati*) ein Sohn geboren sei. Dieser Enkel des Açoka, Namens Samprati, wird zum *yuvarâja* geweiht.

***) Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire* Kap. 18, lässt sich darüber folgendermassen aus: „Sie schreiben das traurige Loos des Crispus den Künsten seiner Stiefmutter Fausta zu, deren unversöhnlicher Hass oder deren verschmähte Liebe in dem Palaste des Constantin das traurige Schauspiel von Hippolytus und Phaedra erneuerte." Ueber ihr Ende erzählte man, dass Fausta in dem Dampfe eines bis zur Gluthhitze erwärmten Bades erstickt worden

Die Uebereinstimmung ist in der That so gross, dass es schwierig ist, des Gedankens an eine nähere Beziehung zwischen der indischen und der byzantinischen Erzählung sich zu entschlagen. Abgesehen von einigen Zügen, die dem Râmâyaṇa entlehnt sind, macht der Roman nicht den Eindruck, in Indien entstanden zu sein. Die Gedanken und Gefühle der handelnden Personen sind so menschlich, im Guten sowohl wie im Bösen, und einige Ideen so vollkommen im Widerspruch mit allem, was buddhistisch ist*), dass man die Quelle dieser Erzählung ausserhalb Indiens und vermutlich in Constantinopel suchen muss, nicht am wenigsten deshalb, weil das Ausstechen der Augen eine wohlbekannte byzantinische Gewohnheit war. Welche Resultate auch die nähere Untersuchung liefern wird, so kann man doch die Legende von Kunâla getrost eine liebliche Erscheinung nennen, wenn man nur hinzufügt, dass sie als Material für die Geschichte des Açoka nicht den geringsten Wert hat.**)

(319) Die letzten der bis jetzt entdeckten Edicte des Açoka datiren von 256 nach dem Nirvâṇa, also aus dem letzten Jahre nach seiner Regierung. Darin offenbart der fromme König Ansichten, in welchen die einen Aeusserungen von Fanatismus, die anderen

---

sei, was nicht sehr von Lebendigverbranntwerden verschieden ist.

*) Man kann sich schwerlich etwas unbuddhistischeres denken, als den Umstand, dass Açoka, als er dem Kuṇâla bei seiner Abreise nach dem Heere seinen Segen gab „zu der Gottheit bat", in diesen Worten: „Möge die Gottheit, die gnädig ist gegen den Meister, den Dharma und den Saṅgha, sowie die vornehmsten Ṛishi's (d. h. Heiligen), meinen Sohn Kuṇâla beschützen. Burnouf a. a. O.

**) Anmerkung des Uebersetzers. Es verdient bemerkt zu werden, dass im Pariçishṭaparvan nichts anderes über Açokaçrî erzählt wird, als die in obiger Anmerkung mitgeteilte Legende von Kuṇâla.

von wahrhaftem, vor nichts zurückschreckendem Glaubenseifer sehen mögen. Diese Stücke nämlich, die schon mehrmals zur Sprache gekommen sind, enthalten u. a. die Erklärung, dass Devânâmpriya erst nach seinem Eintritte in die Congregation vor mehr als einem Jahre einen Eifer zur Schau trug, der gegen seine Schlaffheit als Laie günstig abstach. Als Beweis für diesen Eifer mag dienen, dass er die Götter, die bis dahin in Indien verehrt wurden, abgeschafft hatte.

Nicht so sehr diese That des Glaubenseifers als vielmehr der ganze Ton und Gedankengang genannter Urkunden machen den Eindruck, als ob des Fürsten Geisteskraft gelitten hätte. Mehr oder weniger weisen alle seine Edicte Spuren eines verwirrten Geistes auf, aber die drei letzten Stücke sind Proben von wahnsinnigem Geschwätze. Es kann also ein guter Teil Wahrheit in den verschiedenen nördlichen Ueberlieferungen enthalten sein, in denen trotz der romantischen Einkleidung und allerlei rätselhaften Ausdrücken genugsam durchblickt, dass der Fürst in höherem Alter an religiösem Wahnsinne litt und so sehr verschwenderisch war, dass er unter Curatel gestellt werden musste.

In einem dieser Berichte*) liest man: „Als Açoka 114 Jahre**) alt war, gelobte er, 1000 Millionen

---

*) *Lebensb.* p 310. Eine andere Version giebt Târan. p 38, wo der Enkel und Regent Vâsavadatta heisst, Sampadin gilt als der Sohn des Kunâla (u. a. Burnouf *Introd.* p 427), was mit den Angaben des Romanes unvereinbar ist, weil Kunâla bei der Heirat seines Vaters mit der Stiefmutter ein junger Prinz war und einige Zeit später, als ihn das Unglück traf, war er noch kinderlos, obschon verheiratet. In höchstens drei Jahren wächst ein Kind nicht zum Regenten auf, angenommen nämlich, dass Kunâla, nachdem er Mönch geworden war, wieder heiratete und einen Sohn bekam.

**) Wenn man den Wink Târanâtha's befolgt und ein Jahr für ein halbes rechnet, erhält man 57; man würde

Goldstücke für den Glauben zu opfern; als er 150 war, fehlten noch 40 Millionen. Er versammelte die Geistlichkeit und (320) schickte sich an, alle seine Schätze auszuteilen, wurde aber von seinem Enkel Sampadin, welcher den Schatz hütete, daran verhindert, und gab Myrobalanenstaub. Nach Beratung mit seinem Minister Râdhagupta schenkte er der Geistlichkeit das ganze Land. Nachdem er 117 Jahre den Stûpa's des Lehrers Ehre erwiesen hatte, starb er und wurde in der Götterregion wiedergeboren."

Viel ausführlicher ist dasjenige, was in der Açoka-Legende zu lesen ist und im Auszuge hier folgt.*)

Als Açoka zum Nutzen der Religion und der Geistlichkeit 960 Millionen Goldstücke verschenkt hatte, wurde er kränklich und fühlte sich missmutig bei dem Gedanken, dass er bald sterben sollte. Sein Minister Râdhagupta, der ihn so niedergeschlagen sah, fragte ihn ehrerbietig: „Warum, o Herr, ist dein Antlitz, welches, dem Tagesgotte ähnlich, von zu grosser Glut erglänzt, um von deinen Feinden ertragen werden zu können, und die Lotusaugen der Frauen unwiderstehlich an sich zieht, mit Thränen bedeckt?" Der König antwortete: „O Râdhagupta, ich beweine nicht den Verlust meiner Schätze, noch den meiner Herrschaft, noch das Ende des Lebens, ich traure nur, weil ich von den Ârya's scheiden muss. Ach, ich werde dann die Congregation, die alle Tugenden besitzt und so sehr geehrt ist bei Göttern und Menschen, nicht mehr sehen. Ich werde ihr nicht mehr meine Hochachtung durch Anbieten von Speise und Trank beweisen können. Es war meine Absicht,

---

darin eine Bestätigung der Angabe sehen können, dass der König 21 Jahre alt zur Regierung kam; denn die Dauer derselben war 37 Jahre. Die gleichfolgenden Zahlen stehen aber im Widerspruche mit dieser Annahme.

*) Burnouf *Introd.* p 426; vgl. *Voy. des Pèl. B.* II p 429.

1000 Millionen für die Religion zu schenken, und ich habe das noch nicht zur Ausführung gebracht.“ Nachdem er so gesprochen hatte, sagte er in sich gekehrt: „Ich gehe die (noch fehlenden) 40 Millionen zusammenzubringen, um meine Spenden vollständig zu machen.“ Und sofort sandte er Gold und Silber nach dem Kloster Hahnenhof.

Zu jener Zeit war Sampadin, Kunâla's Sohn, bereits Mitregent. Auf die dringenden Vorstellungen des Ministers, dass es höchst nötig wäre, der Verschwendung des alten Fürsten ein Ziel zu stecken, verbot der Mitregent dem Schatzmeister, fortan irgend welches Geld seinem Grossvater (321) auszuhändigen. Açoka sandte nun in Ermangelung des Geldes die goldenen Schüsseln, aus denen er ass, nach dem Kloster. Da wurde der Befehl erlassen, dass ihm hinfort silberne Schüsseln vorgesetzt werden sollten. Doch auch diese liess er nach dem Hahnenhofe bringen. Man gab ihm eiserne Schüsseln, welche auch nicht sicher in seinen Händen waren. Endlich musste man sich dazu verstehen, ihm in irdenen Schüsseln das Essen zu reichen. Der alte Fürst fühlte sich tief gekränkt, und da ihm noch ein Schatten von Macht gelassen zu sein schien, rief er seine Minister und die Vertreter der Bürgerschaft zusammen und sprach in tief betrübtem Tone zu ihnen: „Wer ist gegenwärtig König im Lande?“ Mit aller äusserlichen Ehrerbietung beeilten sich die Minister zu antworten: „Du, o Herr.“ Aber der König liess sich dadurch nicht irre machen und rief aus: „Warum sagt ihr aus Höflichkeit eine Unwahrheit? Ich bin abgesetzt.“ Indem er auf eine halbe Myrobalanenfrucht wies, die er in der Hand hielt, fuhr er fort: „Ich besitze nichts mehr, worüber ich verfügen kann, als diese Hälfte einer Frucht. Nachdem er einmal unbeschränkte Gewalt im ganzen Lande besessen, nachdem er in allen Kriegen gesiegt, alle Unruhen beigelegt, alle Feinde gedemütigt und

die Armen und Unglücklichen getröstet hat, lebt der König Açoka jetzt ruhmlos und elend."

Nach diesen Worten rief er einen in der Nähe Stehenden herbei und sagte: „Freund, wenn ich auch meine Macht verloren habe, so sei doch wegen meiner früheren Verdienste so gut, diesen letzten Befehl, den ich gebe, auszuführen. Nimm diesen halben Myrobalanus, das einzige, was mir übrig bleibt, gehe damit zu dem Hahnenhofe und biete ihn der Congregation an, richte den ehrwürdigen Brüdern zugleich meinen ehrerbietigen Gruss aus und sage: „Sehet, worauf sich der Reichtum des Kaisers von Indien jetzt beschränkt: dies ist sein letztes Almosen; verteilt die Frucht unter euch, so dass jeder ein Stück davon bekommt."

Der Diener, der mit dieser Botschaft beauftragt wurde, richtete dieselbe aus und brachte die halbe Frucht nach dem Kloster. Er überreichte sie dem Abte, der nicht umhin konnte, seinem Gefühle des Mitleids Ausdruck zu geben. Er sagte: „Wer verspürt keine (322) Rührung bei dieser Wendung des Glückes? Açoka, der Held der Maurya's, das Muster eines freigebigen Fürsten, er, der einmal Alleinherrscher von Indien war, besitzt jetzt nichts mehr, was er sein eigen nennen könnte, ausser dieser Hälfte eines Myrobalanus! Von seinen eigenen Unterthanen all seiner Macht beraubt, kann er nur diese Hälfte einer Frucht geben, um gegenüber einer verblendeten und stolzen Aussenwelt Zeugnis von seiner innigen Ueberzeugung abzulegen." Nach diesen Klagen stampfte man den halben Myrobalanus klein, und jeder der Brüder genoss der Reihe nach etwas davon.

Während dies im Kloster vorfiel, hatte der König seine Frage an Râdhagupta wiederholt: „Sage mir, verehrter Râdhagupta, wer ist Herrscher im Lande?" Der Staatsmann antwortete mit dem Ausdrucke tiefer Ehrfurcht: „Herr, du bist der Herrscher." „Nun

dann", rief der Fürst, während er sich mit sichtbarer Anstrengung aufrichtete und seine Blicke rund gehen liess, „heute vermache ich der Congregation der Anhänger des Herrn das weite Land vom Ocean bis zum Ocean, ausgenommen meine Schatzkiste." Die Schenkungsurkunde wurde ausgestellt und besiegelt, und kaum war dies geschehen, so gab der König seinen Geist auf. Durch die Bemühung des Râdhagupta wurde später das Land wiederum von der Geistlichkeit losgekauft gegen Bezahlung von vierzig Millionen Goldstücken, die der Verstorbene noch geschenkt haben würde, wäre er nicht an der Ausführung seines Vorhabens gehindert worden.*)

Vergleicht man die Angaben, welche wir dieser Legende zu verdanken haben, mit der Erklärung Açoka's, dass er Mitglied der Congregation geworden sei, dann kommt man zu dem Schlusse, dass er als Mönch thatsächlich das Ruder des Staates nicht mehr in Händen hielt, was auch in der Legende, wenn auch auf andere Weise, gesagt wird. Seine Thaten, wie wir sie beschrieben finden, mögen noch so stark gefärbt sein, aber sie entsprechen demjenigen, was man von jemand in gestörtem Geisteszustande erwarten darf. Sie entsprechen der Sprache seiner letzten Erlasse. Auch was die (323) ceilonesische Chronik mitteilt, kann uns nur in der Ueberzeugung bestärken, dass die letzten Lebensjahre des mächtigen Herrschers traurige waren: Er musste, nachdem er so viel für den wahren Glauben gethan hatte, erleben, dass eine leichtsinnige Frau den Bodhibaum mutwillig verdorren liess.

Zum Schlusse wollen wir noch eine andere Erzählung erwähnen, die offenbar nicht historisch ist, sondern eine Fabel, welche die betreffenden Ereignisse

---

*) Bei Hiuen Thsang, *Vie* p 139 ist es der König selbst, der das Land wieder einlöst.

auf verblümte Weise andeuten soll.*) Nach der Schenkung des Myrobalanus soll der König eines Tages über eine Sclavin, die vom Schlafe übermannt, einen Fliegenwedel auf die Hand des Fürsten hatte fallen lassen, in solche Wut geraten sein, dass er bei dem Gedanken, eine geringe Sclavin zeige so wenig Achtung vor ihm, dem einst mächtige Könige die Füsse gewaschen hätten, vor Zorn platzte. Wegen seiner Schlechtigkeit wurde er zu Pâṭaliputra als Nâga wiedergeboren. Der einzige, der den Nâga bändigen konnte, war der Sthavira Yaças, der soviel über das böse Tier vermochte, dass es nicht mehr Vögel und andere Geschöpfe als Beute erlegte. Die Folge war, dass der Nâga sich der Nahrung enthielt und starb, um, wie man sagt, unter den Göttern wiedergeboren zu werden.

Wieviel unsicheres und dunkles auch in all diesen Berichten sein mag, sie alle stimmen darin überein, dass der Lebensabend des Kaisers von einem düstern Nebel erfüllt war.

Der Name Açoka's strahlt in allen buddhistischen Ländern mit ungeschwächtem Glanze, und von dem Standpunkte der Kirche aus hat er alles Anrecht auf die Erkenntlichkeit der Gläubigen. Man hat ihn häufig mit Constantin dem Grossen verglichen, und in der That sind die übereinstimmenden Punkte zahlreich und zutreffend, obschon beide an Talent und Staatsklugheit durchaus nicht auf dieselbe Linie zu stellen sind. Aber wie unbedeutend und kindisch Devânâmpriya Piyadassi auch ist, wenn wir ihn mit dem römischen Kaiser vergleichen, der trotz all seiner grossen Fehler ein geschickter Feldherr und ein mächtiger (324) Herrscher war, bei seinen Glaubensgenossen hat ersterer noch mehr Anspruch auf Dankbarkeit, als letzterer bei den Christen. Denn Con-

*) Târan. p 39.

stantin that wenig mehr, als der mächtigen Strömung zu folgen; Açoka dagegen patronisirte eine Lehre, deren Anhänger zu seiner Zeit noch nicht sehr zahlreich gewesen sein können. Durch seine Beziehungen zu fremden Ländern hat er ohne Zweifel zur Verbreitung der Lehre beigetragen, um nicht zu sagen, den Grund gelegt für die riesige Ausbreitung des alleinseligmachenden Glaubens.

KAPITEL II.

Zweiter Zeitraum. Von Açoka bis Kanishka.

Die Versuche des frommen Königs, durch Abgesandte nach verschiedenen Reichen in- und ausserhalb Indiens seine Ideen über den Dharma zu verbreiten, mussten für die Congregation eine Ermutigung sein, sein Beispiel zu befolgen, und dienten jedenfalls dazu, ihr den Weg zu ihren friedlichen Eroberungen zu bahnen. Sie benutzte dabei die günstigen Zeitverhältnisse, um die Heilslehre unter Indern und Barbaren zu verkündigen, und entwickelte dabei einen Eifer, welcher mit dem glänzendsten Erfolge gekrönt wurde. In den drei Jahrhunderten, die Açoka von Kanishka trennen, waren nicht nur überall in Indien Gemeinden gestiftet worden, Heiligtümer und Klöster entstanden, war nicht nur Ceilon vollständig dem Glauben gewonnen, sondern auch in Afghanistan, Baktrien, China die Lehre des Buddha eingeführt. Der Zeitraum, den wir jetzt zu behandeln haben, steht also an Bedeutung hinter keinem anderen in der Entwicklungsgeschichte der Kirche zurück, und deshalb ist es doppelt zu bedauern, dass die nördlichen Berichte so unglaublich verwirrt sind. Ohne einige wenige, aber brauchbare

Angaben in den Schriften der heidnischen Inder, und ohne die Hülfe von Inschriften, Monumenten und Münzen würden wir gänzlich im Dunkeln herumtappen müssen.

(325) Gegen das Chaos der nördlichen Berichte sticht die geordnete Erzählung der Ceilonesen über die Einführung und Befestigung der Lehre auf ihrer Insel sehr günstig ab. Wenn sie auch an Uebertreibung nicht hinter den nördlichen Erzählungen zurücksteht, so zieht sie doch bis zu einem gewissen Punkte den Unterschied von Ort und Zeit in Betracht. Auf den folgenden Seiten werden die Vorzüge und Mängel der ceilonesischen Geschichtschreibung von selbst in das Licht treten.

---

1) Bekehrung von Ceilon. Der Apostel Mahendra. Devânâmpriya Tishya. Dushṭa-Gâmani. Vatta-Gâmani. Aufzeichnung des Kanons. Aufzählung der kanonischen Bücher. Politische Revolution. Vṛishabha.

Kurz vor dem Nirvâṇa hatte der Herr prophezeit, dass 236 Jahre nach diesem Ereignisse das Licht des Glaubens auf Ceilon von Mahendra angezündet werden solle.*) Diese Prophezeiung ging pünktlich in Erfüllung. Wie konnte es auch anders sein? Beim Herannahen des angedeuteten Zeitpunktes stellte sich der Mönch Mahendra auf Bitten seines Oberen Tishya-Maudgaliputra und der Brüder an die Spitze einer Gesandtschaft, um die Lehre des Buddha auf Ceilon zu verbreiten. Vor dem Antritte seiner Reise sah er

*) Dîpav. 15, 71. Unsere Quellen sind Kap. 12—17 der genannten Chronik; Buddhaghosha im Suttavibhanga I p 318—343; Mahâv. 83—138.

ein, dass er einen günstigeren Zeitpunkt abwarten müsse. Er sah nämlich voraus, dass der alte König Muṭasîva, der schon 60 Jahre regiert hatte, nicht mehr lange leben würde, und da er im voraus wusste, dass Muṭasîva's Sohn und Nachfolger Devânâmpriya-Tishya leichter für die neue Lehre zu gewinnen sein würde, als dessen steinalter Vater, hielt er es für geraten, die grosse Reise bis zur Thronbesteigung des genannten Prinzen aufzuschieben. Unterdessen beschloss er, zusammen mit den übrigen Mitgliedern der Mission, den Mönchen Iṭṭhiya (oder Iddhiya), Uttiya, Bhadra-sâla, Sambala, dem Schüler Sumanas und dem Laien Bhaṇḍuka einen Besuch seiner Mutter zu Vedisa-Berg abzustatten.*) (326) Langsam von Ort zu Ort ziehend, besuchte er seine Verwandten, wozu er sechs Monate gebrauchte. Endlich an dem Orte, wo seine Mutter wohnte, angelangt, nahm er mit seinen Genossen seinen Einzug in den von seiner Mutter gestifteten Vihâra zu Vedisa-Berg. Als man dort einen Monat verweilt hatte, war der Vollmondstag des Jyaishṭha (Mai-Juni) angebrochen. Man vereinigte sich zur Feier des Uposatha und beratschlagte, zu welcher Zeit man den Zug nach Ceilon unternehmen sollte. Indra, der König der Götter, der ein lebhaftes Interesse an dem grossen Plane hatte, begab sich dorthin und brachte ihnen zunächst die frohe Märe, dass der König Muṭasîva das Zeitliche mit dem Ewigen vertauscht hätte. Darauf teilte er mit, dass der Buddha prophezeit hatte, dereinst würde der Mönch Mahendra den Glauben des Jina auf Ceilon einführen und verbreiten**); endlich bot ihm

*) Im Mahâv. Cetiya-Berg.

**) Ziemlich überflüssig; denn wenn Mahendra die Prophezeiung nicht gekannt hätte, würde keine Mission ausgerüstet worden sein. Ferner hätte Indra besser daran gethan, die frohe Kunde eher mitzuteilen, denn der alte König war schon vor einigen Monaten gestorben und Devânâm-

der Himmelskönig wohlwollend seine Bundesgenossenschaft an. Da nun alle Gründe zu längerem Zögern fortgefallen waren, machte Mahendra mit seiner Gesellschaft sich eiligst auf den Weg, um die ihm aufgetragene Aufgabe zu lösen. Wie ein Zug Gänse erhoben sie sich in die Luft und erreichten fliegend noch an demselben Vollmondstage des Jyaishṭha die Insel, wo sie sich auf den Berg Missaka*) herabliessen.

In jenem Augenblicke befand sich Devânâmpriya-Tishya, der vor einem Monate zum zweiten Male gekrönt war, zufällig in dem Gebirge auf der Jagd. Um den König in die Nähe des Mönches zu locken, musste ein Gott die Gestalt einer Gazelle annehmen**), und natürlich musste der König, während er (327) schnell das vor ihm flüchtende Wild verfolgte, dem Orte sich nähern, wo Mahendra sass. Da hörte er sich plötzlich bei seinem Namen rufen: „He, Tishya, komm hierhin!" Nicht gewohnt, sich so einfach anreden zu hören, und gleichzeitig jemand mit geschorenem Haupte sehend, der in zerissene Lumpen und eine lohfarbene Kutte gekleidet war, fragte er sich selbst, wer der Mann sein könnte, der ihn so einfach anzureden wagte, bis seine Neugierde durch den Fremdling befriedigt wurde, der sich auf folgende Weise zu erkennen gab:

---

priya-Tishya gekrönt worden, zum ersten Male in dem zweiten Wintermonate, Dîpav. 11, 14; 12, 43; die zweite Krönung fand in Vaiçâkha statt, ebenda 39. Buddhaghosha spricht nur von dieser letzten. Zufälligerweise fand die erste Krönung gerade in demselben Zeitpunkte statt, an dem Mahendra seine Verwandten zu besuchen ausging.

*) Gegenwärtig Mahintale.

**) Hätte Açoka gewusst, welche nützliche Rolle die Götter in den Märchen seiner Glaubensgenossen spielten und noch spielen würden, so würde er sich es wahrscheinlich zweimal überlegt haben, ehe er sie abschaffte.

„Asketen sind wir, edler Fürst, Anhänger von des
Herrn Gesetz,
Die mitleidsvoll zu eurem Heil von Indien her-
gekommen sind.“

Diese Begegnung führte zu einem ernsten Gespräche zwischen dem Fürsten und dem Mönche. Allmählich sammelt sich das Gefolge des Königs, 40 000 Mann, um die Hauptpersonen. Mahendra trug dann eine Predigt vor, und die unausbleibliche Folge war, dass der Fürst mit seiner ganzen Schaar das Glaubensbekenntnis ablegte.

Früh am folgenden Morgen schickte der König einen Wagen, um die ehrwürdigen Herren abzuholen, doch es ist überflüssig zu sagen, dass sie keinen Gebrauch davon machen konnten. Sie schickten also den Wagenlenker zurück mit einer freundlichen Empfehlung, sie würden bald folgen. Darauf flogen sie so schnell wie Vögel durch die Luft und liessen sich an der Stelle nieder, wo das erste Heiligtum im Osten von Anurâdhapura steht. Zur Erinnerung an dieses denkwürdige Herabsteigen ist das Heiligtum so genannt worden.

Mittlerweile hatte der König bei seinem Palaste ein Festzelt aufschlagen lassen, wo er mit seinen Ministern, der Königin, den Prinzen, Prinzessinnen und Frauen des Harems die ehrwürdigen Gäste erwartete. Als Mahendra und die Uebrigen angekommen und mit den gebührenden Ehren empfangen worden waren, wurde ihnen ein kostbares Mahl angeboten, wobei der Fürst sie eigenhändig bediente. Nach der Mahlzeit kam die Königin Anulâ mit 500 Hofdamen, um ihre Aufwartung zu machen. Darauf begann Mahendra den Dharma zu verkündigen und solche schauerliche (328) Spukgeschichten zu erzählen, dass Anulâ und ihre 500 Hofdamen den ersten Grad der Heiligkeit erreichten.

Während dies alles im inneren Hofe vorfiel, war

ausserhalb des Palastes eine grosse Volksmenge zusammengeströmt. Die Städter, deren Neugierde erregt war durch das, was die Augenzeugen von der Begegnung auf dem Berge Tags zuvor erzählt hatten, gaben immer lauter ihr ungeduldiges Verlangen zu erkennen, die fremden Mönche zu sehen. Der König gab, um ihren billigen Wunsch zu erfüllen, Befehl, dass man in den Elephantenställen auf dem Vorplatze Sand streuen und für die Geistlichen Sessel bereitstellen sollte; denn die Volksmenge war zu gross, als dass man daran hätte denken können, sie in dem Palaste zu empfangen. Sobald alles bereit war, ging Mahendra nach dem Vorplatze, nahm den für ihn bestimmten prächtigen Thron ein und predigte über die Schrecken der Hölle, woran er die Verkündigung der vier Wahrheiten knüpfte. Der Erfolg seiner Beredsamkeit war so, wie zu erwarten war; 1000 Personen erreichten den ersten Grad der Heiligkeit. Der Andrang der Neugierigen wurde allmählich so gross, dass selbst der Raum auf dem Vorplatze nicht mehr ausreichte. Man zog daher nach dem Nandana-Parke, der im Süden der Stadt lag. Auch dort predigte der unermüdliche Apostel mit nicht weniger gesegnetem Erfolge, denn auch jetzt erreichten 1000 Personen den ersten Grad der Heiligkeit. Unterdessen sank der Abend herab und machten die Mönche schon Anstalten, ihr Lager auf dem Berge wieder aufzusuchen, als der König ihnen den Lustgarten Meghavana als Nachtquartier anbot, welches höfliche Anerbieten angenommen wurde.

Am folgenden Morgen kam Tishya persönlich in den Lustgarten, um sich zu erkundigen, wie den Mönchen die Nacht vergangen sei und der Garten ihnen gefiele. Auf die Erklärung des Mahendra, dass der Ort ihnen sehr gut gefallen hätte, machte sich der König ein Vergnügen daraus, den Lustgarten der Congregation schenkungsweise abzutreten. Die feier-

liche Uebertragung des Meghavana, wo später das Kloster Tishya-Hof oder Grossmünster (Mahâvihâra)*) (329) sich erheben sollte, war von einem gewaltigen Erdbeben begleitet. Der zuerst nicht wenig über diese ungewöhnliche Naturerscheinung erschreckte König wurde bald beruhigt, als der Apostel ihm versicherte, dass das Erdbeben keinen andern Zweck hatte, als anzukündigen, dass der Glaube nun auf der Insel feste Wurzel gefasst hätte.**)

Tags darauf predigte Mahendra, nachdem er das Vormittagsmahl am Hofe eingenommen hatte, aufs neue in dem Nandana-Parke; ebenso an den darauffolgenden Tagen mit dem Erfolge, dass in einer Woche nicht weniger als 8500 Personen die Heiligkeit erlangten. Zu jener Zeit wies der König in der früher beschriebenen Weise die Grenzen des Kirchspiels an, wo ein Vihâra zum Nutzen der Mönche eingerichtet wurde. Bald folgte die Schenkung eines anderen Heiligtums auf dem Cetiya-Berg, welches mit dem zugehörenden Kirchspiel von Mahendra eingeweiht wurde, und zwar am Vollmondstage des Âshâḍha, gerade einen Monat, später als der Apostel mit den Seinigen zum ersten Male den Fuss auf die Insel gesetzt hatte. An demselben Tage wurde auch Prinz Arishṭa mit 55 anderen Personen von fürstlichem Blute zu Geistlichen geweiht, wodurch die Zahl der Arhat's auf 62 stieg.***) Jener Zeitpunkt fiel zusammen mit dem Beginne der stillen Zeit.

Die Mönche brachten die vier Monate der Regen-

---

*) Die Lage desselben findet man auf der Karte in E. Tennent's *Ceylon* II p 611[3].

**) Nach Dîpav. 13, 39 flg. fanden acht auf einander folgende Erdbeben statt, während Mahâv. 106 von einem Erdbeben an acht verschiedenen Orten spricht.

***) Darunter 61 Mönche, als zweiundsechzigsten muss man den Schüler Sumanas mitzählen, sonst stimmt die Rechnung nicht.

zeit in dem Tishya-Garten auf dem Berge des Tishya zu. Nach Beendigung der Vakanz, am Vollmondstage des Kârttika, gab das Haupt der Mission dem Devânâmpriya-Tishya sein Verlangen zu erkennen, nach dem Festlande zurückzukehren. Der fromme König, der alles gethan hatte, was in seiner Macht stand, um die Missionare freundlich zu empfangen, und mit seinem ganzen Volke so aufrichtig die drei Kleinode verehrte, verhehlte nicht, dass diese Bitte ihn einigermassen überraschte, und fragte den Pater, was ihn veranlasste, die Rückreise anzutreten. Mahendra antwortete: „Durchlauchtigster Fürst, wir haben in langer Zeit den Buddha nicht gesehen und (330) fühlen immer mehr das Verlangen nach etwas, das wir anbeten oder sonstwie verehren können.“ Der schlaue König merkte sofort, was los sei: Es fehlte noch ein Stûpa mit Reliquien des Buddha. Sogleich erklärte er sich bereit, ein solches Heiligtum an einer Stelle, die der Mönch nur auszuwählen hätte, bauen zu lassen. Es kam jetzt nur darauf an, dass man sich die nötigen Reliquien verschaffte. Auch dieses Bedürfnis wurde erfüllt: Mahendra sandte sofort den Schüler Sumanas ab, um von Açoka und dem Himmelskönig Indra einige Reliquien für den zu errichtenden Stûpa sich zu erbitten. Sumanas erledigte sich mit ebensoviel Geschicklichkeit wie Schnelligkeit seiner herrlichen Aufgabe, und es gelang ihm, noch an demselben Tage mit dem nötigen Vorrate von Reliquien zurückzukehren. An einem heiligen Orte, der in längst vergangenen Jahrhunderten von den Buddha's Kakusandha, Konâgamana, Kâçyapa und Çâkya besucht worden war, wurden die kostbaren Ueberreste beigesetzt und erhob sich in Uebereinstimmung mit dem, was Gotama vor 236 Jahren prophezeit hatte, das Kloster Thûpârâma.*) Die Grundsteinlegung des

*) Genannt nach dem zugehörigen Stûpa; wegen der

Stûpa wurde durch ein grosses Erdbeben und andere Erscheinungen verherrlicht, infolge deren des Königs Bruder Abhaya mit noch 1000 anderen Personen sich in die Bruderschaft aufnehmen liess.

Zu derselben Zeit sprach die Königin Anulâ ihrem Gemahle gegenüber den Wunsch aus, der Welt zu entsagen. Infolge dessen richtete Tishya an den hochwürdigen Mahendra die Bitte, Anulâ in den Orden der Nonnen aufzunehmen, doch der Sthavira antwortete, dass die Mönche nicht befugt wären, Frauen zu weihen, und gab darum den Rat, dass man seine Schwester, die Prinzessin Sañghamitrâ aus Pâṭaliputra herbeiholen sollte. Der König beschloss, nach Ueberlegung mit seinen Ministern, Arishṭa an Açoka abzufertigen, um dessen Zustimmung zu der Sendung der Sañghamitrâ und zugleich zur Ueberbringung des Bodhibaumes zu erlangen.

(331) Prinz Arishṭa reiste nach Magadha's Hauptstadt und überbrachte, dort angelangt, die Botschaft des Tishya und Mahendra. Obschon Açoka anfänglich Schwierigkeiten machte, gab er doch zuletzt dem Drängen seiner Tochter nach und schenkte der doppelten Bitte seines Freundes und Glaubensbruders Gehör. An der Spitze eines zahlreichen Heeres zog er, einen Zweig des heiligen Baumes mit sich führend und Sañghamitrâ mit den Nonnen begleitend, aus seiner Hauptstadt durch den Vindhya und durch den wilden Wald des Dekkhan bis an das Ufer des Meeres. Mit Thränen in den Augen nahm der fromme Fürst Abschied von dem teuren Baumzweige und blickte noch lange traurig dem Schiffe nach,

---

Lage siehe E. Tennent a. a. O. Eine Abbildung dieser zierlichsten aller ceilonesischen Dagob's findet sich im *Journ. As. Soc. Beng.* XVI, T. III, wobei die Beschreibung von Knighton ebendaselbst p 217 zu vergleichen ist.

welches die kostbare Ladung*) überbrachte. Der Einzug des Bodhi geschah auf die glänzendste und feierlichste Weise. Zahlreiche Schaaren, mit dem Könige, dessen Frau und Kindern vorauf, zogen aus Anurâdhapura dem Baume oder Zweige entgegen. Der König opferte zuerst Kränze und Räuchereien, und die ganze Stadt prangte im Festgewande.**) Kurz darauf wurde die Königin Anulâ mit ihren 500 Hofdamen in den Orden der Nonnen aufgenommen und wurde eine Heilige. Auch Prinz Arishṭa nahm mit 500 Genossen das geistliche Gewand.***)

Auf diese Weise wurde innerhalb sechs Monaten die Bekehrung Ceilon's vollendet, Dank der Gewandtheit und Wunderkraft des Apostels, der Klugheit und Frömmigkeit des Königs und der guten Gesinnung der Bevölkerung.

Etwas abweichend ist die Version, die Hiuen Thsang in Indien gehört hat.†) Ceilon soll im ersten Jahrhundert nach dem Nirvâṇa bekehrt worden sein von Mahendra, Açoka's jüngerem Bruder, der mit noch vier anderen Asketen durch die Luft nach der Insel flog, um das Licht des Glaubens (332) leuchten zu lassen. Die Sendung gelang vollständig, und in kurzer Zeit baute die Bevölkerung überall Klöster, deren Anzahl im siebenten Jahrhundert bis auf 100 gestiegen war. Ferner teilt derselbe Reisende im einzelnen mit, dass Mahendra in seiner Jugend durch anmassenden Stolz, übermässigen Luxus und greu-

*) Nämlich den Zweig, denn um seine Tochter bekümmerte er sich nicht, das war nur ein Frauenzimmer.

**) Der südliche Zweig wurde von Sañghamitrâ zu Meghavana gepflanzt, Dîpav. 17, 20. Eine Aufzählung der Orte auf Ceilon, wo Stecklinge des Bodhi gepflanzt wurden, findet der sich dafür Interessirende im Mahâv. 131; Suttavibhanga I p 340, vgl. E. Tennent a. a. O.

***) Das wäre das zweite Mal, es sei denn, dass ein anderer Prinz dieses Namens gemeint ist.

†) *Voy. des Pèl. B.* I p 198; III p 140.

liche Grausamkeit das Entsetzen der Einwohner dermassen erregte, dass sein Vollbruder Açoka sich genötigt sah, ihn festsetzen zu lassen. Das Gefängnis hatte auf den Prinzen einen heilsamen Einfluss. In einer Woche war er ein mit Wunderkraft begabter Heiliger geworden; er entsagte der Welt, um als Einsiedler in den Höhlen des Gebirges zu wohnen.*)

In einem späteren nördlichen Werke**) ist ausser in einzelnen Zügen die Erzählung beinahe nicht wiederzuerkennen. Sie läuft darauf hinaus, dass irgend ein Kaufmann aus Indien einmal — es war in den Tagen des Königs Açoka — dem Könige von Ceilon, Âsana Siṃhakosha einen hölzernen Buddha zeigte und bei dieser Gelegenheit die Geschichte des grossen Meisters und seiner Nachfolger bis auf den Kirchenvater Schwarz***) erzählte. Der Fürst, dessen Wunsch dadurch erregt wurde, mehr von dem wahren Glauben zu hören und den Kirchenvater kennen zu lernen, schickte einen Gesandten, um den hochwürdigen Schwarz einzuladen, nach Ceilon zu kommen. Als letzterer diese Einladung empfangen hatte, begab er sich mit einer Schaar von 500 Schülern, mit dem Abgesandten im Schlepptau, durch die Luft nach der Insel, auf deren Strande er sich sogleich niederliess. Von dort zog er unter allerlei bunten Lichterscheinungen und in Gesellschaft des Königs, der ihm entgegen gezogen war, in die Hauptstadt. Drei Monate lang predigte er den Glauben und erfüllte die Insel mit Vihâra's und Mönchen, während eine grosse Menge von Ge-

*) Ebendaselbst II p 423.

**) Târan. p 44.

***) Kâla oder Kṛishṇa; eine Variante ist Kâlika, der nach *Lebensbeschr.* p 308 Taprobane bekehrte, während Çaraṇa auf Ceilon die Lehre verbreitete; wieder eine Probe von der Sucht der Buddhisten, zwei Namen für ein- und dieselbe Sache zwei verschiedenen Sachen unterzulegen.

schöpfen in den Genuss der vier Stufen der Heiligkeit gesetzt wurden.

(333) Nachdem wir die verschiedenen Versionen der Erzählung kennen gelernt haben, wollen wir versuchen, über das Mass der darin enthaltenen historischen Wahrheit ein Urteil zu fällen. Dass verschiedene der Wirklichkeit entlehnte Züge in der Erzählung enthalten sind, dürfen wir getrost annehmen. In späterer Zeit war es Regel, dass die Missionare sich erst des Wohlwollens und, wenn möglich, der Unterstützung des Fürsten zu versichern suchten, bevor sie ihr Bekehrungswerk unter dem Volke begannen. Sie erhielten ein Grundstück vom Landesherrn, um Heiligtümer darauf zu errichten; und sobald erst ein Kloster etc. bestand, pflegte sich um einen solchen Kern herum eine mehr oder weniger blühende Gemeinde anzusiedeln. Nicht so sehr kluge Ueberlegung als vielmehr die Notwendigkeit und Erfahrung schrieb ein solches Verfahren in Ländern vor, wo Fremdlinge, wie es Missionare der Natur der Sache nach meistens sind, rechtlos waren. In einem Punkte stimmen die Berichte mit einander überein: dass die Bekehrung von Ceilon unter der Regierung von Açoka stattgefunden hat. Dies darf also als historische Thatsache betrachtet werden, alles übrige spricht gegen sich selbst und ist eine erbauliche Fabel, teils mythisch, und insofern ziemlich alt, vielleicht vorbuddhistisch, teils dogmatisch und von jüngerer Erfindung. Man kann durch willkürliche Auslassungen*) dergleichen

*) Willkürlich und daher unerlaubt ist es z. B., Mahendra's Zug durch die Luft als eine nebensächliche Ausschmückung zu betrachten, denn gerade darauf wird wiederholentlich und offenbar mit Absicht der Nachdruck gelegt. Später werden wir Gelegenheit haben, auf Mahendra und die vier anderen Mönche, d. h. die fünf Indra's oder Kuçika's (siehe Band I p 415) zurückzukommen.

dogmatische Märchen zwar beschneiden und verkürzen, aber man irrt, wenn man glaubt, dass ein verkürztes Märchen in höherem Grade Geschichte ist als ein unverkürztes. Nach dieser Abschweifung kehren wir zu der officiellen Kirchengeschichte, wie sie von den Mönchen von Grossmünster überliefert ist, zurück.

Während der vierzigjährigen Regierung des Devânâmpriya-Tishya nahm das Ansehen und der Einfluss der Kirche stetig zu. Ausser der Stiftung des Klosters Tishya-Hof und desjenigen auf dem Cetiya-Berg, dem Bau des grossen Stûpa und der Pflanzung des Bodhi zu Meghavana schrieb man diesem ersten gläubigen Herrscher von Ceilon andere fromme Stiftungen (334) zu, u. a. den Stûpa-Hof, (Thûpârâma), die Vihâra's von Tishya-Hof, Vessagiri und Colaka-tissa.

Acht Jahre nach dem Tode des Devânâmpriya-Tishya, dem sein Bruder Uttiya folgte, verschied auch Mahendra nach einer Amtszeit von 60 Jahren. Die Leiche wurde mit allen Ehren, die dem grossen Apostel gebührten, dem Scheiterhaufen übergeben und auf der Stelle ein Stûpa zur Bewahrung seiner Reliquien errichtet.

Mahendra und seine Genossen hatten aus Indien die vollständige heilige Ueberlieferung, nämlich das Vinaya-Piṭaka, das Sutta-Piṭaka und die sieben Abhandlungen des Abhidharma-Piṭaka mitgebracht. Nach dem Tode des Apostels und des hervorragenden Arishṭa wurde die Kette der unverfälschten Ueberlieferung von Tishyadatta, Kâla-sumanas, Dîrgha-sumanas und anderen Schülern des Arishṭa, und durch ihre geistlichen Nachkommen bis zu den fernsten Geschlechtern fortgesetzt.

Das Nonnenkloster zu Anurâdhapura, dessen erste Oberin die heilige Sañghamitrâ war, durfte sich auch zunehmenden Glanzes erfreuen. Ausser diesem Stift scheint auch ein Nonnenhaus zu Rohaṇa wenigstens

zeitweise bestanden zu haben.*) Wie die Mönche, so zeichneten sich auch die geistlichen Schwestern durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit aus, und durch eine Reihe von trefflichen Lehrerinnen wurde die wahre Ueberlieferung fortgepflanzt.

Die folgenden Herrscher von Ceilon traten meistens in die Fussstapfen des Devânâmpriya-Tishya und machten sich durch den Bau von Klöstern und Heiligtümern verdient, keiner aber in dem Grade, wie Abhaya Dushṭa-Gâmani, d. h. Gâmani der Schlechte.**) Dieser Herrscher, der sich durch die Beseitigung von 32 Fürsten den Weg zum Throne gebahnt hatte, ist bekannt als der Besieger und Nachfolger des Elâra, eines Tamulischen Eroberers.***) Nachdem Elâra den Asela, den Sohn des (335) Muṭasîva und Bruder des Devânâmpriya-Tishya getötet hatte, hatte er, wie anerkannt wird, 44 Jahre mit Gerechtigkeit regiert.

Gâmani der Schlechte soll ans Ruder gekommen sein 136 (oder 146) Jahre nach der Thronbesteigung des Devânâmpriya-Tishya, die um 250 v. Chr. angesetzt werden kann. Rechnet man von diesem letzten Zeitpunkt ab, dann wird der Anfang von Gâmani's Regierung um 114 (oder 104) fallen, während das officielle ceilonesische Datum 161 ist.†) Diesem ruhm-

---

*) Dîpav. 18, 23.

**) Diesen Beinamen soll er einer Ungehorsamkeit gegen seinen Vater zu verdanken haben. Mahâv. 146.

***) Dîpav. 18, 53; Mahâv. 155. Tamulische Eroberung ist ein chronisches Uebel in der Geschichte Ceilons; sie war öfters mit einer Verfolgung des Buddhismus verbunden.

†) Ueber die Unmöglichkeit der dem Pakuṇḍa, Muṭasîva und dessen Söhnen zugeschriebenen Zahlen siehe oben. Vgl. Turnour, *Journ. Ass. Soc. Beng.* VI, 721, wo uns versichert wird, dass die ceilonesische Chronologie von 161 ab durch Zeugnisse von anderer Seite bestätigt wird. Leider hat dieser Schriftsteller hinzuzufügen versäumt, welche diese Zeugen sind.

reichen Fürsten werden grosse Bauwerke zugeschrieben, das Kapitelhaus Lohaprâsâda und der Grosse Stûpa.*) Die Berichte über den Bau dieser Heiligtümer sind so verwirrt und überschwänglich, dass sie erst einige Jahrhunderte nach den für diese Gebäude angegebenen Daten**) entstanden sein können; was jedoch nicht ausschliesst, dass sie in gewisser Beziehung zu interessant sind, um mit Stillschweigen übergangen zu werden.

Nach der Grundsteinlegung des grossen Stûpa***), die am 15. Vaiçâkha, dem Geburts- und Sterbetage des Buddha stattfand, war man in zwei Monaten soweit gekommen, dass der Umkreis des Heiligtums abgesteckt werden konnte, oder, wie es anders heisst, die Grundsteine gelegt werden konnten, womit die Einweihung des heiligen Kreises und die Errichtung der steinernen Pfosten gemeint sein wird. Bei dieser Feier waren Sthavira's aus allen Orten Indiens zugegen: Indragupta, Priyadarçin und andere, worunter die sicher nicht am wenigsten interessanten Persönlichkeiten sind: der Buddha, der Dharma und der Sangha selbst. Indragupta muss sich bei dieser Feier verdreifacht, Citragupta (336) verdoppelt haben, denn ersterer wird in der Aufzählung dreimal, letzterer zweimal genannt.†) Wenn wir den Angaben der wahr-

*) Dieser letztere muss eine zweite Ausgabe des schon von Tishya gebauten sein; der Lohaprâsâda wurde später noch zweimal gebaut von Saddhâtissa und Çrî Nâga; Dîpavansa 20, 4; 22, 36; von den Restaurationen sprechen wir nicht.

**) Dîpav. 19, 1; Mahâv. 165. Vgl. Knighton *On the ruins of Anurâdhapura* (*Journ. As. Soc. Beng.* XVI, 220); der Lohaprâsâda soll ursprünglich neun Stockwerke, jedes mit 100 Zellen, gehabt haben.

***) 2. Ausgabe.

†) Citragupta ist auch sonst wohlbekannt als der Aktuar oder Geheimschreiber der Unterwelt; auch wird er zuweilen mit Yama, dem Richter der Toten identificirt. Vielleicht

heitsliebenden jüngeren Chronik nicht allen Glauben absprechen wollen, dann brachte Indragupta 80 000 oder 8000 Mönche mit sich; Mittanna kam mit 60 000 von den 100 000 Geistlichen, die in dem Açoka-Hofe zu Pâṭaliputra wohnten. So war jeder Sthavira von verschiedenen Tausenden begleitet; doch Mahâdeva lief allen den Rang ab; sein Gefolge bestand aus nicht weniger als 4 Millionen und 60 000 Geistlichen. Dieser Mahâdeva, alias Çiva, hätte von dem Kailâsa kommen müssen; denn jeder weiss, dass Mahâdeva dort thront. Jedoch durch ein Versehen, oder um die Anspielungen nicht zu deutlich zu machen, lässt der Chronikschreiber ihn in einem unbekannten Orte, Pallavabhâga wohnen, während er den Kailâsa als Vihâra dem Sûryagupta zuweist.*)

Aus dergleichen Erzählungen ist mit vollkommener Sicherheit zu schliessen, dass die genannten Gebäude geraume Zeit vor der ältesten Chronik schon bestanden; weiter ist nichts daraus zu lernen, was für die Geschichte von Belang ist.

König Gâmani, der Schlechte, starb nach einer Regierung von 24 Jahren. Während einer Zeit von mehr als 48 Jahren wurde der Thron von 11 Herrschern eingenommen, zum teil von fremden Eroberern, bis Abhaya, genannt Vattagâmani, zum zweiten Male an die Regierung kam, nach der officiellen Chronologie 88 v. Chr., oder wenn man die Zeit des Devânâmpriya-Tishya zum Ausgangspunkt nimmt, ungefähr 40 v. Chr.

Unter Vattagâmani fasste die Congregation einen höchst wichtigen Beschluss. Bis dahin nämlich war der Text des Kanon, sowie der Commentar dazu, die

---

steht er auf Grund dieser doppelten Eigenschaft zweimal auf der Liste.

*) Ein historischer Sûryagupta lebte nach Ârya Asaṅga, also nach 500 unserer Zeitrechnung; Wassiljew, *B.* 207.

Aṭṭha-Kathâ, mündlich fortgepflanzt worden. Damals aber sahen die Mönche, durchdrungen von dem Gedanken, wie vergänglich alles Geschaffene ist, ein, dass es nützlich wäre, die heiligen Urkunden schriftlich (337) aufzuzeichnen, und hielten zu dem Zwecke eine Versammlung.*) Mehr als dies meldet die ältere Chronik nicht. Die jüngere dagegen ist viel ausführlicher und bringt die schriftliche Aufzeichnung des Kanon und Commentars in Verbindung mit Parteistreitigkeiten unter den Brüdern.**) Der Prior von Grossmünster (Mahâvihâra), ein gewisser Mahâ-Tishya, war von dem Kapitel in den Bann gethan worden. Einer der Schüler, der ihm treu blieb, nahm seine Zuflucht in das vor kurzem gestiftete Kloster von Abhayagiri, wo er wohlwollend aufgenommen wurde. Dies verbitterte die Heiligen von Grossmünster derart, dass sie beschlossen, mit den Brüdern von Abhayagiri keine Gemeinschaft mehr zu haben. Auf eine oder andere Weise wurden auch die Mönche des neuen Südklosters in den Streit verwickelt. Dies führte zu einer Absonderung (und Secte) der Dharmarucika's, und dies hatte zur Folge, dass ein Concil gehalten wurde; denn zu jeder Kirchentrennung gehört eine Synode: jeder Riss muss geflickt werden. Da wurde nun beschlossen, den Kanon aufzuschreiben. Da nun die Geistlichen von Grossmünster und die von Abhayagiri noch Jahrhunderte lang als feindliche Secten einander gegenüberstehen, so ist es schwer zu verstehen, wie der so wichtige Beschluss von beiden Parteien ausgegangen sein kann, und wird man auch ohne andere Angaben annehmen können, dass nur die Grossmünster'sche Partei auf der Versammlung repräsentirt war.

Wir können noch einen Schritt weiter gehen. In

*) Dîpav. 20, 20; Bigandet II p 141.
**) Mahâv. 207.

einem Commentar zu Mahâvansa*) wird erzählt, dass die Abhayagiri'schen das fünfte Buch des Vinaya-Piṭaka**) von den vier übrigen absonderten, weil sie streng an der alten Lehre festhalten wollten, weshalb sie den Namen Dharmarucika's***) annahmen. Weiss man nun, dass der alte nördliche Kanon auch vier, nicht fünf Abteilungen des Vinaya unterscheidet, und bedenkt man, dass jeder Kanon im Verlaufe der Zeit eher zu wachsen als zusammenzuschrumpfen pflegt, dann hat man allen (338) Grund, zu glauben, dass die Abhayagiri'schen, welche die Hinzufügung des Parivâra als eine Neuerung bestritten, berechtigten Anspruch darauf machen konnten, für noch orthodoxer und altgläubiger als ihre heftigen Gegner zu gelten. Der Pâli-Kanon, wie wir ihn jetzt kennen, und schon im fünften Jahrhundert bei Buddhaghosha antreffen, schliesst den Parivâra in sich ein; ist daher der Kanon einer einzelnen Partei oder Secte der ceilonesischen Geistlichkeit, der Grossmünster'schen, und kann daher nicht unter Mitwirkung der übrigen Parteien auf der Insel festgestellt oder aufgezeichnet worden sein.†)

Man kann davon überzeugt sein, dass alles, was von der Veranlassung der Kirchenversammlung und der Aufzeichnung des Kanon erzählt wird, wenn nicht ersonnen, so doch verdreht ist; denn es stammt von einer Partei ab. Das Misstrauen gegen alles, was von so einer Seite kommt, ist mehr als gerechtfertigt, wenn man das unmögliche officielle Datum der be-

*) Turnour, Einleitung zu seiner Ausgabe dieser Chronik p CI.

**) Der Titel desselben ist Parivâra.

***) D. h. diejenigen, die an dem Dharma Gefallen haben.

†) Wenn man daher von der südlichen Ueberlieferung spricht, dann ist dieser Ausdruck *cum grano salis* zu verstehen; eigentlich ist sie die allein von den verschiedenen ceilonesischen Recensionen übrig gebliebene.

wussten Versammlung nämlich 454 nach dem Nirvâṇa, also 88—89 v. Chr., ins Auge fasst. In demselben Jahre nämlich bestieg, ebenfalls nach der officiellen Rechnung, Vattagâmani den Thron, der König, der das Kloster von Abhayagiri stiftete. Zu gleicher Zeit also wurde das Kloster gestiftet, brach der Streit aus, und fand die Aufzeichnung der kanonischen Bücher statt. Ehe wir weitere Betrachtungen über den südlichen, genauer gesagt, Grossmünsterschen Kanon anstellen, wollen wir die Geschichte des Vattagâmani fortsetzen.

Dieser König gilt, wie wir soeben hervorgehoben haben, als Gründer des Klosters zu Abhayagiri. Dies Heiligtum stand auf demselben Orte, wo Jahrhunderte früher der König Pakuṇḍaka, oder Paṇḍukâbhaya, der um 370—300 v. Chr. regiert haben muss, ein Kloster für die Nirgrantha's oder nackte Jaina-Mönche hatte bauen lassen.*) Es ist bemerkenswert, dass Vattagâmani das Bruderhaus von Abhayagiri (339) an der Stelle gebaut haben soll, wo der Nirgrantha Giri (d. h. Berg) sich aufhielt, welchem Umstande das Kloster seinen Namen Abhayagiri verdanken soll. Die Verbindung zwischen Abhaya, d. h. Friedsamkeit, und den Jainas ergiebt sich von selbst; denn diese Mönche sind immer in hervorragendem Masse die Vertreter der Friedfertigkeit gegen alle Geschöpfe gewesen und erfreuen sich des Besitzes eines Heiligen, der den bezeichnenden Namen Abhayada, Geber des Friedens, trägt. Das Jaina-Kloster auf dem Abhayagiri wird also wohl von Anfang an so geheissen haben, und unter Vattagâmani, oder wem auch immer, den alten Besitzern entrissen und der Brüderschaft der

*) Mahâv. 203, 206. Dîpav. 19, 14. Dem widerspricht, was Knighton *Journ. As. Soc. B.* XVI, 222 sagt, wo auch angegeben wird, dass der Dagob an dortiger Stelle ursprünglich 405 Fuss hoch war —, ziemlich apokryph. Gegenwärtig ist die Höhe 240 Fuss.

Çâkya-Söhne zur Benutzung überwiesen worden sein. In der Geschichte des Streites zwischen den Bewohnern von Grossmünster und Abhayagiri verbirgt sich also vermutlich noch etwas anderes, als was die parteiischen Chroniken zu erzählen für angezeigt erachten. Wie dem auch sein möge, wir haben in den verdrehten Ueberlieferungen Andeutungen genug von dem Bestehen verpönter Ketzer, speciell der Jaina's auf Ceilon kurz vor dem Anfange unserer Zeitrechnung, und zugleich davon, dass die Jaina's eher auf der Insel angesessen waren, als die Çâkya-Söhne. In den ältesten buddhistischen Schriften ist denn auch in der That keine Absicht zu spüren, die Thatsache, dass der Jainismus älter ist als der Buddhismus, zu verdunkeln.

Wir müssen jetzt noch bei den Berichten der Chroniken betreffs des Kanons und seiner Aufzeichnung verweilen. Die drei Piṭaka's, wie sie jetzt für die ganze südliche Kirche gelten und bereits in dem fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung von seiten der Grossmünster'schen anerkannt wurden, sind verfasst in dem sogenannten Pâli, einem indischen Dialekte, dessen Heimat noch nicht mit voller Sicherheit ermittelt ist, und von dem nur soviel feststeht, dass er nicht die Sprache des Açoka oder des Reiches von Magadha war. Nichtsdestoweniger ist es keineswegs undenkbar, dass eine Pâli-Recension der heiligen Texte zur Zeit Açoka's bestand und, in welcher Weise denn auch immer, mit den ersten Missionaren nach Ceilon kam. Der Commentar, die Aṭṭha-Kathâ, war singhalesisch und kann daher in dieser Form nicht von dem Festlande herübergebracht worden sein. Die einfachste Art, sich über die Schwierigkeit (340) hinwegzuhelfen, ist, anzunehmen, dass der Inhalt des Commentars aus Indien stammte, aber später auf der Insel, von wem auch immer, verarbeitet worden

sei. Buddhaghosha*) erklärt, dass der betreffende Commentar, der auf dem ersten, zweiten und dritten Concile gehörig festgestellt war, von Mahendra zum Nutzen der Insulaner in die Landessprache übersetzt worden war. Abgesehen davon, dass die Uebersetzung der heiligen Bücher selbst unvergleichlich nützlicher gewesen sein würde — denn dieselben dienten zum ewigen Heile der Wesen, was man von dem Commentare nicht sagen kann — ist der erste Teil der Behauptung aus den Fingern gesogen, und hat daher auch der zweite nicht das geringste Gewicht, so lange er nicht von anderer Seite unterstützt wird. Einigermassen befremdend ist auch, dass in Indien der Commentar spurlos verschwunden war, so dass der Mahâvansa**) einem Mönche Revata, der im Anfange des 5. Jahrhunderts n. Chr. in Indien gelebt haben soll, die folgenden Worte in den Mund legt: „Hier (auf dem Festlande)“, sagte Revata zu dem berühmten Buddhaghosha, „ist nur der Text des Kanon überliefert; der Commentar ist hier nicht vorhanden; ferner fehlen hier verschiedene polemische Schriften berühmter Meister. Dieser Commentar, unangefochten und jetzt noch auf Ceilon im Gebrauch, ist von Mahendra singhalesisch abgefasst, nach Zurateziehung dessen, was der Buddha gelehrt hat, und der Discussionen, die Çariputra und andere in Verse gebracht haben.“

Die Absicht aller dieser Berichte ist deutlich die, den Glauben zu erwecken und zu befestigen, dass sowohl der ganze Kanon als auch der Commentar in der Recension der Secte von Mahâvihâra von drei aufeinander folgenden Concilien festgestellt worden war, und dass auf der Kirchenversammlung unter Vattagâmani kein Titel oder Jota daran verändert zu

*) Turnour, *Journ. As. Soc. Beng.* VI, 510.
**) Kap. 37.

werden brauchte, noch verändert wurde, so dass man bei dieser Gelegenheit nur die rechtmässigen und unveränderlich festgestellten Texte aufzuzeichnen hatte. Für die Richtigkeit der Angabe, dass die Aufzeichnung damals stattfand, kann niemand einstehen, ebensowenig, wie man (341) einen schlagenden Beweis für das Gegenteil anführen kann. Der Inhalt der heiligen Bücher kann hier nicht Gegenstand der Untersuchung sein; wir werden uns auf eine allgemeine Uebersicht von den Hauptabteilungen des Kanons und ihren Titeln beschränken.*)

Auf Grund der oben mitgeteilten Aufzeichnungen über das erste Concil im Anhange zum Cullavagga nehmen wir an, dass der niedergeschriebene Kanon an erster Stelle die fünf Bücher des Vinaya**) enthielt und zwar in derjenigen Form, in der wir sie jetzt noch besitzen. Von dem Abhidharma-Piṭaka schweigt der kanonische Bericht der ersten Kirchenversammlung. Eins der Bücher dieses Piṭaka finden wir erwähnt bei Gelegenheit des dritten Conciles zu Pâṭaliputra, und da die sieben Werke***), aus denen diese Abteilung der Schrift besteht, hinsichtlich der Anzahl und auch zum grössten Teile der Titel mit den alten Abhidharma's der Nördlichen übereinstimmen, kann man annehmen, dass die bestehende Pâli-Recension dieser Werke auf Vattagâmani zurückgeht.

---

*) Später wollen wir versuchen, die übereinstimmenden und abweichenden Punkte, welche der nördliche Kanon hinsichtlich der Einteilung und der Titel liefert, ans Licht zu stellen.

**) Prâṭimoksha und Suttavibhanga, Mahâ- und Cullavagga; Parivâra. Das letzte Buch, eine Art Resumé der vier ersten, wurde von den Abhayagiri'schen verworfen. Obige Uebersicht gilt ausschliesslich für den Kanon derer von Mahâvihâra.

***) Dhamma-Sangaṇi; Vibhanga; die Abhandlung Kathâvatthu; Puggala-paññatti; Dhâtukathâ Yamaka; die Abhandlung über die Paṭṭhâna's.

Wie viel älter sie sind, soll hier nicht untersucht werden.

Viel schwieriger ist es, hinsichtlich des Sutta-Piṭaka zu einer festen Ansicht zu kommen; denn über dasjenige, was hierzu gehören soll, waren die Doktoren der Kirche vor Alters durchaus nicht einig. Kein Wunder; denn die heterogensten Schriften kommen als Teile dieses umfangreichen Piṭaka's vor. Eine der Nummern z. B. enthält eine ausführliche Erklärung von 33 Sutta's, und es ist selbstredend, dass man eine Erklärung von Sutta's schwerlich in der Rubrik der Sutta's unterbringen kann, gleichgültig, ob man Sutta im Sinne des Sanskritischen *sûtra*, Regel, Lehrsatz, oder von *sûkta*, gute Rede, schönes Wort, Evangelium, auffasst. Ferner trifft man einige Nummern (342) an, welche Sammlungen von Liedern enthalten; das sind *sûkta's* keine *sûtra's*; kurzum verschiedene Teile des Sutta-Piṭaka gehören nach Form und Inhalt nicht zu einander.

Nach dem Cullavagga enthielt das Sutta-Piṭaka von Anfang an, wie es unter dem Vorsitze Kâçyapa's des Grossen von Ânanda aufgesagt wurde, fünf Sammlungen*), und von Buddhaghosha wird dies so ausgelegt, dass die fünfte Sammlung — ganz im Widerspruche mit dem Einteilungsprincipe der vier übrigen

*) Dîgha-Nikâya (Sammlung von längeren Sutta's, Lehrreden des Meisters); Majjhima-Nikâya (Sammlung von mittellangen dergl.); Saṃyutta-N. (von kurzen?); Aṅguttara-N. (von vermischtem Inhalte); Khuddaka-N. (Sammlung von kleineren Sachen, die zufälligerweise den bei weitem grössten Teil der Schrift umfasst). Fa Hian nennt die Teile des Kanons, vermutlich der Mahîçâsaka-Secte auf Ceilon, Âgama's, wie die Nördlichen thun. *Travels* p 165. Die Sprache dieser Bücher nennt er Fan, worunter die Chinesen das Sanskrit verstehen; es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Reisende den Unterschied zwischen Sanskrit und Pâli übersah, lässt sich aber nicht beweisen. Auch ist noch nicht bekannt, ob die von ihm angeschafften Bücher zum Kanon derer von Mahâvihâra gehören.

Sammlungen — nur ein umfassender Titel für fünfzehn Arten von Werken ist: 1) Khuddaka-Pâṭha, kleinere Stücke in Versen und Prosa; 2) Dhammapada, eine Blütenlese ethischer Sprüche; 3) Udâna, lyrische Ergüsse des Buddha; 4) Itivuttaka, Aussprüche des Meisters; 5) Sutta-Nipâta, Lehrgedichte; 6) Vimâna-vatthu, Geschichten von himmlischen Wohnungen; 7) Peta-vatthu, Spuk- und Teufelsgeschichten; 8) Thera-gâthâ, Lieder von Mönchen; 9) Theri-gâthâ, Lieder von Nonnen; 10) Jâtaka, Tierfabeln und Erzählungen; 11) Niddesa, ein Commentar Çâriputra's zum Sutta-Nipâta; 12) Paṭisambhidâ, über die Gaben der Heiligen; 13) Apadâna, Legenden; 14) Buddha-vansa, Genealogie der 24 Buddha's; 15) Cariya-piṭaka, kurzer Bericht über die verdienstlichen Werke des Buddha in seiner Bodhisattva-Laufbahn.*)

Betreffs dieser Einteilung zeigte sich nun bei den Doktoren ein Unterschied der Ansichten. Einige behaupten, dass die 12 ersten Nummern (343) zum Abhidharma gehörten, während andere aufrecht erhielten, dass alle 15 zu den Sutta's gerechnet werden müssten.**) Nun würde man über die richtige Stelle der 12 Unterabteilungen nicht haben streiten können, wenn man nicht darüber einig gewesen wäre, dass sie in jedem Falle zu dem Kanon gehörten, und insofern kann man sich auf die Verschiedenheit der Ansichten unter den Doktoren zum Beweise dafür berufen, dass bereits vor Buddhaghosha (420 n. Chr.) der noch jetzt geltende Kanon festgestellt war.

Obschon man die meisten der 15 Arten von

---

*) Es bedarf keines Beweises, dass die Nummern 8, 9, 11 und 14 unmöglicherweise als das „Wort des Buddha" betrachtet werden können, ausser in mythischem Sinne; nichtsdestoweniger nennt Buddhaghosha dies alles kurzweg „Wort des Buddha" (*buddhavacanam*).

**) Buddhaghosha in Childer's *Pâli Dict.* p 282.

Werken*) auch bei den Nördlichen als Bestandteile des Sûtra-Piṭaka wiederfindet, ist doch zweifelhaft, ob diese Einteilung die älteste ist. Sowohl die Südlichen als die Nördlichen kennen nämiich eine andere Einteilung der Schrift in Añga's, Unterteile. Die Ceilonesen zählen neun Añga's: Sutta, Geyya, Veyyâkaraṇa, Gâthâ, Udâna, Itivuttaka, Jâtaka, Abbhuta-dhamma und Vedalla. Sutta ist hier nur ein Unterteil, nicht eine alles umfassende Benennung, was es doch sein müsste, wenn die acht übrigen Añga's einen Teil des Sutta-Piṭaka ausmachen sollten. Indem wir uns vorbehalten, auf die Klassification der heiligen Bücher bei der Behandlung des alten Kanon der Nördlichen zurückzukommen, werden wir jetzt den Faden der Ereignisse auf Ceilon, soweit dieselben mit dem Schicksale der Congregation in Verbindung stehen, wieder aufnehmen.

Auf Vattagâmani folgte dessen Sohn Mahâ-Tishya; auf ihn einer seiner Brüder, welcher in der Geschichte unter dem Namen Nâga der Räuber bekannt ist, und als ein richtiger Räuber 12 Jahre lang sein Wesen trieb. Es wird berichtet, dass er 18 Vihâra's aus Rache zerstörte, weil die Mönche seiner Zeit, da er noch als Vagabund lebte, sich geweigert hatten, ihm Zuflucht zu gewähren.**)

Einer der Nachfolger Vattagâmani's, Âmaṇḍagâmani, auch Abhaya genannt, der ungefähr 95 Jahre nach dem Tode des erstgenannten Fürsten, also im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung den Thron bestieg, verbot das (344) Töten von lebenden Wesen in ganz Ceilon. Auch liess er überall verschiedene Arten von Stauden pflanzen, welchem Umstande er seinen Beinamen Âmaṇḍa, d. h. Kastorölpflanze, zu

*) Oder 16, jenachdem man die Sutta's der drei ersten Sammlungen als besondere Art rechnet.

**) Mahâv. 208; vgl. Dîpav. 20, 24.

verdanken haben soll.*) Welche gute Wirkung auch das erlassene Verbot gehabt haben mag, der wohlwollende König wird inne geworden sein, dass Edicte nicht zur Ausrottung der Schlechtigkeit des menschlichen Herzens genügen; denn er wurde von seinem eigenen Bruder Kaṇirajânu oder Kanijânu-Tishya ermordet.**) An dergleichen Vorfällen ist die Geschichte Ceilon's nur zu reich. Sie ist eine eintönige Aneinanderreihung von Verwandtenmord, Totschlag, Raub, Unzucht, bitterem Sectenhasse, abwechselnd mit Aufzählung von Klöstern, Tempeln und anderen Heiligtümern, welche Fürsten, Fürstinnen und Grosse gestiftet haben.

Nach dem Tode Âmaṇḍa-gâmani's folgten unruhige Zeiten, über die der ältere Chronikschreiber hinweggeht, wahrscheinlich nicht so sehr deshalb, weil er die Skandalgeschichten zu bemänteln sucht, als vielmehr, weil diese politischen Ereignisse für ihn von wenig Belang waren, und nur insofern wichtig schienen, als sie den Bau von Klöstern etc. unmittelbar berührten — und mit dem Bauen fuhr man ziemlich ungestört fort; — er findet es deshalb von seinem Standpunkte aus zwar der Mühe wert, zu berichten, dass König Çubha, ein Portiersohn, das nach ihm genannte Çubha-Kloster, ferner das schöne Vilva-Kloster und verschiedene Zellen bauen liess, doch nicht, dass dieser Portier und Portiersohn seinen Herrn, den König Tishya Yaçolâla, umgebracht hatte, wie wir in der jüngeren Chronik lesen.***) Auch kann man nur aus dieser letzteren Quelle die Nachricht schöpfen, dass Çubha seinerseits abgesetzt und ermordet wurde von Vṛishabha, der an Frömmigkeit und guten Werken in Gestalt von Gebäuden und Geschenken an die Geistlichen seinen

*) Dîpav. 21, 37; Mahâv. 215.

**) Mahâv. 215; in Dîpav. 21, 38 wird nichts von dem Morde erwähnt.

***) Dîpav. 21, 47; Mahâv. 218.

Vorgänger noch übertraf.*) Dieser Vṛishabha war ein Mann aus der Hefe des Volkes, der schon (345) unter Yaçolâla die Fahne des Aufruhrs erhoben hatte. Die von diesem Aufstande gegebene detaillirte Darstellung**) ist in kurzen Zügen folgende.

Es bestand eine Prophezeiung, dass jemand mit dem Namen Vṛishabha einstens König werden sollte. Darum gab König Yaçolâla den Befehl, alle Männer auf der Insel, welche diesen Namen trugen, umzubringen. Unter denjenigen, die zu der Kategorie der Hinzurichtenden gehörten, war auch ein Mann aus der Rasse der Lambakarṇa's.***) Von seinem Oheim und seiner Tante gewarnt, entging er mit ihrer Hülfe dem gewissen Verderben dadurch, dass er eine Zuflucht in Grossmünster fand. Da erst kam unserem Vṛishabha die bewusste Prophezeiung, die er noch nicht kannte, zu Ohren. Er fasste Mut, wagte einen Aufstand anzustiften und stellte sich an die Spitze einiger verwegener Gesellen, mit deren Hülfe er sich zum Herrn verschiedener Dörfer machte. Nachdem er erst gegen Yaçolâla, darauf gegen Çubha das Feld zehn Jahre lang behauptet hatte, hatte er eine genügende Macht unter seinem Befehle, um nach der Hauptstadt zu rücken, sie einzunehmen, Çubha in dem Palaste zu töten und den königlichen Sonnenschirm sich über das Haupt ausbreiten zu lassen.

Es ist leichter zu verstehen, dass der Chronikschreiber mit oder ohne Absicht eine falsche Darstellung der Ereignisse gibt, als den wahren Hergang der Dinge aufzufinden. Aus solchen mangelhaften

*) Während seiner 44jährigen Regierung feierte er jedes Jahr das Vaiçâkha-Fest, woraus man zu schliessen geneigt sein dürfte, dass dieses Fest sonst nicht so regelmässig gefeiert zu werden pflegte.

**) Mahâv. 219.

***) Vermutlich ein Synonym von Mâtañga, d. h. Paria; denn *lambakarṇa* und *mâtañga* bedeuten beide auch Elefant.

Angaben die Art und den Umfang der Umwälzung bestimmen zu wollen, wäre ein eitles Bemühen; ebenso zwecklos ist es, sich in Vermutungen darüber zu ergehen, inwiefern die Geistlichkeit bei allen diesen Bewegungen die Hand im Spiele gehabt hat.*) Nach dem Anscheine zu urteilen, hielt sie sich unparteiisch und war jedem Herrscher gleich gewogen, wenn er sich gegen die Religion und die Congregation verdienstlich machte. Den blühenden Zustand der Religion und das Ansehen der Geistlichkeit in den Tagen des Vṛishabha kann man nach den guten Werken bemessen, durch die dieser Fürst sich eine ehrenvolle Erwähnung in den (346) Chroniken von Grossmünster erwarb. Er liess den Stûpa bei dem Vihâra auf Cetiya-Berg erbauen, sowie einen Vihâra bei dem Kloster Aiçvarya-Hof und ein Kapitelhaus. Ueberall auf der Insel wurden die verfallenen Klöster wieder hergestellt; er sorgte für die Bedürfnisse der Mönche, was Wohnung und Kleidung betrifft. Der Stûpa-Hof wurde durch eine Kapelle bereichert, und sowohl dies Bruderhaus als das von Grossmünster und zu Cetiya-Berg wurden mit tausend immer brennenden Oellampen beschenkt.**)

Mit dem Tode Vṛishabha's 110 n. Chr. schliessen wir den ersten Zeitraum der Kirchengeschichte Ceilon's, mehr einer synchronistischen Behandlung der Ereignisse in beiden Abteilungen der Kirche zu Liebe, als weil der Tod des Vṛishabha als ein Wendepunkt betrachtet werden müsste.

In dem abgelaufenen Zeitraume von $3^{1}/_{2}$ Jahrhunderten entwickelte sich der Buddhismus auf der Insel ohne merkbare Unterbrechungen bis zu derjenigen Höhe, auf der er sich bis in die Neuzeit er-

---

*) Lesenswerte Betrachtungen über die Umwälzung giebt Lassen, Indische Altertumskunde II p 1015.

**) Dîpav. 22, 1; Mahâv. 220.

halten hat.*) Eine Trennung unter den Geistlichen war unter der Regierung Vattagâmani's ausgebrochen; von da ab standen die Secten derer von Mahâvihâra oder Grossmünster und derer von Abhayagiri einander feindlich gegenüber, und in der späteren Geschichte werden wir Gelegenheit haben zu sehen, dass die Fehden zwischen den Brüdern hin und wieder zu Thaten roher Gewalt und arger Glaubensverfolgung führten.

---

2) Geschicke der Kirche in Indien. Die letzten Maurya's. Pushyamitra. Griechische Könige. Menander und Nâgasena. Skythische und andere Eroberer. Kanishka. Drittes Concil. Aufzählung der Bücher des alten Kanon. Einteilung in Añga's. Vasumitra und Pârçvika. Açvaghosha.

Nachdem der grosse Patron des Dharma gestorben war (gegen 231—226), folgten verschiedene Fürsten aus seinem Geschlechte aufeinander; (347) bis 182—178 v. Chr. die Dynastie der Maurya's vom Throne gestossen wurde und das Haus der Çuñga's folgte. In der am wenigsten unzuverlässigen Quelle**) lauten die Namen der folgenden Maurya's folgendermassen: Suyaças, Daçaratha, Sañgata, Çâliçûka, Somavarman, Çaçivarman***) und Bṛihadratha.

*) Gegenwärtig wird die Anzahl der Buddhisten auf der Insel auf $1^1/_2$ Millionen geschätzt, wenig mehr als die Hälfte der Gesamtbevölkerung, worunter Muhammedaner, Hindu's und einige Christen.

**) Vishṇu-Purâṇa (bei Wilson p 470): vgl. Burnouf *Lotus* p 778. Einige unmögliche Namen haben wir stillschweigend verändert.

***) Es steht Çaça-dharman da, was kein Name ist; der Bedeutung nach ist Çaçivarman dasselbe wie Somavarman; vielleicht sind es zwei Namen ein und derselben Person; andere Lesarten sind Çatadhanvan oder Çatadhara.

Aus dieser Reihe ist Devânâmpriya Daçaratha uns aus drei kurzen Inschriften zu Nâgârjuni*) bekannt, aus denen hervorgeht, dass er sofort nach seiner Krönung Kryptas als feste Wohnungen den Âjîvika-Mönchen schenkte. Weder aus dem Beinamen Devânâmpriya noch aus dem Umstande, dass dieser Fürst eine Schenkung an eine gewisse Klasse von Gymnosophisten machte, kann man irgend etwas hinsichtlich seines Glaubens ableiten. Er kann recht wohl ein aufrichtiger Buddhist gewesen sein und dennoch, wie sein Urgrossvater, in seiner freisinnigen Periode andere Mönchsorden begünstigt haben.

Der Vorgänger Daçaratha's, Suyaças, dürfte dieselbe Person gewesen sein wie Kuçala, der sonst als Nachfolger Açoka's genannt wird**); denn nichts ist gewöhnlicher bei indischen Fürsten, als mit zwei oder mehr Namen zu prunken. Einige buddhistische Berichte, sowie die der Jaina's, nennen diesen Thronfolger Sampadin (resp. Samprati), den Sohn Kunâla's. Warum es unmöglich ist, dass Sampadin der Sohn Kunâla's gewesen sei, ist schon früher gezeigt worden***), und das Resultat erleidet keine Veränderung durch eine andere Version der Fabel, derzufolge dieser Sohn Kunâla's und Nachfolger Açoka's Vigatâçoka hiess.†) Derselbe Vigatâçoka oder Vîtâçoka kommt

---

*) *Corpus Inscr.* 133.

**) Lassen, *Ind. A.* II p 284.

***) Die dort angeführten Gründe sind der buddhistischen Version der Legende, nicht der jinistischen entlehnt und gelten daher nur für erstere, nicht für letztere.

†) Târan. p 40, 50; zur Abwechslung wird er Vâsavadatta genannt als Mitregent bei demselben Autor p 38. Die Vermutung Lassen's, *Ind. Alt.* II p 361, dass Suyaças und Sampadin, jeder einen Teil des Reiches Açoka's geerbt haben sollte, so dass ersterer König zu Pâṭaliputra, letzterer zu Vidiçâ wurde, ist unzulässig, denn die Existenz Sampadin's beruht nur auf der Autorität der Açoka-Legende, und in

in einem Werke von nicht geringer Autorität als ein Vollbruder des Açoka vor.*) Da man nun ferner (348) weiss, dass diesem Vigatâçoka eine Regierung von 76 Jahren zugeschrieben wird, während die ganze Zwischenzeit zwischen Açoka's Tode und der Absetzung des letzten Maurya nicht mehr als 48 Jahre beträgt, und wenn man weiter bedenkt, dass Vigatâçoka bedeuten kann „als Açoka fort war“, dann liegt es auf der Hand, dass wir es mit dem Namen eines Zeitraumes, nicht mit dem eines Mannes zu thun haben. Dieser Zeitraum war jünger als Açoka und folgte unmittelbar auf ihn, kann also füglich ebensogut für seinen jüngeren Bruder als für seinen Enkel gelten. Dass man von Ereignissen unter diesem allegorischen Könige eigentlich nichts mehr wusste, ergiebt sich aus folgender Erzählung, dem einzigen, womit man die Lücke von 76 Jahren auszufüllen versuchte. Sie läuft auf folgendes hinaus: In Orissa war ein reicher Brahmane, Namens Râghava, der sich zu den drei Kleinoden bekehrte. Da erschien ihm ein Engel im Traume und kündigte ihm an, dass am folgenden Morgen ein Mönch in sein Haus kommen werde. Zur angegebenen Zeit erschien in der That ein gewisser Mönch, — ebenso allegorisch wie der König Vigatâçoka — der sich des Namens Sabbath (Poshadha) erfreute; er wurde wirklich von dem Brahmanen verehrt, der sofort 80000 Mönche versammelte und drei Jahre lang bewirtete.

Derselbe Geschichtsschreiber schreibt auch auf Autorität der Alten hin dem König Vigatâçoka, dessen Ruhm trotz seiner 76jährigen Regierung nicht soweit verbreitet gewesen ist wie die des Königs Klotz in der Fabel von Jupiter und den Fröschen, einen Sohn

derselben kommt er als Mitregent zu Pâṭaliputra vor, wie der Leser sich erinnern wird.

*) Divya-Avadâna bei Burnouf *Introd* p 360; Wassiljew zu Târan. p 287.

Vîrasena, auch Indrasena genannt, zu, welcher siebzig Jahre die Erde beherrschte.*) Dieser Name ähnelt Vṛishasena in der Açoka-Legende, wo die Reihenfolge also angegeben wird: Sampadin, Bṛihaspati, Vṛishasena, Pushyavarman und Pushyamitra.**) Da Vîrasena als Vater des Nanda hingestellt wird, und ferner die schrecklichste Verwirrung in der Chronologie herrscht, so entbehrt man aller Stützen für die an (349) sich selbst nicht unannehmbare Vermutung, dass Vîrasena und Vṛishasena Varianten ein und desselben Namens sind.***)

Von Çâliçûka, der nur in den brahmanischen Listen vorkommt, wird an einer Stelle berichtet, dass er zu Pâṭaliputra herrschte, ein kriegsliebender Fürst und Tyrann war, zwar ein Anhänger der Dharma-Theorie, aber in Thaten ungerecht.†) Daraus kann man schliessen, dass er mit Recht oder Unrecht für einen eifrigen Buddhisten gehalten wurde.

Bṛihadratha, oder Bṛihaḍaçva, der letzte Sprössling der Maurya's, wurde 182—178 von dem Oberbefehlshaber der Truppen, Pushyamitra, vom Throne gestossen, und damit trat das durch den kühnen Candragupta gestiftete Haus der Maurya's für immer von dem Schauplatz der Weltgeschichte, um dem der Çuṅga's Platz zu machen.

Pushyamitra war ein Anhänger der alten vedischen Religion††), und die Buddhisten stellen ihn dar als einen Feind ihres Glaubens und Heiligtumsschänder.

---

*) Târan. p 50.

**) Burnouf *Introd.* p 430; Pushpadharman und Pushpamitra a. a. O. sind falsche Formen; Pucchavarman (Wassiljew zu Târan. p 287) ist verdorben aus Pushyavarman.

***) Schiefner zu Târan. p 50; in dem Schauspiele Mâlavikâ und Agnimitra kommt ein Vîrasena als Schwager und Feldherr des Agnimitra, Pushyamitra's Sohn vor.

†) Garga citirt in der Vorrede zur Bṛihat-saṃhitâ p 36.

††) Patañjali zu Pâṇini 3, 2, 122.

Das haben sie offenbar nicht ganz aus der Luft gegriffen, wenn auch die kindischen Fabeln, die sie uns auftischen, nicht das mindeste Vertrauen hinsichtlich der Details verdienen. So erzählen sie, dass Pushyamitra, begierig, seinen Namen ebenso zu verewigen wie Açoka*), sich einmal mit seinen Ministern beriet, auf welche Weise er am schicklichsten seine Absicht erreichen könnte. Die Minister sollen ihm geraten haben, dasselbe für den Glauben zu thun, was sein durchlauchtiger Vorfahre, „ein Fürst aus seinem eignen Geschlechte“ gethan hatte.

Schon aus dieser Bemerkung geht hervor, dass die Verfasser nichts mehr von dem Verhältnisse zwischen den Maurya's und Çuṅga's wussten; doch um fortzufahren: der König war anderer Ansicht und liess sich durch einen Brahmanen**), seinen geistlichen Ratgeber, überreden, mit einem vollständigen Heere von (350) Fusssoldaten, Pferden, Elefanten und Wagen das Hahnenhofkloster bei Pâṭaliputra zu zerstören. Anfänglich wurde seine schnöde und vermessene Absicht durch das schreckliche Gebrüll vereitelt, welches der steinerne Löwe an dem Thore dreimal nacheinander erhob. Da berief der Fürst — auf den das Gebrüll wenig Eindruck gemacht zu haben scheint — das Kapitel der Geistlichen zusammen und that ihnen kund, dass er gesinnt wäre, den Glauben des Buddha abzuschaffen. Er stellte ihnen anheim, ob sie lieber den Stûpa oder das Kloster zerstört sehen wollten. Die Mönche zogen vor, dass dann eher das Kloster zerstört würde. Der König that, was das Kapitel wählte, liess das Gebäude schleifen***) und alle Be-

*) Bei dieser Eitelkeit dieses Fürsten ist es befremdend, dass er keine stolzen Denksäulen und Felsinschriften hinterlassen hat.

**) Burnouf, *Introd.* p 430.

***) Das Kloster lag in Trümmern in den Tagen Hiuen Thsang's (*Mém.* II p 6); dass es gewaltsam zerstört war, meldet der Reisende nicht.

wohner umbringen. Darauf zog er nach Çâkala, wo er einen Preis von hundert goldenen Denaren*) aussetzte für den Kopf eines jeden Çramaṇa, den man ihm brächte. Ein gewisser Mönch bot freiwillig sein eigenes Haupt dar, um die Heiligtümer und das Leben der Brüder zu retten, was zur Folge hatte, dass der Fürst die Heiligen in dem Lande umbringen liess. Als er auf Widerstand stiess, zog er weiter, bis er endlich den südlichen Ocean erreichte, wo er mitsamt seinen Truppen und Wagen in einen Fels eingeschlossen wurde. Von da an gab man dem Pushyamitra — der in den Fels eingeschlossen war — den Zunamen Munihata**); mit ihm starb die Dynastie der Maurya's (!) aus.

Weniger unverständig klingt ein anderer Bericht***): „Der brahmanische König Pushyamitra mit den übrigen Ketzern führte Krieg, verbrannte von Madhyadeça bis Jâlandhara eine Menge Vihâra's und tötete auch einige Mönche, obschon die meisten derselben nach anderen Ländern sich flüchteten. Pushyamitra starb 5 Jahre später in dem Norden.“ Diese Verfolgung soll fünf Jahrhunderte nach dem Buddha stattgefunden haben, also 100 Jahre nach (351) Kanishka. Da letztgenannter Fürst drei Jahrhunderte nach Pushyamitra lebte, ist der Bericht erstens unwahr, und muss er zweitens noch einige Jahrhunderte nach Kanishka abgefasst sein, als man nicht mehr wusste, dass Pushyamitra nicht lange nach Açoka auf den Thron gekommen war.

Es wäre allzu kühn, die Möglichkeit einer Glaubens-

---

*) Wann die römischen Golddenare zuerst in Indien nachgeprägt worden sind, ist unbekannt; natürlich Jahrhunderte nach Pushyamitra.

**) Dies soll bedeuten „der Töter der Weisen“; leider bedeutet es gerade das Gegenteil: „von den Weisen getötet.“

***) Târan. p 81.

verfolgung unter Pushyamitra leugnen zu wollen, obgleich die buddhistischen „Ueberlieferungen“ eher dagegen als dafür sprechen. Hätte man irgendwelche Erinnerung an Thatsachen bewahrt, dann würde man nicht seine Zuflucht zu der Aneinanderfügung von unmöglichen und überdies nichts bedeutenden Märchen haben zu nehmen brauchen. Indessen ist es aus mehr als einem Grunde wahrscheinlich, dass unmittelbar nach dem Sturze der Maurya's, eine ungünstige Stimmung gegen die Çâkya-Söhne im eigentlichen Hindustan herrschte. Die Bürgerschaft, welche in den buddhistischen Berichten wiederholentlich als über den allzustarken, ausser allem Verhältnis mit dem Bedürfnisse stehenden Zuwachs der Mönche ungehalten dargestellt wird, hatte bei der Erinnerung an die Missverwaltung und Verschwendung der Maurya's*) wenig Grund, mit einer Klasse von Leuten zu sympathisiren, die in ihrem Reglement die Annahme der kleinsten Gabe in Gold oder Silber verbieten, aber die Verschwendung von Landschenkungen zum Nutzen der Congregation als den Kulminationspunkt der Fürstentugend anpreisen. Bei einer solchen Stimmung ist es denkbar, dass hier und da Klöster geplündert worden sind, wobei wahrscheinlich die Machthaber ein Auge zudrückten. Bis jetzt ist hierfür aber noch kein Schatten eines Beweises vorhanden.**)

---

*) Aus einer Anmerkung Patañjali's zu Pâṇini 5, 3, 99 wird man geneigt sein zu schliessen, dass diese Fürsten ein Monopol zur Anfertigung von Götzenbildern hatten. Mit Sicherheit folgt wenigstens das aus dieser Bemerkung, dass die Staatskasse unter ihnen in schlechtem Zustande war.

**) Was mehr heissen will, die Buddhisten selbst haben die Theorie, dass dreimal Glaubensverfolgungen stattgefunden haben, dass dreimal die Heiligtümer zerstört worden sind; aller guten und bösen Dinge sind drei. Die drei Verfolgungen haben, das steht officiell fest, stattgefunden zwischen Nâgârjuna und Asañga, d. h. zwischen

Gleichzeitig mit der Çuñga-Dynastie von ungefähr 182—70 v. Chr. herrschten in Baktrien, Kabul und dem nordwestlichen Indien griechische Fürsten, die ihre Einfälle und Eroberungen bis an die Yamunâ, und nach einem indischen (352) Berichte selbst bis Oudhe und Pâṭaliputra ausdehnten. Hätten die Griechen, deren Kriegstüchtigkeit von brahmanischen Autoren ebenso gerühmt wird wie ihre Wissenschaft, nicht fortwährend untereinander Krieg geführt*), dann würden sie vermutlich eine dauerhaftere Herrschaft im Herzen des Landes gegründet haben, als die Skythen und Turushka's einige Jahrhunderte später.

Der berühmteste unter den griechischen Herrschern eines Teiles von Indien ist Menander, der um 150 v. Chr. blühte. Diesen Namen hat man ohne Zweifel mit Recht wiedergefunden in Milinda.**) Sehr beachtenswert ist ein Bericht, den Plutarch uns über diesen König hinterlassen hat.***) Als Menander von Baktrien, sagt er, nach gerechter Regierung in seinem Lager gestorben war, sorgten alle Städte seines Reiches gemeinschaftlich für die Leichenfeierlichkeit. Bei dieser Gelegenheit geriet man wegen der Knochenüberreste des geliebten Fürsten in einen Streit, der mit Mühe so geschlichtet wurde, dass jede Stadt einen gleichen Anteil an seiner Asche zum Andenken bekam. Diese Erzählung, deren historischer Wert nicht untersucht zu werden braucht, klingt sozusagen wie eine andere

---

150 und 550 n. Chr. (Wassiljew *B.* p 203). Man sieht, dass von den Verfolgungen Pushyamitra's nichts übrig bleibt.

*) Auch dies wird in einem brahmanischen Werke berichtet; Garga in Bṛihat-Saṃhitâ, Vorrede a. a. O.

**) Im Pâli; im Sanskrit hat der Name vermutlich Milindra oder Miṇindra gelautet, möglicherweise mit einer Nebenform Minandra, woraus leicht Minara entstehen konnte; auf seinen Münzen scheint der Name Menanda zu lesen zu sein.

***) Reipubl. gerendae princ. 28; vgl. Strabo XI, 516.

Version von der Sage der Verteilung der Reliquien des Buddha, und es ist schwer zu glauben, dass beide Erzählungen in keinem Zusammenhange stehen sollten. Es liegt wenigstens eine Andeutung darin, dass zwischen Menander und den Buddhisten Beziehungen bestanden. In den „Fragen des Milinda“, welche Schrift, wie man weiss, den griechischen König zu einem Proselyten des Kirchenvaters Nâgasena macht, wird als eine seiner Residenzen Sâgala*) angegeben, und dieser Zug trägt den Stempel einer wahren Ueberlieferung. Ueber die Zeitbestimmung kann man nicht dasselbe sagen. Die Sache ist von so grossem Interesse, dass wir näher darauf eingehen müssen.

(353) Der unbekannte Verfasser der Fragen lässt den Buddha prophezeien, dass ein Schüler nach Verlauf von fünf Jahrhunderten nach dem Nirvâṇa wiedergeboren werden solle, und es ergiebt sich, dass diese Person König Milinda wurde. Legt man das officielle ceilonesische Datum des Nirvâṇa 543 zu Grunde, dann würde Milinda 43 v. Chr. geboren sein, mehr als ein Jahrhundert zu spät. Geht man von dem Zeitpunkte der Krönung Açoka's aus, dann wird der Betrag des Rechenfehlers noch grösser.**) Hätte der Autor um den Anfang unserer Zeitrechnung gelebt, dann würde er einen solchen Fehler nicht gemacht haben können. Das Buch muss deshalb viel später abgefasst sein, man kann getrost annehmen, nicht vor 100 n. Chr. Solch ein Zeugnis ist kein Zeugnis. Ausserdem lässt der Verfasser der Fragen die sechs

---

*) Sanskrit Çâkala, bei den griechischen Schriftstellern Sagala Euthydemia oder Sangala. Es lag nahe bei dem jetzigen Amritsar; siehe Vivien de St. Martin zu *Voy. des Pèl. B.* III p 327.

**) Zwischen jenem Zeitpunkte, 218 nach dem Nirvâṇa und 500 liegen 282 Jahre; setzt man ersteren um 260 v. Chr. an, dann wird Menander's Zeit in das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung fallen.

Irrlehrer Pûraṇa-Kassapa etc. in ungeschwächter Kraft unter Milinda blühen, so dass er entweder mit der heiligen Schrift, oder mit seinen Lesern, oder mit allen beiden sein Spiel treibt.

Trotz alledem könnte die Nachricht, dass Nâgasena und Menander Zeitgenossen waren, auf einer wahren Ueberlieferung beruhen. Auch dies würde unmöglich sein, wenn Nâgasena mit Nâgârjuna identisch wäre, wie man des öfteren behauptet hat; denn alle Berichte, sowohl buddhistische als andere, stimmen darin überein, dass Nâgârjuna nach Kanishka auf die Welt kam, d. h. im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Indessen kann der einzigste Beweis, den man für diese Behauptung anzuführen gewusst hat, nicht als triftig gelten.*) Zu dieser Verwechslung von Nâgasena mit Nâgârjuna haben die buddhistischen Berichte nicht die geringste Veranlassung gegeben, wie verwirrt und wenig zuverlässig sie auch sonst sein mögen. In einer tibetanischen Schrift**) wird Nâgasena unter den 16 Aposteln aufgeführt, die unmittelbar nachdem Kâçyapa in dem Berge verschwunden war, nach allen Richtungen hin abgesandt wurden, um den Dharma zu verkündigen. Er liess sich (354) auf dem Berge Urumuṇḍa bei Râjagṛiha nieder***), gerade kein passender Ort, um die Menschen zu bekehren, sollte man sagen. Dieser Nâgasena, auch unter dem Namen Nâgamudra bekannt, ist offenbar eine Figur aus der Mythologie,

---

*) Burnouf, *Introd.* p 570 identificirt nämlich beide Kirchenväter, weil in einem Commentare zum Abhidharmakoça eine Ansicht des Nâgasena heftig bestritten wird. Auf demselben unzuverlässigen Grunde der Namenähnlichkeit beruht die nachweisbar falsche Gleichsetzung von Vasubandha mit Vasumitra und von Guṇaprabha mit Guṇamati, in *Lotus* p 358 fg.

**) Siehe Schiefner Note 43 zu *Lebensbeschreibung*.

***) Andere behaupten, dass dieser Berg bei Mathurâ lag; Burnouf, *Introd.* p 378; vgl. Schiefner zu Târan. p 286.

oder sonst erdacht, um die vollständige Unwissenheit der Mönche zu verdecken.

Ganz anders lautet ein Bericht, welchen ein tibetanisches Werk von nicht geringerer Autorität*) enthält; nämlich dass in der Brüderschaft Streitigkeiten entstanden 137 Jahre nach dem Buddha, zur Zeit der Könige Nandin (besser Nanda) und Mahâpadma, und dass eine Absonderung von Secten Platz griff zur Zeit der Kirchenväter Nâgasena und Manoratha, worauf 63 Jahre später der Kirchenvater Vatsîputra**) das Wort des Herrn sammelte. Trotzdem es auch von anderer Seite her feststeht, dass Nanda Mahâpadma — aus dem nach beliebter buddhistischer Methode zwei Personen gemacht sind — unmöglicherweise nach den Maurya's gelebt haben kann, lässt ein tibetanischer Geschichtsschreiber***) dieses Paar eine geraume Zeit nach Açoka auftreten. Was, wird man fragen, kann den Geschichtsschreiber bewogen haben, einen solchen monströsen Anachronismus zu begehen und die Reihenfolge der Dynastien umzukehren? Um dies einigermassen erklärlich zu finden, muss man im Auge halten, dass die Zwischenzeit zwischen Buddha und Kanishka bei den Nördlichen auf 400 oder 300 Jahre festgesetzt wird. Liegen zwischen beiden 400 Jahre, dann wird Nanda Mahâpadma 263 Jahre (400—137) vor Kanishka gelebt haben, und Nâgasena ebenfalls. Nimmt man an, dass Kanishka 78 n. Chr. den Thron bestieg, dann wird man bei der Zurückzählung als Datum des Nâgasena 185 v. Chr. finden†), in welchem Falle er

*) Siehe Wassiljew zu Târan. p 298.

**) Vatsîputra und Vajjiputra scheinen mehrfach verwechselt zu werden.

***) Târan. p 52, 55.

†) Wählt man 300, dann wird der Kirchenvater 85 v. Chr. leben.

wirklich ein Zeitgenosse des Menander genannt werden kann.*)

(355) Da wir an einer Stelle**) lesen, dass der gelehrte Kirchenvater Nâga, der unter König Nanda blühte, Veranlassung zur Lostrennung der vier Schulen gab und die fünf Artikel anpries, so muss ohne Zweifel dieselbe Person gemeint sein wie Nâgasena; aber ob diese Person, die nicht weniger gross als Schismatiker***), denn als Weiser ist, einen Menschen repräsentirt, ist zweifelhaft. Wir glauben es zwar, aber zugleich auch, dass es niemals einen berühmten buddhistischen Kirchenvater Namens Nâga oder Nâgasena gegeben hat, und dass derselbe ein Pseudonym für Patañjali, den Verfasser des Compendiums des Yoga und des Mahâbhâshya ist, der zur Zeit des Menander lebte.†) Da man weiss, dass die Buddhisten jeden berühmten Mann in Indien zu einem der ihrigen gemacht haben, selbst ihren unversöhnlichen Gegner Çankara, um von Pâṇini nicht zu sprechen, so würde

*) Man hat allen Grund, den Zahlen, wie falsch sie auch gruppirt sein mögen, zu vertrauen; denn zählt man 76 (die Anzahl der Jahre des allegorischen Vigatâçoka) plus 70 (Betrag des Zeitraumes Vîrasena) zu 163 (Zwischenzeit zwischen Nanda und Kanishka), dann erhält man 309. Vîrasena wird Nanda's Vater genannt, deshalb ist der Beginn des Nanda gleich dem Ende des Vîrasena; mit anderen Worten, lebte Nanda 163 Jahre vor dem Ende des 300-jährigen Zeitraumes (der vor Açoka angegeben wird), dann muss Vigatâçoka noch 165 Jahre früher begonnen haben. Dieser Beginn ist das Ende Açoka's; deshalb muss Açoka gestorben sein 309 Jahre vor Kanishka; Resultat 231 v. Chr. Unsere frühere Berechnung ergab 230.

**) Târan. a. a. O.

***) Auch deshalb besonders merkwürdig, weil er Veranlassung zu einer Spaltung gab, nicht in zwei, sondern in vier Schulen.

†) Er heisst u. A. Nâgeça, Herr der Nâga's; auch Phaṇin; vgl. Vikramâñkacarita von Bihlaṇa 18, 82; Hemâdri *Caturvarga-Cintâmaṇi* II, 1, 108.

es beinahe ein Wunder sein, wenn sie den Patañjali nicht auch in Beschlag genommen hätten.

Obschon wir den Kirchenvater Nâgasena oder Nâga mit gutem Gewissen aus den Listen der buddhistischen Celebritäten streichen und einigermassen an den buddhistischen Sympathieen Menander's zweifeln, weil auf seinen Münzen nicht das geringste davon zu merken ist, so wollen wir doch nicht leugnen, dass die Çâkya-Söhne in den Tagen der griechischen Könige mit grösster Energie bemüht gewesen sind, die Heilslehre in den nordwestlichen Grenzländern von Indien, in Kashmir, Kabul und Baktrien zu verbreiten. In all diesen Ländern hat der Dharma Jahrhunderte lang in vorzüglicher Blüte gestanden. Kashmir und Gândhâra waren weitberühmt als Länder, wo der Same des (356) Glaubens besonders üppig aufgegangen war, so dass selbst Buddhaghosha sie auf eine Linie mit Ceilon stellt; noch zu seiner Zeit wurden diese Länder verklärt durch die lohfarbene Kutte der Mönche und beseelt von dem Hauche der Propheten.*) Ueber die angebliche Bekehrung von Kashmir und Gândhâra durch Madhyântika und über die Stûpa's, die Açoka in erstgenanntem Reiche soll errichtet haben lassen, ist schon gesprochen worden. Wenn man dem Berichte des Geschichtsschreibers von Kashmir glauben darf, folgte in jenem Reiche auf Açoka dessen Sohn Jaloka, der, obschon Çivaït von Confession, auch einen Vihâra bauen liess.**)

Bis nach Baktrien waren die Çâkya-Söhne sicher schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. vorgedrungen; denn ein griechischer Schriftsteller***) von ungefähr 80—60 v. Chr. erwähnt Weise unter den Baktriern

*) Suttavibhanga I p 316.
**) Râja-tarañginî I, 147.
***) Alexander Polyhistor bei Cyrillus contra Julianum (ed. Aubert VII p 134); vgl. Clemens Alexandrinus Stromata I p 339.

und nennt als solche die Magier und Samanäer, mit welchen letzteren ohne Zweifel buddhistische Mönche gemeint sind.*) Vielleicht datirt aus dieser Zeit auch die Stiftung des Neukloster's zu Balkh, der Hauptstadt, welches in den Tagen Hiuen Thsang's und noch später so berühmt war wegen seiner seltenen Reliquien und der Pilgerfahrten, die aus Indien, Kabul und China dorthin unternommen wurden.**)

Von der ziemlich frühen Verbreitung der Lehre im Dekkhan liefern die Bauwerke von Kârli, Nâsik, Ajanta, Amrâvati, die in ihren ältesten Bestandteilen bis ungefähr 200 v. Chr. hinaufreichen, sprechenden Beweis. Im grossen und ganzen ist die Halbinsel kein fruchtbarer Boden für den Buddhismus gewesen, viel weniger als für den Jainismus. Die Tamulen (357) haben sich immer als entschiedene Gegner des wahren Glaubens bewiesen, wie sich u. a. in den ceilonesischen Chroniken herausstellt.

Kehren wir zurück zu dem Lande im Norden des Vindhya, so finden wir in den Stûpa's von Sanchi, Bhilsa und Bharhut Ueberreste der buddhistischen Baukunst von ungefähr 200 v. Chr. Das Alter anderer Monumente, wie derjenigen bei Benares, Sâñkâçya, Çrâvastî, Mathurâ, Gayâ, ist zu ungewiss, als dass man darauf Schlüsse bauen könnte; auch haben sie zuviel gelitten und sind zu oft restaurirt worden. Im allgemeinen ist die Anzahl der Heiligtümer sowohl aus früherer als auch späterer Zeit, wie sie

*) Wir wollen darum nicht leugnen, dass es auch jinistische und brahmanische Asketen in Baktrien gegeben hat. Mit Sicherheit weiss man, dass sowohl Jaina's als çivaïtische Mönche zur Zeit Hiuen Thsang's in Kapiça lebten. *Mém.* I p 41. Heutzutage findet sich ein Bruderhaus brahmanischer Mönche in Baku am Kaspischen Meere.

**) *Voy. des Pèl. B.* I p 64. Auf die wichtigen arabischen Berichte über Neukloster (Nava-Vihâra, bei Hiuen Thsang Nava-sañghârâma) wird am geeigneten Orte aufmerksam gemacht werden.

durch Ausgrabungen ans Licht gebracht oder von den Pilgern beschrieben worden sind, im Vergleiche zu der weiten Ausdehnung des Gebietes nicht gross. An einigen Orten trifft man eine Anzahl grosser, mittlerer und kleinerer Bauwerke vereinigt an; doch liegen diese heiligen Orte meist weit auseinander, wie Oasen in der Wüste. Bringt man diese Erscheinung mit dem Umstande in Verbindung, dass sowohl in Legenden als auch in vollkommen zuverlässigen Berichten einige Städte als vorzüglich dem Dharma zugethan, andere als besonders feindlich dargestellt werden, und dass von der Landbevölkerung äusserst selten die Rede ist, dann kommt man zu dem Schlusse, dass in Madhyadeça die Lehre sich nur hier und da in einem blühenden Zustande befunden hat, im Gegensatze zu ihrer Verbreitung in Ceilon, Mâlava, Sindh, Kashmir und Gândhâra.*)

Die politischen Ereignisse in Indien zur Zeit der Çuñga's nach Pushyamitra und der griechischen Könige nach Menander sind in Dunkel gehüllt. Man kennt zwar Namen von Königen, teilweise auch die Dauer ihrer Regierung, weiter aber so gut wie nichts. Die Geschichtsschreiber der Kirche, soweit dieselben bekannt sind, wissen selbst von diesem wenigen nichts. Aus anderen Angaben ergiebt sich, dass auf die Çuñga's 70—66 v. Chr. (358) die Dynastie der Kâṇva's folgte, welche bald darauf (25—21 v. Chr.) den Andhrabhṛitya's Platz machten, deren Herrschaft bis 335 n. Chr. gedauert haben soll.**)

*) Um im rohen das Verhältnis an Zahl und Einfluss der Buddhisten in Indien zu den Heiden zu schätzen, muss man die einheimischen Quellen gänzlich beiseite lassen und nur die griechischen Schriftsteller zu Rate ziehen. Thut man dies, so wird man bemerken, dass die Griechen zehnmal von Brahmanen gegenüber einem Male von Buddhisten sprechen.

**) Dies scheint nicht richtig zu sein, weil die mächtige

Die Macht der griechischen Könige ging vor der Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. zu Ende. Ihre Nachfolger waren Skythische Eroberer, deren Namen auf Münzen uns überliefert sind, doch deren Geschichte noch geschrieben werden muss.*) Auch Parthische Könige scheinen kürzere oder längere Zeit einen Teil des nordwestlichen Indiens beherrscht zu haben. Die Münzen dieser Fürsten sind grobe Nachbildungen der griechischen und enthalten nichts, was uns zu dem Schlusse berechtigen könnte, dass die Eroberer die eine oder andere indische Religion angenommen hätten, bis auf Kanishka (78 n. Chr.).**)

Die unzusammenhängenden Berichte des Tibetaner Târanâtha verbreiten über den Zeitraum der 2½ Jahrhunderte zwischen Pushyamitra und Kanishka kein Licht, ausser insofern sie als ein Nachklang der fortwährenden Streitigkeiten unter den irdischen Heiligen zu betrachten sind. Hierüber lässt er sich***) in dieser Weise aus: „Gegen das Lebensende des Königs Vîrasena und während der ganzen Zeit der Könige Nanda-Mahâpadma und zu Anfang des Königs Kanishka, also zu Lebzeiten dieser vier Könige fand der Streit zwischen den Geistlichen statt. Der heftige Streit dauerte 63 Jahre, aber mit den früher oder später hie und da stattfindenden Zwistigkeiten nahe an hundert Jahr. Als dieser Streit zur Zeit der dritten Sammlung beigelegt war, wurden alle 18 Secten als die ächte Lehre anerkannt, der Vinaya schriftlich

---

Dynastie der Gupta's nicht später als 319 und wahrscheinlich schon vor 200 auftrat. Nach Bühler, Nânâghât Inscriptions (Separ. Abdr.) fällt der Anfang der Andhrabhritya in die erste Hälfte des zweiten Jahres v. Chr.

*) Vgl. Strabo XI, 8; Trogus Pompeius, Proleg. XLI.

**) Eine Ausnahme bilden die Münzen des Kadphises, auf denen Çiva mit dem Stiere Nandi abgebildet ist; Thomas, *The early faith of Açoka* 59.

***) Târan. p 61.

aufgezeichnet, und die Sûtra's und das Abhidharma, welche früher nicht aufgezeichnet waren, schriftlich aufgezeichnet, diejenigen aber, welche aufgezeichnet waren, gereinigt."

(359) Der Anfang der Regierung Kanishka's bildet nach der uns am meisten zusagenden Ansicht den Anfangspunkt der Aera des Çaka oder des skythischen Fürsten.*) Kanishka**) herrschte über ein weites Gebiet, das u. a. Kabul, Kashmir, Gândhâra, das westliche Indien (das sogenannte Land der Indoskythen) und einen Theil des Madhyadeça umfasste. Dieser mächtige Fürst, dessen Andenken in der nördlichen Kirche nicht weniger geehrt wird als das des Açoka, war ursprünglich kein Anhänger des wahren Glaubens. Nach einigen soll er von dem Kirchenvater Sudarçana, der früher in Kashmir unter dem Namen Siṃha König gewesen war, bekehrt worden sein.***) Die chinesischen Pilgerer knüpfen an die Bekehrung eine Legende und Prophezeiung des Buddha, die wir hier mit Stillschweigen übergehen können.†) Sie bringen dieses erfreuliche Ereignis in Verbindung mit dem Baue des grossen Stûpa, nach der Tradition, des höchsten in Indien.††) Der Hauptsache nach ist

---

*) Diese, wenn auch nicht allgemein angenommene Ansicht ist mit triftigen Gründen verteidigt worden von Ferguson *On Indian Chronology*, und *On the Saka, Samvat and Gupta Eras* (*Journ. Roy. As. Soc.* 1870 und 1880); Prof. Oldenberg in *Ind. Ant.* X, 213, mit Verweisung auf Doctor von Sallet's *Nachfolger Alexanders* p IV. Dies passt ziemlich gut mit der Zeitbestimmung des Hiuen Thsang, der Açoka 100 Jahre und Kanishka 400 Jahre nach Buddha setzt. Vgl. *Lebensb.* p 310.

**) In griechischer Schrift seiner Münzen heisst er Kanêrki, wohl Kanîrki auszusprechen; der skythische Stamm, dem er angehörte, war nach der Râja-taraṅgiṇî der der Turushka's oder Türken.

***) Târan. p 58; *Lebensb.* p 310.

†) Fa Hian *Travels* 34 und *Voy. des Pèl. B.* II p 107.

††) Siehe oben.

die buddhistische Ueberlieferung in diesem Falle richtig und wird sie vollständig durch die Münzen bestätigt, aus denen hervorgeht, dass Kanishka ein Verehrer der Iranischen Götter Mithra, des Mondes, des Feuers etc. war, und dass er erst sehr spät zu dem wahren Glauben übergegangen sein kann; denn die Zahl der Münzen, auf denen buddhistische Symbole vorkommen, ist ganz unbedeutend, verglichen mit der grossen Zahl der übrigen.*) Wenn wir also als die Jahreszahl des dritten Conciles die runde Zahl 100 n. Chr. annehmen, dann (360) wird dies vermutlich nicht weit von der Wahrheit sein, obschon es eher zu früh als zu spät angesetzt ist.

Ueber den Platz, wo die Synode getagt hat, sind die Kirchengelehrten nicht ganz einig. Der eine nennt ein Kloster Kuvana bei Jâlandhara, ein anderer den Vihâra zu Kuṇḍalavana in Kashmir.**) Aus der verwirrten Darstellung bei Hiuen Thsang wird man geneigt sein zu schliessen, dass seine Gewährsmänner das Kloster zu Tâmasavana bei Jâlandhara gemeint haben.***) Ueber die Veranlassung kennt er einen Bericht, der nicht als Geschichte, sondern als eine rein theoretische Erklärung eines Factums, dessen Details zu seiner Zeit vergessen waren, hier aufgenommen zu werden verdient. Kanishka, welcher als jemand betrachtet wird, der eifrig in der heiligen Schrift zu lesen pflegte, soweit seine dringenden Geschäfte dies zuliessen, sah mit steigender Besorgniss die Zerfahrenheit der Secten. Nach Ueberlegung mit dem hochwürdigen Pârçvika oder Pârçva beschloss er, die drei Piṭaka's nach der Auffassung aller Secten zu erklären. Anfangs war der König der Absicht, die

---

*) Thomas *The early faith of Açoka* p 72; 78.

**) Târan. p 59, 298; *Lebensb.* p 310.

***) Tâmasavana, der dunkle Wald, und Kuvana, der schlechte Wald, lassen sich wohl zusammenbringen, um so mehr, als *tâmasa* Bösewicht heisst.

Synode in Râjagṛiha zusammenzurufen, in der Grotte, wo in früheren Tagen Kâçyapa die erste Sammlung der heiligen Schriften zustande gebracht hatte. Aber in Folge der dringenden Vorstellung des Pârçvika, der ihn vor einer von Ungläubigen erfüllten Stadt warnte, gab er seinen ersten Plan auf und beschloss, die Versammlung in seinem eigenen Reiche zusammenkommen zu lassen.*) Er stiftete zu diesem Zwecke ein Kloster, wo die Geistlichen, 500 an Zahl, unter dem Vorsitze des Vasumitra**) sich versammelten. Sie verfassten erstlich die Abhandlung Upadeça zur Erklärung des Sûtra-Piṭaka in (361) hunderttausend Çloka's***); ferner die Vinaya-Vibhâshâ, eine Erklärung des Vinaya-Piṭaka in ebensovielen Çloka's; endlich die Abhidharma-Vibhâshâ zum Abhidharma-Piṭaka auch von derselben Anzahl Çloka's. Nach dieser Darstellung der Sache würde man sich auf der Kirchenversammlung mit nichts anderem beschäftigt haben, als der Herstellung dreier Commentare, was durchaus nicht mit anderen Berichten stimmt, und für sich betrachtet, nicht wahrscheinlich klingt; wahrscheinlich war es veranlasst durch eine kindische Idee von

---

*) Es ist fraglich, ob der Chinese das letzte nicht selbst hinzugefügt hat; es liegt nämlich ein Râjagarh (Râjagṛiha) nicht weit von Jâlandhara; s. Hunter, *Gazett.* 7, 497.

**) *Voy. des Pèl. B.* II p 172—178. Aus Versehen schreibt Stan. Julien (nicht Hiuen Thsang, wie Wassiljew zu Târan. p 298 behauptet) Vasubandhu statt Vasumitra. Jedoch die zugefügte chinesische Umschreibung Chi-yeou ist entscheidend, denn diese bedeutet immer Vasumitra, während Vasubandhu im Chinesischen immer Chi-thsin heisst, wie man aus Julien's eigenem Index erfährt; richtig hat Julien selbst Vasumitra in *Vie* p 95.

***) Çloka ist eigentlich ein Doppelvers von 32 Silben; aber die Inder pflegen den Umfang von Prosawerken auch nach Çloka's, Grantha's, oder, wie die Buddhisten auch wohl sagen, Gâthâ's zu messen. Jedes Buch enthält soviele Çloka's, als die Anzahl seiner Silben dividirt durch 32 beträgt.

Harmonie, die in der gleichen Anzahl von Silben in den drei Büchern gesucht wurde. Weniger thöricht und einfacher ist der Bericht, dass 500 Arhat's unter Pârçva und 500 Bodhisattva's unter Vasumitra das dritte Concil zur Zusammenstellung der heiligen Schriften hielten, als es noch 18 Secten gab.*) Auch Târanâtha spricht von 500 Arhat's, 500 Bodhisattva's und 500 Paṇḍita's und fügt die etwas sonderbare Bemerkung hinzu, dass der Titel Paṇḍita zu jener Zeit noch nicht im Gebrauche gewesen sei. Die Sache ist einfacher als er sie sich vorstellt; Bodhisattva und Paṇḍita sind beide in gleicher Weise Titel gelehrter Prediger, wenigstens nach dem Sprachgebrauche der Mahâyânisten**), so dass der Geschichtsschreiber anstatt „500 Bodhisattva's und 500 Paṇḍita's“ hätte sagen müssen „500 Bodhisattva's, resp. Paṇḍita's“.

Was derselbe Geschichtsschreiber von den Arbeiten selbst mitteilt, haben wir bereits oben kennen gelernt. Es ist keineswegs unmöglich, dass eine allgemeine Revision des Kanons zustande gebracht wurde. Die damals erst niedergeschriebenen Teile können diejenigen gewesen sein, welche früher nicht allgemein als echt anerkannt waren. Ein versöhnliches (362) Concil, wie dies letzte gewesen zu sein scheint, ist der rechte Ort, um der Eintracht unter den Brüdern zu Liebe auch Werke von verdächtiger Herkunft zu legitimisiren.

---

*) *Lebensb.* p 310.

**) Siehe z. B. *Lotus* 142—144, in Strophe 22, 23 und 33 steht im Texte Paṇḍita, was Burnouf mit „sage“ übersetzt; vgl. p 167—179 ebendaselbst. Die mythischen Bodhisattva's passen hier ebensowenig als die dito Arhat's, natürlich. Der Beweis für unsere Behauptung, dass Bodhisattva einen gelehrten Prediger bedeutet, liefert der Umstand, dass eins der Werke des Abhidharma dem Pûrṇa zugeschrieben wird, der als der Vortrefflichste der Prediger bekannt ist, oder auch dem Vasumitra, der an der Spitze der Bodhisattva's stand.

Fragt man, welche Bücher damals als Bestandteile des Kanon anerkannt waren, dann kann darauf keine endgültige Antwort gegeben werden, weil keine vollständige Liste dieser Bücher überliefert ist. In jedem Falle muss der alte Kanon, der der Hînayânisten, mit der Pâli-Recension verglichen werden; der spätere Kanon der Mahâyânisten kommt hier gar nicht in Betracht.*) Wenn auch behauptet wird, dass die 18 Secten als gleich orthodox galten, so halten wir doch dafür, dass thatsächlich nur eine Recension gutgeheissen wurde, obschon die übrigen nicht verdammt wurden. Um von dem Verhältnisse des alten nördlichen Kanons zu dem südlichen eine Idee zu geben, müssen wir hier in eine trockene Aufzählung verfallen, die als unvermeidlich Entschuldigung finden wird.

Bei jedem Versuche, annäherungsweise die Bücher des Vinaya zu bestimmen, welche auf dem dritten Concile als kanonisch anerkannt sein können, muss man damit beginnen, vorab die tibetanische Sammlung bei Seite zu lassen; denn dieselbe trägt die unverkennbaren Spuren davon, viel später in der gegenwärtigen Form festgestellt zu sein. Man braucht nur die tibetanische Recension des Prâtimoksha mit der südlichen und der chinesischen zu vergleichen, um zu der Ueberzeugung zu gelangen, dass die ziemlich grosse Verschiedenheit zwischen der ersten und den

*) Dieser neue Kanon ist nicht etwa nur eine neue Recension, er ist eine gänzlich neue Schöpfung, wenn auch grösstenteils aus älteren Bestandteilen. Unter Kanon verstehen wir alles, was für das Wort des Buddha und seiner unmittelbaren Nachfolger gilt. Was die Chinesen und Japanesen für die drei Piṭaka's ausgeben, ist gar kein Kanon, sondern eine Bibliothek von allerlei Büchern aus zwei Kanons, in etlichen Recensionen, und ausserdem von Schriften religiöser und philosophischer Art, die ebensowenig zu den drei Piṭaka's gehören, als z. B. die Werke des Thomas Aquinas oder Bellarmini zur Bibel.

beiden letzten nichts anderem als späten Umarbeitungen und Veränderungen in der ersten zuzuschreiben ist. Die Chinesen erkennen vier Recensionen des Vinaya-Piṭaka an, welche ebensovielen Secten zugehören. Drei derselben sind orthodox, während die vierte, die (363) der Mahâsâṅghika's, der Schismatiker von Vaiçâlî ist.*) Die Unterschiede zwischen diesen Recensionen werden nicht mitgeteilt; alle vier haben das mit einander gemein**), dass der Vinaya in zwei Hauptabteilungen eingeteilt wird. Zur ersten gehört das Prâtimoksha mit den zugehörigen Erklärungen und Erweiterungen, Vibhâga genannt; zur zweiten rechnet man die Gegenstände, welche die Satzungen des Ordens (Vinayavastu), z. B. Eintritt, Weihe, Aufenthalt etc. betreffen. Vergleicht man nun hiermit die Einrichtung des Vinaya-Piṭaka der Südlichen, dann bemerkt man, dass der gegenseitige Unterschied der Hauptsache nach gering ist. Das Prâtimoksha und der Vibhâga entsprechen dem Pâtimokkha und dem Vibhanga; die zweite Abteilung dem Mahâvagga und Cullavagga. Abgesehen von dem Parivâra, welcher ein Resumé der vier genannten Bücher ist, und nicht einmal von allen ceilonesischen Secten anerkannt wurde, lässt sich auch der südliche Vinaya ohne Mühe in vier Unterabteilungen zerlegen. Es sind ja auch vier Titel da. Nach dem chinesischen Prâtimoksha in der publicirten Recension zu urteilen und aus dem Zustande desselben auf die übrigen Bücher des Vinaya schliessend, halten wir es nicht für un-

---

*) Wassiljew *B.* 89. Der Unterschied zwischen rechtgläubig und schismatisch fällt theoretisch weg, wenn man alle 18 Secten für gleich orthodox erklärt.

**) Zu dem Vinaya der Lokottaravâdin's, einer Secte der Mahâsâṅghika's, wird ein Avadâna, das Mahâvastu, gerechnet; solange man nicht weiss, welche andere Bücher dieselbe Secte zum Vinaya rechnet, ist es unmöglich, festzusetzen, mit welchem Teile des Vinaya der übrigen Secten dies Buch zu vergleichen ist.

wahrscheinlich, dass der Text, von dem das chinesische Reglement etc. die Uebersetzung enthält, die Recension des Vinaya-Piṭaka, wie dieselbe auf der dritten Synode gutgeheissen wurde, repräsentirt oder ihr wenigstens sehr nahe kommt.

Bezüglich des Abhidharma-Piṭaka wissen wir, dass die Sautrântika's*) alle dazu gehörigen Bücher von dem Kanon ausschlossen; sie leugneten, dass diese Schriften „das von Buddha verkündete, von Çâriputra und anderen Schülern des Herrn gesammelte Wort enthielten", und behaupteten, dass die Verfasser gewöhnliche Gläubige gewesen wären. Welche Schlüsse man auch aus der (364) Ansicht der Sautrântika's ziehen mag, es kann nicht in Zweifel gezogen werden, dass die sieben Abhidharma's in der einen oder anderen Form aus viel früherer Zeit als dem Ende des ersten Jahrhunderts datiren. Nicht nur der Zahl, sondern auch grösstenteils den Titeln nach stimmen die sieben Abhidharma's der Nördlichen mit denen des Pâli-Kanon**) überein, und da

---

*) Târan. p 56. Das Verhältnis dieser Schule zu den drei übrigen wird im folgenden Kapitel geschildert werden.

**) Die Titel der 7 Abhidharma's — bei den Hînayânisten natürlich — sind: 1) Jñâna-Prasthâna = Pâli: Paṭṭhâna; 2) Prakaraṇa-pâda = Kathâvatthu-Pakaraṇa; 3) Vijñâna-kâya = Vibhanga; 4) Dharma-skandha = Dhammasangaṇi; 5) Sangîti-Paryâya = Yamaka; 6) Prajñapti oder Amṛitaçâstra = Puggala-Paññatti; 7) Dhâtu-kâya = Dhâtukathâ; Wassiljew *B.* 107; zu Târan. p 296. Die Autorschaft dieser Werke wird zugeschrieben hintereinander dem: 1) Kâtyâyana; 2) Vasumitra; 3) Devakshema oder Devaçarman; 4) Maudgalyâyana oder (resp. und) Çâriputra; 5) Çâriputra; nach einigen Koshṭhila; 6) Maudgalyâyana oder Goshṭha; 7) Pûrṇa, dem Meister der Prediger oder Vasumitra, dem ersten der Bodhisattva's. Es muss irgend welche Verbindung zwischen dem Umstande, dass Nr. 2 von Tishya-Maudgalyâyana, dem Haupte der ersten Synode (südlich) verkündigt wurde, und dem anderen bestehen, dass dieselbe Nummer von Vasumitra, dem Haupte der dritten Synode (nördlich) verkündigt wurde.

einige derselben dem Vasumitra zugeschrieben werden, so kann man annehmen, dass besagte Werke auf dem dritten Concile wirklich als kanonisch anerkannt worden sind. Vasumitra war ja eines der zwei Häupter der Versammlung, und wenn auch kein Abhidharma von ihm zuerst abgefasst sein kann, so würde man doch nicht leicht auf den Gedanken gekommen sein, ihm die Autorschaft beizulegen, wenn er oder seine Partei sich gegen die Aufnahme des Abhidharma in den Kanon bekannt hätte. Die Coincidenz- und Differenzpunkte zwischen der nördlichen und südlichen Recension der sieben Abhidharma's sind noch nicht untersucht, doch unabhängig von den Resultaten solcher Untersuchungen kann man es für wahrscheinlich halten, dass seit Kanishka keine Aenderungen in der Hînayâna-Recension vorgenommen worden sind. Um festzusetzen, welche Umarbeitungen die Bücher vor dieser Zeit erlitten haben, ist eine vergleichende Untersuchung der beiden Kanons — jetzt noch eine Unmöglichkeit — durchaus notwendig.

Zu dem Abhidharma gehört eine Schrift in vierzehn Kapiteln mit dem Titel Vibhâshâ, vielleicht eine ältere Recension eines der sieben angeführten Werke. Dies dem Kâtyâyana zugeschriebene Buch soll die Antworten des Buddha auf die „Fragen des Çâriputra" enthalten. Nun (365) nennt Açoka in seinem Sendschreiben an die Geistlichkeit*) unter den Schriften, die er für das Studium vorschreibt, mit Namen „die Fragen des Upatishya" (alias Çâriputra), die vermutlich nichts anderes sind, als die Vibhâshâ in vierzehn Kapiteln. Dies Werk nun ist nach den daraus mitgeteilten Proben**) ein Katechismus des Abhidharma, was sehr wohl zu dem Umstande passt, dass es für Geistliche und Laien vorgeschrieben wurde.

---

*) *Corp. Inscr.* 96.
**) Wassiljew zu Târan p 295.

Das auf dem dritten Concile bestätigte Sûtra-Piṭaka hatte ohne Zweifel denselben vielumfassenden Charakter, wie in dem Pâli-Kanon. Nach einer späteren nördlichen Theorie teilt man die heiligen litterarischen Werke in zwölf *genera* ein, was so ausgedrückt wird: es giebt zwölf Formen der Dharma-Verkündigung.*) Das Hînayâna und Mahâyâna soll nur je neun derselben besitzen, welcher dunkle Ausdruck, in verständliche Sprache übersetzt, darauf hinausläuft, dass sowohl die Hînayânisten als die Mahâyânisten neun Añga's anerkennen, ebenso wie ihre südlichen Brüder; allein in der Aufzählung der Añga's**) weichen sie mehr oder weniger voneinander ab.

Als erstes *genus* steht an der Spitze der Liste: Sûtra, übereinstimmend mit dem Pâli: Sutta, welches ebenfalls die Reihe eröffnet. Sûtra's, d. h. Aphorismen, Lehrsätze, Axiome können, ja müssen im Gegensatze zu ausführlichen Auseinandersetzungen den ersten Platz einnehmen, aber es ist ungereimt, sie obenan zu stellen, wo Geya's, Lieder, folgen. Es ist auch hier deutlich, dass der Ausdruck Sûtra einer Verwechslung zweier Wörter sein Entstehen verdankt, und dass die Liste ehedem, lange bevor die Congregation auftrat, mit Sûkta's, d. h. für Deklamation, nicht für Gesang oder Recitativ bestimmten Lieder der Veda-Sammlung anfing. Gesungene Verse heissen *geya* oder (366) *sâman*.***)

---

*) *Dharmapravacanâni*. Dharma alias Veda, ist hier der ganze Schatz der (heiligen) Geistesprodukte, die ganze Literatur, alle Wissenschaft. Die Namen der 12 litterarischen Formen sind: Sûtra, Geya, Vyâkaraṇa, Gâthâ, Udâna, Nidâna, Avadâna, Ityukta oder Itivṛittika, Jâtaka, Vaipulya, Adbhutadharma, Upadeça; Wassiljew *B.* p 109; Hodgson *Ess.* p 14.

**) In dem *Lotus*, einem Hauptwerke des Mahâyâna, finden sich die neuen Unterteile in Kap. 2, Vers 48; die Namen werden zum grössten Teile aufgezählt in Vers 44.

***) Hodgson a. a. O. giebt als Beispiele der sogenannten Sûtra's die Rakshâ-Bhagavatî und die Prajñâ-Pâramitâ an.

So lässt sich erklären, warum auf Sutta, d. h. Sûkta, unmittelbar Geya folgt.

Unter Geya, Pâli: Geyya, verstehen die Ceilonesen Sutta's, in denen Prosa mit Versen abwechselt. Ein solches Geya ist z. B. das „Ermahnung des Sigâla" genannte Stück, in dem die Prosa des Buddha jedesmal in gebundener Rede wiederholt wird.*) Natürlich kann ein Geyya trotz des Dogma kein Sutta sein, denn die beiden *genera* werden nebeneinander gesetzt; es ist, als ob man sagte, dass der Arm eine Hand sei mit Zufügung eines Ringes. Die Nördlichen nehmen an, dass Geya's religiöse Loblieder sind; offenbar verwechseln sie Geya mit Gâthâ.**)

Die dritte Art literarischer Producte, Vyâkaraṇa, übereinstimmend mit dem Pâli: Veyyâkaraṇa, umfasst im System der Südlichen das ganze Abhidharma-Piṭaka, ferner die Sutta's ohne Verse und alles, was der Buddha verkündigt hat, sofern es nicht zu einem der übrigen Aṅga's gehört. Die Nördlichen wandten die Bezeichnung auf Prophezeiungen des Buddha hinsichtlich zukünftiger Ereignisse, die ihn selbst oder andere Heilige betreffen, an. Denselben Sinn verbindet man übrigens auch mit dem Pâli: Vyâkaraṇa, verschieden von Veyyâkaraṇa. Allerlei Bedeutungen von Vyâkaraṇa, nämlich „Analyse" und „Trennung (von Licht und Dunkel), Schöpfung" sowie „Offenbarung" sind bei diesem Knäuel so durcheinander gewirrt, dass der

---

Dieselben gehören gar nicht zu dem alten Kanon, denn es sind Mahâyânistische Producte. Wahr ist übrigens in gewissem Sinne, was er hinzufügt: „They are equivalent to the Veda's"; wenn auch die Sukta's oder Ṛica's strenge genommen nicht die Veda's, sondern Teile derselben sind.

*) Diese Form haben die Vaipulya-Sûtra's des Mahâyâna.

**) Daher erklären die Nepalesen Gâthâ's unrichtigerweise als „narrative works, in verse and prose", doch, das sind Geya's; Hodgson a. a. O.

dritte Aṅga nicht ein, sondern drei oder mehrere literarische *genres* repräsentirt.*)

(367) Gâthâ's sind Lieder, Gedichte, Verse. Es können selbstredend ganze Werke in Versform sein. In anderen bildet Prosa den Hauptbestandteil und nur hin und wieder sind Verse eingestreut. Dergleichen Prosawerke mit reichlich eingestreuten Versen sind in der indischen Literatur zahlreicher als sonst; sie sind nicht zu verwechseln mit Geya's, denn deren Merkmal ist, dass die Verse in anderer Form dasselbe sagen, wie der Teil in Prosa. Zu den Gâthâ's rechnen die Ceilonesen mit Recht alle Bücher des Kanon, die ausschliesslich aus Versen bestehen, gleichgültig, welchen Titel sie auch sonst führen mögen, z. B. Dhammapada, Sutta-Nipâta, die Thera- und Therî-gâthâ's. Ob bei den Nördlichen sich Gâthâ's der ursprünglichen Form erhalten haben, ist nicht ersichtlich. Desto reichlicher kommen sie neben dem Prosatexte der Vaipulya-Sûtra's und Avadâna's vor, welche Bücher also Geya's sind.

Die Udâna's, lyrische Ergüsse, sind beiden Abteilungen der Kirche gemein. Die Südlichen besitzen eine besondere Sammlung von 82 Udâna's, die grösstenteils, wenn nicht alle, aus anderen Schriften, in denen sie gelegentlich vorkommen, ausgezogen sind. Einige solcher Ergüsse sind auch in einer Sammlung, dem Dhammapada, aufgenommen.**) Bei den Nördlichen

*) Der Nepalese bei Hodgson a. a. O. nennt den Lalitavistara „einen Vyâkaraṇa von der Art Gâthâ". Da Vyâkaraṇa und Gâthâ nebeneinander stehen, kann das eine nicht eine Art des anderen sein. Der Lalitavistara enthält einen doppelten Text, sowohl in Prosa als auch in Gâthâ (d. h. Vers). Er ist also der Form nach das, was die Südlichen Geya nennen. Er ist zugleich nach anderem Sprachgebrauche ein Vaipulya-Sûtra des Mahâyâna und gehört, als Ganzes betrachtet, nicht zu dem alten Kanon.

**) Z. B. Vers 153 und 154. Diese Ergüsse haben das eigentümliche, dass sie nicht nur von dem Gautama ge-

wird eine derartige Blumenlese dem Dharmatrâta zugeschrieben.*)

Nidâna ist im allgemeinen Ursache, Grund, Veranlassung. Die Buddhisten sowie die heidnischen Inder gebrauchen das Wort in mehr als einem Sinne; doch als Aṅga betrachtet, bedeutet es Veranlassung zu einer Rede, einem Gespräche. Die Nidâna's sind daher Einleitungen zu einer Rede oder zu einer Erzählung. Die Südlichen führen die Nidâna's nicht als eine besondere Klasse von Schriften auf, und mit gutem Grunde, da kein Buch ausschliesslich aus Einleitungen zu bestehen pflegt.**)

(368) Avadâna's, Pâli: Apadâna's, sind Legenden, Beschreibungen berühmter Thaten der vornehmsten Heiligen in früheren Existenzen. Die Nördlichen besitzen auch Avadâna's, welche die Geschicke frommer Könige, z. B. Açoka's, zum Gegenstande haben. Dass dergleichen späte Werke in den Tagen Kanishka's in den Kanon aufgenommen sein sollten, ist mehr als zweifelhaft. Selbst ältere Heiligenlegenden, u. a. über Ânanda zur Zeit der Vorwelt, können schwerlich, selbst in der Theorie, als Teile des Kanon betrachtet werden, wie derselbe auf dem ersten Concile festgestellt sein soll. Die Südlichen kennen die Apadâna's nicht als besonderes Aṅga, obschon sie eine Sammlung solcher Schriften besitzen. Ohne nähere Angaben ist es unmöglich, festzusetzen, wann man begonnen hat, die Legenden und Sagen, von denen

---

äussert sind, sondern allen Buddha's ohne Unterschied angehören; Jâtaka, Einleitung 76.

*) Târan. p 98; der Sammler lebte nach dem dritten Concile. Das Werk ist herausgegeben von W. Woodville Rockhille, Udâna-Varga, A collection of verses from the Buddhist canon, compiled by Dharmatrâta, London 1883.

**) In der Medicin bildet Nidâna eine der Hauptabteilungen der Wissenschaft, weil der Ausdruck dort eine ganz andere Bedeutung, die von Pathologie hat.

einige von ziemlich altem Datum sein können, dem Kanon einzuverleiben.

Itivṛittika oder Ityukta, das achte in der Aufzählung der *genres*, entspricht dem Pâli: Itivuttaka. Itivṛitta, eigentlich „so geschah es", ist eine Geschichte, eine Sage, und in der That verstehen die Chinesen unter diesem Ausdrucke alte Geschichten; auch im Pâli ist Itivutta eine alte Geschichte, eine Sage, eine Legende; und obschon das Wort ebensowohl aus Sanskrit *ityukta*, als aus *itivṛitta* entstanden sein kann, ist letzteres wegen der Bedeutung das wahrscheinlichere. Dagegen verbindet man mit Itivuttaka einen ganz anderen Sinn, speciell den eines dogmatischen Ausspruches des Buddha. Das so benannte Buch des Kanon enthält 110 Stücke, welche alle anfangen mit „Der Herr hat gesagt." Hiermit stimmt teilweise die Definition von Ityukta bei den Nepalesen, bei denen Itivṛittika nicht in Gebrauch ist: „Ityukta ist alles, was als Beschluss gesagt wird, die Erklärung einer vorausgehenden Rede." Es ist nicht schwer zu entdecken, dass man zwei verschiedene Worte und Begriffe miteinander verwechselt hat*), ebenso wie es mit Sutta der Fall ist. Als Klasse von Werken hat Itivṛitta wenig (369) Existenzberechtigung neben Avadâna; beides kommt auf dasselbe heraus. Obschon die Chinesen im Gegensatze zu den Nepalesen und Südlichen, Ityukta als Benennung einer bestimmten Klasse von Werken nicht kennen, fehlt bei ihnen die Sache nicht, denn das „Sûtra der 42 Artikel" ist nichts anderes, als was im Pâli ein Ittivuttaka genannt wird.**) Da es wol über allen Zweifel erhaben ist, dass dies Sûtra gegen 70 n. Chr. nach China gekommen ist, — auch die altertümliche Färbung der

---

*) Im Sanskrit formal deutlich unterschieden, Itivṛitta und Ityukta, die beide im Prâkṛit Itivutta geben.

**) Beal *Catena* p 189.

Schrift spricht dafür — so kann man mit gutem Grunde annehmen, dass es auf dem Concile unter Kanishka nicht von dem Kanon ausgeschlossen war.

Ueber die Jâtaka's, Tierfabeln und kleinere erbauliche Erzählungen brauchen wir uns hier nicht des Näheren zu verbreiten. Seit undenklichen Zeiten hat man Fabeln als Mittel der moralischen Erziehung gebraucht, und die ältesten buddhistischen Bauwerke, wie die zu Bharhut und Sanchi zeigen auf die unzweideutigste Weise, dass man der Tierfabel einen hohen Wert beilegte, dass sie einen heiligen Charakter hatte und vermutlich ein ebenso alter Bestandteil des Kanon gewesen ist, als irgend ein anderes Aṅga. Welche Recension der Jâtaka's bis zur dritten Synode hinaufreicht, muss bis auf eine nähere Untersuchung unentschieden bleiben.

Die Rubrik Vaipulya entspricht sachlich dem Vedalla, eine Bezeichnung, welche die Südlichen auf gewisse Sutta's anwenden, die bei dem Zuhörer Erkenntnis (Veda) und Vergnügen verursachen.*) Dies lässt sich wohl mit der nepalesischen Definition vereinigen, derzufolge die Vaipulya's lehren, wie man sich in der Welt das Gute und Nützliche erwerben kann. Sie enthalten also Lehren einer wahren Lebensweisheit, die des Menschen geistliches Heil nicht zeitlichen Interessen aufopfert, ohne darum letztere aus dem Auge zu lassen. Inwiefern Vaipulya eine glückliche Uebersetzung eines Prâkṛit (370) und Pâli Vedalla ist, darüber dürfen wir bei dem Mangel der

*) Hardy *E. M.* p 172. Childers *Dict.* p 561. Die einheimische Erklärung kann trotz der unsinnigen Etymologie sachlich ungefähr richtig sein. Gegen die Ableitung Burnouf's *Lotus* p 754, nach Childers „ohne Zweifel die richtige Etymologie“, erhebt sich dies Bedenken, dass sie sich auf ein imaginäres Adjektiv mit imaginärer Bedeutung stützt; wenn das Adjektiv bestand, so würde es bedeuten „gespalten“. Aus einem so unbestimmten Begriffe kann man alles machen, was man will.

nötigen Angaben kein Urteil fällen. Allerdings kennen die Nördlichen auch Vaidalya, wenn auch nicht in dem Sinne von etwas, das Erkenntnis und Vergnügen giebt.*) Was die Vaipulya's als *genus*, den Vedalla's entsprechend, auch sein mögen, so haben sie doch nichts mit den Vaipulya-Sûtra's der Mahâyânisten gemein, ausser dem Namen.

Die Adbhuta-Dharma's, d. h. ungewöhnliche Naturerscheinungen, sind der Gegenstand von Schriften, welche beide Abteilungen der Kirche mit einander und mit den heidnischen Indern gemein haben. In den buddhistischen Kanons befindet sich kein besonderes Werk über Wunderdinge, und wenn die Doktoren der Kirche behaupten, dass alle Sutta's, in denen von solchen Dingen die Rede ist, zu den Adbhuta-Dharma's zu rechnen seien, dann ergiebt sich von selbst, dass es keine Unterabteilung der Schrift, kein Añga giebt, dem dieser Titel zukommt. Die heidnischen Inder haben eine besondere Klasse solcher Werke.**) Die Abteilung Upadeça, d. h. im allgemeinen Unterweisung, Lehre, wird von den Südlichen nicht unter den Añga's aufgezählt. Die Upadeça's sollen eine analytische Untersuchung der Lehre enthalten, weshalb wir vermuten, dass sie dem im Pâli-Kanon Niddesa (Nirdeça) genannten Werke, welches einen ausführlichen Commentar des Çâriputra zu einem Teile des Sutta-Nipâta enthält, entsprechen.

Ganz abgesondert von der neunteiligen Anordnung in Añga's wird das Sûtra-Piṭaka zerlegt in vier Âgama's, Sammlungen der überlieferten Lehre, die im

*) Wassiljew zu Târan. p 302. Die richtige Bedeutung ist daraus nicht zu entnehmen, und solange man nicht die Bedeutung eines Wortes kennt, ist jede Etymologie verfrüht. Der Form nach kann Vaidalya ebensogut mit vidalla in sauvidalla (vgl. vidvala, schlau), als mit vidala, Spahn, Splitter, gespalteter Bambus zusammenhängen.

**) U. a. ein Adbhuta-Brâhmaṇa und ein Adbhuta-çânti.

allgemeinen Titel mit den ersten vier Nikâya's des südlichen Kanon*) übereinstimmen, obgleich das Princip, auf das die Einteilung der Sûtra's sich stützt, in beiden Kanons nicht dasselbe ist.

Hinsichtlich der Sprache, welche das Concil für den damals revidirten Kanon (371) wählte, lässt sich bis jetzt nichts mit Sicherheit bestimmen. Es ist durchaus nicht unmöglich, dass man bei dieser Gelegenheit sich dazu verstanden hat, die heiligen Urkunden aus der Mâgadhî oder irgend einer anderen Volkssprache in das Sanskrit zu übersetzen, so gut es eben ging. Wir können diesen Punkt berühren, ohne einen Versuch einer Beantwortung der Frage zu machen. Eine solche Untersuchung gehört nicht hierhin.

Das dritte Concil hat, soweit die zugänglichen Daten uns zu einem endgültigen Urteile kommen lassen, keinen überwiegenden Einfluss auf die spätere Entwicklung der Kirche ausgeübt. Statt einen neuen Zeitraum zu eröffnen, hat es nur den Siegel dem alten aufgedrückt. Bald darauf machte sich eine neue Richtung, die des Mahâyâna geltend, eine Richtung, welche seit kürzerer oder längerer Zeit vorbereitet, in dem zweiten und den folgenden Jahrhunderten sich kräftig entwickelte, genährt teilweise von dem zunehmenden Çivaïsmus, teilweise von dem philosophischen Hinduismus, wovon die Bhagavad-gîtâ der reinste Ausdruck ist.

Ehe wir uns von dem Concile abwenden und die Kirchengeschichte dieser Periode beschliessen, sei noch ein Wort über die zwei Hauptpersonen, Vasumitra und Pârçvika, gesagt. Ersterer, nicht mit den späteren Namensgenossen**) zu verwechseln, gilt als Verfasser

*) Die Titel sind: Dîrgha-, Madhyama-, Saṃyukta- und Ekottarika-Âgama (Pâli: Anguttara); Burnouf *Introd.* p 48; Wassiljew *B.* p 115; Beal *Tripiṭaka* p 111.

**) Einer derselben ist bekannt als Autor eines ausführ-

eines oder mehrerer Abhidharma-Sûtra's*), offenbar mit Unrecht, wie oben bemerkt wurde. Der zweite, gebürtig aus demselben Gândhâra, das so viele Leuchten der Kirche hervorgebracht hat, soll ursprünglich ein brahmanischer Gelehrter gewesen sein und erst in seinem 80. Jahre die braune Kutte angelegt haben.**) Ihm schreiben einige das Verdienst zu, den vielseitigen Açvaghosha bekehrt zu haben, aber andere geben dem Ârya-Deva, der ein Jahrhundert später lebte, diese Ehre.***) Es ist gefährlich, von einer so sagenhaften (372) Persönlichkeit wie Açvaghosha, der sich des Besitzes von neun Namen erfreut: Mâtṛiceṭa, Pitṛiceṭa, Durdharsha, Durdharsha-Kâla, Dhârmika, Subhûti, Maticitra, Çûra und Açvaghosha, mehr zu sagen†) als dies, dass er unseres Dafürhaltens gar kein Mensch war, sondern nichts anderes als Kâla, d. h. eine Form Çiva's. Warum die Personification des Einflusses des Çivaïsmus gleichzeitig mit Nâgârjuna gesetzt werden muss, wird aus dem folgenden Kapitel hervorgehen. Allerdings, die Identificirung des Açvaghosha mit Çiva verdient nicht den Namen einer Entdeckung: sie steht mit anderen

---

lichen Commentars (Mahâbhâshya) zu Vasubandhu's Abhidharma-Koça, und eines Werkes über die 18 Secten; Târan. p 174; vgl. 68.

*) Hiuen Thsang *Mém.* p 119 verwendet den Ausdruck Çâstra, Lehrbuch: Prakaraṇapâda-çâstra.

**) *Voy. des Pèl. B.* II p 114, wo man lesen kann, wie die Strassenbuben den abgelebten Greis, der Mönch wurde, als einen Simpel und Narren verhöhnten, und wie er da zu seinem Namen Pârçva gekommen ist.

***) Wassiljew *B.* p 76; 211; wo die Legende der Bekehrung steht. Dieselbe Legende erzählt Hiuen Thsang *Mém.* I p 434 von Ârya-Deva, als dessen Zeitgenosse Açvaghosha vorkommt; *Mém.* p 214. Derselbe Reisende bringt nicht den Açvaghosha mit Çâriputra und Sañjaya zusammen, wie die französische Uebersetzung angiebt, sondern Açvajit; *Mém.* II p 52.

†) Târan. p 90.

Worten ausgedrückt bei Târanâtha: „Als er (Kâla-Açvaghosha) in den Tantra- und Mantra-Formeln, und in der Dialektik sehr bewandert wurde, gab ihm Maheçvara selbst Anleitung.“ Das ist zwar Unsinn, aber doch zu verstehen. Wahrscheinlich ist Açvaghosha, wenn nicht Avalokiteçvara selbst, so doch der Name des Zeitraumes, in welchem die Verehrung dieses Bodhisattva eingeführt wurde.*) Aus einem Feinde des Buddhismus soll er ein eifriger Anhänger desselben geworden sein, d. h. das weniger günstige Verhältnis zwischen den çivaïtischen und buddhistischen Mönchen wurde allmählich besser, nachdem die Çâkya-Söhne einen verkappten Çivaïsmus hatten sich einschleichen lassen; und dies ist historisch wahr, die Çâkya-Söhne waren unaufhörlich in die bittersten Streitigkeiten verwickelt — jede Seite ihrer Kirchengeschichte liefert die Beweise dafür — und zwar untereinander oder mit den Jaina's, nicht mit den Çivaïten. In dem Zeitraume, den wir jetzt zu behandeln haben werden, waren die Streitigkeiten zwischen den Brüdern sowohl im Süden als im Norden bitterer denn je, und selbst wenn die Çâkya-Söhne die Fähigkeit besessen hätten, gegen die heidnischen Inder zu kämpfen, würde es ihnen an Zeit (373) und Lust dazu gefehlt haben. Sie hatten zu viel damit zu thun, sich gegenseitig zu bekämpfen, zu verdächtigen und zu beschimpfen.

---

*) Daher kommt es, dass er von Târâ (seiner Çakti, alias: Durgâ) eine Prophezeiung empfangen haben soll; Târan. p 91. Er wird auch der erste lyrische Dichter genannt, der durch seine Lobgesänge den Buddhismus von den scholastisch-pedantischen Dogmen loslöste und ihn für das Volk, das seine Lieder zu Ehren des Buddha sang, zugänglich machte; Wassiljew *B.* p 48.

KAPITEL III.

Dritter Zeitraum von Kanishka bis zum Ende des Mittelalters.

1) Die Kirche auf Ceilon. Ketzerei unter Tishya. Der Sthavira Deva. Ketzerei unter Meghavarṇa. Aufruhr in der Kirche unter Mahâsena. Zerstörung des Mahâvihâra. Blüte von Abhayagiri. Buddhaghosha. Erneute Ketzereien. Einfall der Fremden. Parâkrama-Bâhu. Die Eintracht in der Kirche wieder hergestellt. Der Tyrann Mâgha. Glaubensverfolgung. Parâkrama-Bâhu III. Verfall des Landes.

Nach dem Tode des niedrig gebornen, aber verdienstlichen Vṛishabha verstrich ein Jahrhundert, von dem nichts besonderes zu sagen ist, als dass verschiedene neue Heiligtümer gestiftet und alte verschönert oder vergrössert wurden.*) Um so wichtiger ist die Regierung Tishya's, der im Jahre 209 oder 217**) an die Regierung kam. Zu dieser Zeit entstand eine Irrlehre, welche von einigen Vetulliya-Theorie genannt wird.***) Schlechte Mönche ver-

*) Quellen: Dîpav. Kap. 22; Mahâv. 225 fgg. Vgl. Lassen *Ind. Alt.* II p 1020 fgg., IV p 279 fgg.

**) Hinsichtlich der Reihenfolge und der Regierungsjahre weichen die beiden Chroniken bedeutend voneinander ab.

***) So im Mahâvansa; damit stimmt überein Vetalla, wie eine Variante zu Dîpav. 22, 45 hat. Sonst spricht die zuletztgenannte Schrift nur von Vitaṇḍa-vâda, Haarspalterei. Diese sogenannte Irrlehre gehört nicht zu den drei officiellen, auf Ceilon entstandenen Ketzereien: 1) die der Dharmarucika's; 2) der Sâgalika's; 3) und einer anonymen zur Zeit Agrabodhi's.

kündeten unerlaubte Dinge und thaten durch ihre Haarspaltereien und Spitzfindigkeiten dem wahren Glauben grossen Abbruch. Dem Könige gelang es mit Hilfe seines Ministers Kapila, diese gefährliche Theorie zu unterdrücken; und um den Verkündern des Wortes einen glänzenden Beweis seiner Huld zu geben, schenkte er ihnen eine grosse Summe Geldes und liess auf der ganzen Insel die Schulden der Geistlichen bezahlen. Auch sorgte er dafür (374), dass stets ein genügender Vorrat von Arzneien für die Verpflegung der Kranken zur Verfügung stand. Zu dieser guten That war er von dem Sthavira Deva angeregt worden, der ihm das Sûtra über Kranke gepredigt hatte.

Diese ehrenvolle Erwähnung des Deva*) rechtfertigt die Annahme, dass er kein gewöhnlicher Mann war, und wirklich ist Deva, oder, wie er ehrend genannt wird, Ârya Deva auch bei den Nördlichen hochangeschrieben. Alle Berichte lauten darin einstimmig, dass Deva aus Ceilon stammte und ein jüngerer Zeitgenosse des Nâgârjuna**) war, als dessen Nebenbuhler er dargestellt wird. Wenn er zugleich ein Schüler des Nâgârjuna genannt wird, dann ist dies *cum grano salis* zu nehmen, ebenso wie die scholastische Sage, dass der Meister einmal die Rolle des Advokaten des Teufels spielte und die Satzungen der Ketzer gegen Deva verteidigte, der nach einer Disputation von einer Woche den Nâgârjuna glänzend besiegte.***) Târanâtha behauptet, dass Deva zur

*) Er tritt einige Jahre später nochmals als Prediger auf; Dîpav. 22, 50.

**) *Lebensb.* p 310; Târan. p 83; *Voy. des Pèl. B.* I p 186; II p 432; 435.

***) Hiuen Thsang (*Mém.* a. a. O,) erzählt ausführlich, dass derselbe Deva zu Pâṭaliputra den Glockenturm bestieg und daselbst, trotz des Verbotes des Königs, die grosse Glocke läutete. Andere erzählen dasselbe von Açvaghosha (= Mahâdeva); das *qui pro quo* ist erklärlich.

Zeit des Candragupta*) als Rektor an dem Kolleg zu Nâlanda wirkte. Ob dies richtig sein kann, hängt von der Beantwortung der Frage nach dem Anfange der Gupta-Aera ab.**) Hier müssen wir die Frage auf sich beruhen lassen und uns mit dem alleinigen Zeugnisse der Nördlichen begnügen, dass Nâgârjuna nach dem Comité unter Kanishka zur Welt kam. Es ist also wohl möglich, dass Deva ein jüngerer Zeitgenosse des Nâgârjuna war.***) Auf die Behauptung der Nördlichen, dass Deva ein Anhänger des Mahâyâna war, ist nicht viel zu geben; die Söhne des Buddha, und nicht zum wenigsten die Mahâyânisten, haben wie wir wissen, die Schwäche, alle grossen Männer und die (375) vornehmsten Götter obendrein zu den ihrigen zu rechnen.†) Dem Bestreben, das Ansehen des Mahâyâna aufrecht zu erhalten, wird es auch wohl zuzuschreiben sein, dass man den Disput zwischen Nâgârjuna und Deva als ein Spiegelgefecht darstellt. Die ganze Erzählung — für deren historischen Charakter wohl niemand einstehen kann — macht den Eindruck, als ob man die Niederlage irgend eines mahâyânistischen Doktors in

---

*) Aus dem Hause der Gupta's.

**) Anmerk. des Uebers. Aus Candragupta's Regierung trägt eine Inschrift das Datum 93 (der Gupta-Aera). Nimmt man als Anfang derselben das Jahr 177 n. Chr. an, so würde die Zeit Deva's etwas zu spät fallen; nimmt man dagegen 319 an, so würde die Zeit Deva's noch um zwei Jahrhunderte später verlegt werden.

***) In *Lebensb.* p 310 steht, dass Nâgârjuna im 60. Jahre in den Himmel fuhr. Nimmt man an, dass er 180 starb, und dass Deva vor Tishya predigte, nachdem er in seiner Jugend Indien bereist hatte, dann kann er sehr wohl seinem sogenannten Lehrer und Besieger begegnet sein.

†) Der ehrsame Hiuen Thsang (*Mém.* I p 140) erklärt mit der grössten Naivetät, dass die Ceilonesen, als sie eben von Mahendra bekehrt worden waren, der Schule der Sthavira's folgten, und dass diese Schule sich dem Mahâyâna anschloss.

eine Polemik gegen Deva umgewandelt und dadurch bemäntelt habe.

Auf Tishya folgten einige Herrscher aufeinander, die in ihren kurzen Regierungen nach Kräften ihren Eifer für die Kirche bewiesen, bis gegen 248 Abhaya, mit dem Beinamen Goshṭaka oder Meghavarṇa, ein Mann aus der Hefe des Volkes, wie seine unmittelbaren Vorgänger, sich zum Herrn des Thrones machte. Im Jahre 251 brachen die Streitigkeiten zwischen den Geistlichen von Grossmünster (Mahâvihâra) und Abhayagiri aufs neue aus.*) Dies gab Veranlassung zu dem sogenannten Sâgalika-Schisma, wovon die folgenden Einzelheiten mitgetheilt werden. Die Mönche des (zukünftigen) Jetavana-Klosters hatten sich schon vor der Stiftung dieses Bruderhauses von den Dharmarucika's getrennt und waren nach dem Südkloster gezogen. Diese unter dem Namen Sâgalika bekannten neuen Ketzer erklärten die zwei Vibhanga des Vinaya-Piṭaka für apokryph und bekamen später im Kloster von Jetavana die Oberhand. Letzteres wurde gegen 290 von König Mahâsena gegründet und 302 von dessen Sohne vollendet. Das officielle Datum des Schisma der Sâgalika's, die später Jetavanisten genannt wurden, ist also 251. So erzählt ein Kommentar zum Mahâvansa; aber die Chronik selbst sagt, dass die Mönche von Abhayagiri aufs neue in den Vetulliya verfielen, dass die Grossmünster'schen dagegen tapfer für die Reinheit des (376) Glaubens stritten und zu bewirken wussten, dass 60 ihrer Gegner aus dem Kloster vertrieben und nach dem Festlande verbannt wurden. Die Verbannten fanden einen Bundesgenossen an einem gewissen Saṅghamitra, einem Sthavira von der Küste Coromandels, der sich

*) Nach Mahâv. 231, wo eine Erneuerung der Vetulliya-Ketzerei erwähnt wird. Hiermit steht die ausführlichere Angabe in dem Commentare zu dieser Chronik bei Turnour, Vorrede CI in Widerspruch.

zu ihrem Vorkämpfer aufwarf. Er setzte nach Ceilon über, erschien unverfroren auf einer Versammlung unter dem Vorsitze des Sañghapâli in dem Stûpârama und hatte die Dreistigkeit, die Männer von Grossmünster zur Rede zu stellen und den Vorsitzenden zum Schweigen zu bringen.

Es scheint, dass der fremde Mönch insgeheim von dem Könige unterstützt wurde; sicher ist, dass derselbe ihn zum Erzieher seiner zwei Söhne, Jyeshṭha-Tishya und Mahâsena, ernannte. Sañghamitra versäumte nicht, aus den günstigen Verhältnissen, in die er gestellt war, soviel als möglich Nutzen zu ziehen, und verstand es, am Hofe und bei den Grossen des Reichs sich einen Einfluss zu verschaffen, der sich später so verhängnisvoll für den Frieden der Kirche erweisen sollte.

Obschon König Abhaya so unverantwortlich gegen die Grossmünster'schen eingenommen war, und nur zu sehr unter dem Einflusse des fremden Mönches stand, so war er doch ein frommer Fürst, der sich durch Stiftung von Brüderhäusern und Heiligtümern, sowie durch Schenkungen an die Kongregation höchst verdient machte. Auch sein Sohn Jyeshṭha-Tishya, der ihm im Jahre 261 folgte, wird sehr gelobt. Er war freigebig gegen die Brüderschaft, stiftete einige Gebäude, u. a. das Kloster auf dem Berge Prâcîna-Tishya; einen Altar um den Bodhibaum, ein steinernes Portal bei Grossmünster, und eine Uposatha-Halle beim Südkloster. Mit seinem Bruder und seinem alten Lehrer stand er nicht auf dem besten Fusse; letzterer fand es denn auch geraten, unmittelbar nach Tishya's Thronbesteigung nach dem Festlande sich in Sicherheit zu begeben.

Sobald nach Tishya's Tode sein jüngerer Bruder und Nachfolger die Zügel der Regierung in die Hand genommen hatte, im Jahre 275, nahmen die religiösen Angelegenheiten eine ungünstige Wendung, während

die heterodoxe Partei wiederum das Haupt erhob und von dem Könige, dem es sonst nicht an guten Eigenschaften gebrach, begünstigt wurde. Der Dîpavansa, welcher mit dem Tode Mahâsena's schliesst, erzählt, dass es unter den Geistlichen wahre und (377) falsche Brüder gegeben habe, die einen wahrhafte Asketen, die anderen nur zum Scheine Asketen. Letzere waren es, die den verblendeten König ins Schlepptau nahmen und die Unverschämtheit so weit trieben, dass sie Lehren verkündigten, die direkt im Widerspruche mit den unzweideutigsten Vorschriften der heiligen Schrift stehen. Dieses Schlangengezücht, als deren Ratdreher der böse Soṇa und Durmitra*) namhaft gemacht werden, vermass sich zu behaupten, dass einer erst nach vollendetem 20. Jahre nach der Geburt zum Priester geweiht werden dürfe, während die Schrift doch so deutlich sagt, dass man die Jahre von der Empfängnis abzurechnen habe.**) Sie verkündigten auch die abscheuliche Irrlehre, dass die Geistlichen elfenbeinerne Fächer tragen dürften***), und mehr derartige Irrtümer.

Trotzdem der Chronikschreiber seiner Entrüstung in den stärksten Worten Ausdruck giebt, geht er doch über die Ereignisse selbst hinweg. Diese Ereignisse waren nach dem Mahâvansa von viel ernsterer Art als das Gezänke über Fächer und die Berechnung des Alters nach der Geburt oder der Empfängnis. Saṅghamitra, der unmittelbar nach dem Tode Jyeshṭha-Tishya's nach Ceilon zurückgekehrt war, hatte noch nichts von dem Vertrauen seines

*) D. h. falscher Mitra; das ist kein wirklicher Name, sondern ein Schimpfname für Saṅghamitra.

**) Diese Erlaubnis wird gegeben im Mahâvagga I, 75. Wir folgen der Lesart des Prof. Oldenberg (Dîpav. 22, 72), weil die Lesart im Texte keinen erträglichen Sinn giebt.

***) Nach einer der Lesarten; siehe die Anmerkung des Herausgebers.

Schülers verloren und scheute sich nicht, seinen Einfluss dazu zu missbrauchen, dass er Mahâsena gegen die Grossmünster'schen aufbrachte. Der König liess sich in einer unglücklichen Stunde überreden, einen Befehl zu erlassen, worin es jedem bei schwerer Strafe verboten wurde, den Geistlichen von Grossmünster Geschenke zu machen. Die Folge war, dass die Rechtgläubigen in grosse Not gerieten. Sie flüchteten nach dem Süden des Landes, und das Kloster blieb neun Jahre lang unbewohnt.

Saṅghamitra war mit diesem guten Erfolge seiner Bemühungen noch nicht zufrieden; er bedeutete dem Könige, dass jedes herrenlose Gut (378) dem Landesherrn verfalle, und wusste es durchzusetzen, dass Grossmünster confiscirt wurde; und hierbei blieb es nicht. Ein eifriger Anhänger des Saṅghamitra, der böse Soṇa, liess den Lohaprâsâda und andere Gebäude zerstören und das Material des abgebrochenen Mahâvihâra wurde nach dem Abhayagiri gebracht, um zum Baue eines Tempels mit Buddhabild, einer Terrasse um den Bodhibaum und eines Kapitelhauses gebracht zu werden. Durch dies alles nahm das Kloster ungemein an Glanz und Ansehen zu.

Dergleichen widerrechtliche Handlungen mussten eine Reaktion hervorrufen. Einer der Minister, Meghavarṇa, stellte sich an die Spitze der Missvergnügten und rief einen Aufstand hervor, der mit einem Vertrage zwischen Mahâsena und den Aufständischen endigte, worin bestimmt wurde, dass der Mahâvihâra wieder aufgebaut werden sollte. Unterdessen war Saṅghamitra durch die Hand eines Mörders gefallen. Eine Geliebte des Königs, voll glühenden Eifers für den wahren Glauben und trostlos über die Zerstörung von Grossmünster, hatte, um ihre fromme Gesinnung zu beweisen, mit einem Zimmermann ein Einverständnis eingeleitet, und mit dessen Hilfe den verhassten Mönch umbringen lassen, während er auf dem Wege

war, den Stûpa-Hof zu zerstören. Auch dem bösen Soṇa wurde von der frommen Buhlerin und ihrem Gehilfen dasselbe Los bereitet.

Bald nachdem durch die Bemühungen des Ministers Meghavarṇa Grossmünster in genügender Grösse hergestellt war, um die alten Bewohner nach einer neunjährigen Abwesenheit wieder aufzunehmen, wurde von dem Könige Mahâsena der Grund zum Baue des Klosters Jetavana gelegt. Die Geschichte dieser Stiftung ist ziemlich sonderbar, wie auch allerdings die ganze Darstellung von den Thaten des Königs und seinen Beweggründen aus der Feder der Grossmünster'schen Chronikschreiber verdächtig ist. Ein Mönch Tishya aus dem Südkloster, der wegen seines schlechten Betragens berüchtigt war, soll den Fürsten vermocht haben zu seinem, Tishya's, Nutzen ein neues Kloster im Sprengel von Grossmünster zu bauen. Die Grossmünster'schen weigerten sich durchaus, einen Finger breit von ihrem Terrain abzutreten, und zogen vor, eher das Bruderhaus zu räumen. Sie zogen aus, aber kamen — (379) es geht nicht hervor weshalb — nach neun Monaten zurück. Der verrufene Tishya wurde vor den Richter citirt und gegen den ausdrücklichen Willen des Königs zur Verbannung verurteilt, was nicht verhinderte, dass das Jetavana-Kloster gegründet und später unter dem eminent orthodoxen Nachfolger Mahâsena's, Meghavarṇa, vollendet wurde. In diesem Kloster wurde die Ketzerei der Sâgalika's ausgebrütet, die, wie oben gesagt, gewöhnlich nach ihrem Wohnsitze Jetavanisten genannt werden, und mit den Schismatikern von Abhayagiri und den rechtgläubigen Klosterbrüdern von Grossmünster die drei ceilonesischen Secten ausmachen.*)

*) Diese drei sind die einzigen, die bei einem barmanischen Schriftsteller genannt werden (Bigandet II p 142),

Bei der Einseitigkeit der uns überkommenen Berichte können wir über die Kirchenpolitik des Mahâsena kein Urteil fällen, geschweige denn, sie verurteilen. Sicherlich war er kein Feind der Religion oder der Kirche — das beweisen seine zahlreichen Stiftungen und Schenkungen, — aber er sympathisirte wenig mit den Herren von Grossmünster. Desto mehr begünstigte er die übrigen Buddhisten seines Reiches, und wenn er sich zu Gewaltthaten hat verleiten lassen, dann wird dies niemand gutheissen. Die Zerstörung von buddhistischen Klöstern und Heiligtümern durch Buddhisten können nur Fanatiker beschönigen. Diese Thatsache selbst, die nicht allein steht, ist bezeichnend. Es ist zwar einmal behauptet worden, dass zur Zeit des Pushyamitra und später Klöster durch die „Brahmanen" verwüstet worden seien, aber bis jetzt ist niemand imstande gewesen, auch nur den Schimmer eines Beweises dafür vorzubringen. Doch erleidet es keinen Zweifel, dass Buddhisten selbst in fanatischem Hasse gegeneinander dergleichen Frevel begangen haben.

Mahâsena's Sohn und Nachfolger Meghavarṇa wird als ein Begünstigter der Partei der Grossmünster'schen dargestellt. Er händigte ihnen die beschlagnahmten Ländereien wieder aus, liess die zerstörten Zellen und den Lohaprâsâda wieder aufbauen und den Mahâvihâra vergrössern. Trotzdem (380) scheint er nicht von dem Gängelbande der Hyperorthodoxen geleitet worden zu sein, denn er vollendete den Bau des Jetavana-Klosters. Unter seiner Regierung, im Jahre 309, fand die feierliche Ueber-

---

sowie in einer tibetanischen Liste, welche im Anhange eine Stelle finden wird. Ein drittes Schisma, wodurch die Anzahl der Secten auf vier stieg, entstand im Jahre 601; Turnour, Vorwort CII. Die Begriffe von Schisma und Secte, welche hier durch *bhedo* ausgedrückt werden, werden nicht immer genau unterschieden.

bringung des Buddhazahnes nach der Insel statt, sowie die Errichtung des Standbildes des Apostels Mahendra und seiner vier Genossen; allerdings etwas spät, wie man zugeben wird. Sowohl der Name Mahendra, als auch die Sache selbst, gemahnen uns unwillkührlich an die Standbilder der fünf Indra's, die einerseits mit den Dhyâni-Buddha's und andrerseits mit den fünf Kuçika's, d. h. Indra's, auf Java verwandt zu sein scheinen.*) Es würde nicht uninteressant sein, zu wissen, welche von den drei Parteien unter den Geistlichen den grössten Anteil an der Herbeischaffung des heiligen Zahnes und der Errichtung der Standbilder des Mahendra und seiner Gefährten gehabt hat. Nach den Berichten, die Hiuen Thsang während seines Aufenthaltes in Indien erhalten hat, hielten die Grossmünster'schen sich streng an das Hînayâna, während die von Abhayagiri sowohl das Hîna- als auch das Mahâ-yâna studirten. Wenn auch die von ihm gebrauchten Ausdrücke nicht glücklich gewählt sind, so enthält sein Bericht doch eine Andeutung, dass die von Abhayagiri mit ihren mahayânistischen Brüdern auf dem Kontinente in Verbindung

---

*) Vgl. Band I, p 415 und oben p 415. Mahendra ist synonym mit Vajrapâṇi, und dies ist auch der Name eines Dhyâni-Bodhisattva, Sohn des Dhyâni-Buddha Akshobhya; auch der Apostel Mahendra wird der Sohn des Meisters der Çramaṇa's, oder des Buddha (Mahâvansa 239 genannt. Rechnet man den Schüler Sumanas mit, dann erhält man die sechs personificirten Abhijñâ's (neben den fünf Abhijñâs). Der Wortlaut des alten *versus memorialis* in Suttavibhanga I p 313, 319 ist derart, dass der mythologisch-allegorische Character der fünf Weisen (alias Dhyâni-Buddha's) noch durchschimmert. Daher begeben sie sich wie *haṃsa's* (worunter Brahman der höchste ist), durch die Luft so schnell wie die Gedanken; vgl. Maitrî-Upanishad 6,34. In dem Makrokosmus deutet Haṃsa Sonne, Mond und andere Lichterscheinungen an, in dem Mikrokosmus die Sinnesorgane; der höchste Haṃsa ist im ersten Falle die Sonne, im anderen die Rede, das innere Licht.

standen, und daher nicht gänzlich mit den Ideen unbekannt sein konnten, die, je länger, desto mehr in der indischen Kirche die Oberhand bekamen, denen des Mahâyâna, das stets darnach gestrebt hat, den Kultus so stark wie möglich in dem Volke zu verbreiten. Wenn man die Vermutung ausspricht, dass die bezüglich des Kultus ergriffenen Massregeln vornehmlich der (381) Bemühung der Abhayagiri'schen zu verdanken sind, so braucht man doch nicht vorauszusetzen, dass die Grossmünster'schen heftig gegen diese Neuerungen zu Felde gezogen seien. Denn wenn sie auch Asketen von altem Schlage waren, so standen sie doch in der Verehrung der Reliquien und des grossen Apostels, dessen Legendengeschichte sie so treu der Nachwelt überliefert haben, hinter niemand zurück. Ausserdem kann der Einfluss von Grossmünster in jenen Tagen nicht überwiegend gewesen sein; zwar liess König Buddhadâsa (339—368)*) das Kloster vergrössern und schenkte demselben die Einkünfte zweier Dörfer, aber aus dem unverdächtigen Zeugnisse Fa Hian's geht zur Genüge hervor, dass die Grossmünster'schen im Anfange des 5. Jahrh. nicht die erste Stelle, wie vor Mahâsena, einnahmen. Als der Chinese zwischen 410 und 415,**) auf Ceilon verweilte, hatte das Kloster zu Abhayagiri 5000 Be-

---

*) Dieser Name bedeutet: Buddha's ergebener Diener. Solche Namen auf *dâsa* ausser für Çûdra's, sind in Indien erst dann in Gebrauch gekommen, als der Hinduismus im engeren Sinne die demütige Verehrung eines Gottes, die *Chakti*, in den Vordergrund trat. Das Mahâyâna ist nichts anders als das buddhistische Pendant zum Hinduismus des Mittelalters, entstanden zu derselben Zeit, erwachsen aus denselben Bedürfnissen, eine Frucht derselben geschichtlichen Entwicklung. Der Name Buddhadâsa kommt, so weit wir wissen, zuerst in einer Inschrift aus der Regierung des Jyeshṭha-Tishya vor; Dr. E. Müller *Anciant Inscriptions in Ceylon*, Nr. 67.

**) *Travels* p. 173.

wohner, während Grossmünster wenig mehr als die Hälfte, 3000 zählte. Auch an Pracht und Reichtum zeichnete sich ersteres vor letzterem aus: dorthin wurde die Zahnreliquie bei den Prozessionen feierlich gebracht.*) Dies alles bestärkt uns in der Ansicht, dass die Abhayagiri'schen zu jener Zeit den Vorrang hatten, und zugleich, dass sie eine mit dem Mahâyâna verwandte Richtung vertraten.

Während Fa Hian's Aufenthalt in Ceilon herrschte dort Mahânâman (410—432). Dieser Fürst, den der Reisende preist als „jemand, der aufrichtig an den Buddha glaubt", war durch die Ermordung seines Bruders Upatishya (368—410) auf den Thron gelangt, im (382) Einvernehmen mit des letzteren Gemahlin, welche sich sofort mit dem neuen Könige verheiratete.**) Der fromme Mahânâman machte sich um die Kirche im allgemeinen sehr verdient; er stiftete u. a. ein Kloster auf dem Koṭi-Berge, welches Bruderhaus eine Filiale von Abhayagiri war.***) Die Königin, eine Malabarerin, scheint die Lehre Çâkya's nicht angenommen zu haben, oder behielt wenigstens soviel Neigung für den Glauben, in dem sie erzogen war, dass sie ein Bruderhaus für Mönche einer anderen Secte, einer çivaïtischen oder jinistischen, auf dem Berge Dharma-rakshita bauen liess.

Unter der Regierung Mahânâman's war der berühmte Buddhaghosha auf der Insel thätig. Laut der in jeder Beziehung ausgeschmückten Erzählung der Chronik war er ursprünglich ein Brahmane, der durch einen Mönch Revata zum wahren Glauben bekehrt worden war, und von demselben veranlasst wurde,

*) Ebendaselbst p 151, 157, 159.

**) Upatishya wird als besonders fromm gerühmt und als jemand, der die zehn Gebote hielt, d. h. er war ein ceilonesischer Eduard der Bekenner.

***) Fa Hian, *Travels* p 158 hat unrichtig Poti, der Mahâv. 250 spricht von drei Vihâra's auf dem Berge Koṭi.

die singhalesische Aṭṭhakathâ zu studiren und in das Pâli zu übersetzen.*) Der junge Gelehrte setzte vom Festlande nach Ceilon über und liess sich in Grossmünster nieder. Nachdem er eine Probe seiner Fähigkeit durch Abfassung des Visuddhi-magga, einer Art Encyklopädie der Glaubenslehre, abgelegt hatte, wurde ihm erlaubt, die Aṭṭhakathâ in Pâli zu übersetzen. Er erfüllte seine Aufgabe so vorzüglich, dass die erstaunten Mönche ihn für den zu erwartenden Messias Maitreya hielten. Nach Vollendung seines Werkes ging er nach Indien oder nach einem anderen Berichte nach Barma, um den Glauben zu verbreiten. Letzteres ist das wahrscheinlichste, weil die Barmanen dem südlichen Kanon folgen, und man allen Grund hat, zu glauben, dass von Barma aus dieser Kanon überall bis Siam, Kambodja etc. (383) durchgedrungen ist. Noch im 11. Jahrhundert gehörte die Buddhisten von Kambodja zur nördlichen Abteilung.**)

Von 459—477 herrschte König Dhâtusena. Dieser hervorragende Fürst liess das Abhayagiri-Kloster verschönern und bereicherte es durch ein prächtiges Buddhabild mit Augen aus Edelstein, Haaren von Gold und einem Gewande aus kostbarem Stoffe.***)

---

*) Siehe oben. Nach Mahâv. 250 und dem Commentar war Buddhaghosha bei der Bodhiterrasse zu Gayâ geboren, rein zufällig, da er nicht als Buddhist, sondern als Brahmane zur Welt kam. Die Barmanen lassen ihn zu Thaton in Barma das Licht der Welt erblicken; Bigandet II, 145. Vgl. Lassen *Ind. Alt.* IV p 372.

**) Aus den verwirrten Berichten bei Târan. p 262 kann man wenigstens das mit Sicherheit schliessen, dass man in Tibet die Erinnerung an die Verbreitung des Mahâyâna in Hinterindien nicht verloren hatte; vgl. *Ind. Alt.* IV p 710.

***) Nicht minder prächtig war das Bild an demselben Orte, welches Fa Hian beschreibt, *Travels* p 151. Es war aus Jaspis, glänzte von Gold, Silber und Edelstein, und hielt eine Perle von unschätzbarem Wert in der Hand.

Auch für Maitreya und Mahendra wurden Standbilder errichtet, während die Zahnreliquie und der heilige Baum in feierlichster Weise geehrt wurden. Dass der König auch über die Reinheit des Glaubens wachte, bewies er durch seine strengen Massregeln gegen die Klosterbrüder zu Cetiya-Berg, wo die alte Dharmarucika-Ketzerei wiederum ihr Haupt erhob. Angespornt von den Rechtgläubigen, liess er die Brüder aus dem Kloster verjagen.

Nicht alle Handlungen Dhâtusena's waren lobenswert. Als seine Tochter von ihrem Gatten, des Königs eigenem Neffen und Oberbefehlshaber der Truppen misshandelt wurde, liess er aus Rache die Mutter seines Schwiegersohnes entkleiden und lebendig verbrennen, wahrscheinlich in Nachahmung des frommen Açoka, von welchem die Sage etwas ähnliches erzählt.*) Im höchsten Masse durch diese Missethat erbittert, verschwor sich der Oberbefehlshaber mit Kâçyapa, dem ältesten Sohne des Königs, um den Unmenschen vom Throne zu stürzen, und alsbald machte ein siegreicher Aufstand dem Ansehen Dhâtusena's ein Ende, welcher auf Befehl seines Sohnes in ein Gefängnis geworfen und durch Verhungern aus dem Wege geräumt wurde.**)

Der unmenschliche Kâçyapa machte im Jahre 495 durch Selbstmord seinem (384) Leben ein Ende, nachdem er in einer Schlacht gegen seinen jüngeren Bruder Maudgalyâyana den kürzeren gezogen hatte. Der neue König hielt ein schreckliches Gericht unter den Anhängern seines Vorgängers und liess 1000 Menschen mit kühlem Blute umbringen. Er war ein

*) Bemerkenswert ist, dass Dhâtusena den Namen Dharmâçoka führte.

**) Soweit geht der edirte Teil des Mahâvansa. Für das folgende haben wir hauptsächlich Lassen benutzt mit Hinzuziehung von Knighton's *History of Ceylon* und Upham's Auszüge aus Mahâv., Râjâvali und Râjaratnâkara.

eifriger Buddhist und freigebig gegen die Geistlichkeit. Unter seiner Regierung wurde eine merkwürdige Haarreliquie aus Indien hinübergebracht und in einem besonders dafür erbauten Stûpa niedergelegt.*) Gegen die Mitte des 6. Jahrh., im Jahre 545 lebte nach einer Pause die schändliche Vetulliya-Ketzerei wieder auf. Die Schuld wurde den Geistlichen von Abhayagiri zugeschrieben. Der König Çilâkala ergriff entschiedene Partei für die Rechtgläubigen und nahm strenge Massregeln: die ketzerischen Schriften wurden verbrannt und damit wurde die Bewegung im Keime unterdrückt.

Ein gutes halbes Jahrhundert später, unter König Agrabodhi I.**), wurde der Friede in der Kirche aufs neue gestört, diesmal durch zwei Mönche, die zur Diöcese von Jetavana gehörten. Diese sehr verdorbenen Geistlichen verbreiteten nicht nur die Verleumdung, dass die früheren Schismen eine Folge des schlechten Wandels der Grossmünster'schen gewesen wären, sondern verteidigten auch aufs Hartnäckigste die ketzerischen Lehren in ihren eigenen Nikâya's.***) Von grosser Bedeutung scheint indessen die Bewegung nicht gewesen zu sein, man hört später nichts mehr davon. Mit wie grellen Farben auch die Schriftsteller von Grossmünster die

*) Haarreliquien waren um diese Zeit sehr in Mode: Im Anfange des 6. Jahrh. sandte der König von Siam eine Gesandtschaft nach China, um dem Kaiser ein Haar des Gautama anzubieten; das Haar hatte eine Länge von 14 Fuss. Ein paar Jahre früher war in China selbst, zu Nanking, unter einer alten Pagode ein solches Haar ausgegraben worden; es war 12 Fuss lang, gelockt und unendlich dehnbar. Beal, Introd. zu *Travels* XXXII.

**) Dieser Name klingt bedenklich nach Mahâyânismus; in dem *Lotus* kommt der Ausdruck unzähligemale vor; bei den Hînayânisten muss man darnach suchen.

***) Ob man hieraus schliessen darf, dass zu jener Zeit noch verschiedene Recensionen der Nikâya's auf Ceilon bestânden, ist zweifelhaft.

Ungerechtigkeiten der Dissidenten schildern, vor allem derer von Abhayagiri, so geht doch aus nichts hervor, dass letztere an Glaubenseifer hinter ersteren (385) zurückstanden. Von einer feindlichen Haltung gegenüber dem Dharma kann keine Rede sein. Anders verhält es sich mit den fremden Herrschern, meistens Tamulen, die durch ihre immer wiederholten Einfälle die schöne und reiche Insel so häufig verwüsteten und kürzere oder längere Zeit dort das Scepter geschwungen haben. Jedoch zeigte sich die Feindschaft dieser Eindringlinge gegen den wahren Glauben nicht vor der Mitte des 9. Jahrhunderts. Damals ereignete es sich, dass Pollanarua*), die damalige Hauptstadt der Insel, von dem Könige von Mathurâ im Pâṇḍya-Lande eingenommen wurde, und bei dieser Gelegenheit wurden die heiligen Schmucksachen, sowie ein goldenes Buddhabild und der edelsteinerne Napf, den Gautama seiner Zeit von den vier Beherrschern der Himmelsgegenden empfangen hatte, ruchlos geraubt. Dass die siegreichen Feinde, die nach Empfang einer schweren Contribution und mit reicher Beute beladen heimkehrten, sich der Verfolgung von Geistlichen und der Entweihung von Klöstern schuldig gemacht hätten, wird nicht berichtet. Jedoch wird über Misshandlung der Geistlichen bei einem anderen Einfalle der Tamulen von Coromandel im Anfange des 12. Jahrhunderts geklagt.

Diese fortwährenden Einfälle von Fremden, die, wenn sie auch die Geistlichen nicht verfolgten, doch eine andere Religion bekannten, waren ganz dazu angethan, in den Augen der wirklichen Ceilonesen die Sache der Nationalität von der ihres Glaubens unzertrennlich zu machen. Die Differenzen der Secten traten immer mehr in den Hintergrund; die Geistlichen von Mahâvihâra, Abhayagiri und Jetavana,

*) Als Sanskritform wird Pulastipura angegeben.

wie viel Beschwerden sie auch von Alters her gegeneinander hatten, waren doch alle in gleicher Weise Kinder von Ceilon und Söhne des Buddha, und es kann uns daher nicht verwundern, dass die drei Parteien verschmolzen und sich in der von Grossmünster vereinigten. Das geschah im Jahre 1161.*)

Zu jener Zeit herrschte Parâkrama-Bâhu I., der berühmteste Fürst in der langen Reihe der Könige von Ceilon. Gross im Frieden und im Kriege (386) regierte er sein Reich auf eine Weise, welche die Bewunderung der Nachwelt erregt und ihm den Anspruch verleiht auf eine Linie mit den vortrefflichsten Fürsten in der Weltgeschichte gestellt zu werden.**) Es ist selbstredend, dass wir ihn hier nur in seinen Handlungen und Massregeln mit Rücksicht auf die Kirche zu betrachten haben.

Eine der ersten Angelegenheiten war für Parâkrama-Bâhu, die Einheit der Kirche herzustellen: er rief eine Kirchenversammlung in Anurâdhapura zusammen, wo eine Versöhnung zwischen den Parteien zustande kam. Alle, welche widerspenstig blieben, wurden durch Strenge zur Vernunft gebracht. Noch einmal flammte der Funke der Zwietracht zu Abhayagiri wieder auf, aber dem Patriarchen Kâçyapa gelang es mit Hilfe des Königs, denselben schnell zu ersticken.

---

*) Bigandet II, p 142 gibt als Name des Fürsten an: Sanghabodhi; er hätte sagen sollen: Sanghabodhi Parâkrama-Bâhu I, s. Müller, *Anc. Inscr.* in C. Nr. 137.

**) Nach Dr. W. Rhys Davids *Three inscriptions of Pârakrama-Bâhu the Great from Pulastipura*, Journ. R. As. Soc. VII, 152 (New series), wäre Niççanka-Malla Parâkrama-Bâhu, der in teils sanskritischen, teils singhalesischen Inschriften sich selbst verherrlicht, dieselbe Person wie der grosse Parâkrama-Bâhu, doch die Identität dieser zwei Könige wird auf's entschiedenste geläugnet von Dr. Müller, *Anc. Inscr. in C.*, p 18, da Parâkrama-Bâhu kein Singhalese war, sondern ein Kalinga und der Sohn des Königs Jayagopa von Siṃhapura und der Pârvatî; der Beiname des grossen Fürsten war Niççanka-Malla, „der furchtlose Kämpfer."

Ferner regelte der Fürst die Einkünfte der Geistlichen und ernannte er Beamten, die mit der Aufsicht über die Tempel beauftragt waren und dafür Sorge zu tragen hatten, dass die mit den Klöstern verbundenen Bibliotheken mit den vornehmsten religiösen Schriften versehen waren. An verschiedenen Orten liess er 520 Brüderhäuser bauen, als Wohnungen für die Geistlichen und ihr Dienstpersonal; sie waren mit geräumigen Sälen ausgerüstet und gross genug, um Gäste zu beherbergen. Für vornehme Geistliche wurden acht dreistöckige Gebäude gestiftet mit einer besonderen Wohnung für den Rektor und den Patriarchen. Zu jedem dieser Mönchspaläste gehörte eine Bildergallerie mit den Standbildern der vornehmsten Götter und eine ausreichende Bibliothek. Endlich liess er auch einen grossen zwölfstöckigen Turm bauen, welcher u. a. dazu bestimmt war, die von auswärts kommende Besucher des Tempels bei Gelegenheit von religiösen Festen unterzubringen. Wenn die Angaben nicht übertrieben sind, hat (387) Parâkrama-Bâhu im Laufe seiner Regierung (1153—1184) 101 Stûpa's*) 3001 Kapellen mit ebenso vielen Bildern gestiftet, 73 Stûpa's und 3001 Bildergallerien angelegt.**)

Es ist überflüssig zu sagen, dass die Bedürfnisse der Mönche an Kleidung und Nahrung in der freigebigsten Weise befriedigt wurden. Für die Verpflegung der Kranken und die genügende Bewässerung der Kirchengüter wurde aufmerksam gesorgt. Selbst die Interessen der wenigen auf der Insel angesessenen

*) Nach den erhaltenen Inschriften zu urtheilen, hat Parâkrama-Bâhu I weniger Gebäude errichten lassen als Niççañka-Malla. Die merkwürdigste Inschrift des ersteren ist Nr. 137 bei Müller, *Anc. Inscr.*

**) Die dreimal vorkommende 1 lässt die Angabe sehr apokryph erscheinen.

Brahmanen wurden nicht vergessen, insofern der König für sie ein Gasthaus errichten liess.

Parâkrama-Bâhu war durchaus nicht dem äusseren Prunke bei dem Cultus abgeneigt. Als in den nördlichen Provinzen ein Aufstand ausgebrochen war und die von den königlichen Truppen geschlagenen Aufständigen den hoffnungslosen Beschluss gefasst hatten, mit ihren Schätzen und dem Bettelnapfe des Buddha aus dem Lande zu flüchten, setzte der durch seine Spione von diesem Plane unterrichtete König alles ins Werk, um einem solchen Unglücke zuvorzukommen. Es gelang ihm nach Wunsch: die Reliquie wurde gerettet und von den königlichen Truppen nach der Hauptstadt gebracht. Es war ein wahrer Triumphzug, und als das Heer sich der Hauptstadt näherte, zog der König selbst in seinen prächtigsten Staatsgewändern mit seiner Gemahlin und einem zahlreichen Gefolge entgegen, um die Reliquie zu begrüssen und festlich einzuholen. Später liess er für dieselbe einen Dagob in der Nähe seines Palastes errichten.

Unter Parâkrama-Bâhu dem Grossen hatte Ceilon den Höhepunkt seiner Macht und äusserlichen Blüte erreicht. Bald stieg es von dieser Höhe mit schnellen Schritten herab; durch das grosse Glück wurde das Volk verdorben, wie es überall (388) und immer der Fall gewesen ist. Noch kein halbes Jahrhundert nach dem Tode Parâkrama-Bâhu's wurde das Land durch Fremdherrschaft in einen Abgrund von Elend gestürzt. „Die Bewohner von Ceilon", so klagt ein Chronikschreiber, „waren hoffnungslos verdorben, sodass die Götter ihnen ihren Schutz entzogen; und die Frevel der Gottlosen hatten sich zu einem solchen Grade gesteigert, dass als eine Strafe des Himmels ein König, Namens Mâgha, aus Kaliṅga mit einem Heere von 24 000 Mann einen Einfall machte, überall Verwüstung verbreitete und die Religion unter-

drückte.“ Viele Dagob's wurden zerstört und die Wohnungen der Geistlichen, die Tempel und die Kapellen zu Kasernen für die Soldaten umgeschaffen. Recht und Gesetz wurden mit Füssen getreten und der Unterschied der Kasten schmählich missachtet.*)

Dieser traurige Zustand dauerte gut 20 Jahre, bis Vijaya-Bâhu die einheimische Herrschaft und die Religion um 1250 wiederherstellte. Dieser tüchtige Fürst liess nicht nur die beschädigten und zerstörten Heiligtümer restauriren, sondern sorgte auch dafür, dass zahlreiche Abschriften von den heiligen Schriften gemacht wurden, sodass jede Gemeinde eine bekam.

Sein Sohn Parâkrama-Bâhu III. war ein würdiger Nachfolger seines grossen Namensgenossen (1267—1301). Er war nicht nur als guter Regent, sondern auch als Schriftsteller und Gelehrter berühmt, der in allen 18 Wissenschaften der Brahmanen wohlerfahren war.**) Human von Natur, schaffte er in

---

*) Zu welchem Glauben der Tyrann sich bekannte, ist schwer zu sagen. Knighton p 152 sagt, dass er die „heidnische Religion“ verbreitete. Lassen macht daraus, dass Mâgha „die brahmanische Religion“ einführte; ziemlich ungereimt, wenn es wahr ist, dass der Gewaltherrscher den Unterschied der Kasten beseitigte. Mâgha handelt ganz im Geiste des Assalâyana-Sutta, nicht in dem der Brahmanen oder Hindu's; möglicherweise war er ein Jaina oder Lokâyata. Das merkwürdigste bei der Sache ist, dass eine Menge buddhistischer Geistlichen, um Verfolgungen zu entgehen, von der Insel flüchtete und in den stark brahmanischen Reichen Pâṇḍya und Cola eine Zuflucht fand.

**) Die Liste beginnt, wie es sich gehört, mit Çruti (von Knighton zu Surtia entstellt), d. h. dem Veda; No. 2 ist Smṛiti, d. h. die Gesetzbücher; No. 3 die Grammatik, und so geht es weiter. Knighton macht aus Çruti „*oratory*“ und aus Smṛiti „*general knowledge*“; Lassen vergisst leider No. 1, den Veda. Kurzum in der ganzen Liste, die man bei Knighton und Upham nachsehen kann, ist kein Schimmer von Buddhismus zu entdecken. Am ergötzlichsten ist die Uebersetzung von *kâmatantra* (von Upham zu *kaumatantra* entstellt), d. h. Ars amatoria, mit Religion.

seinem Reiche die (389) Todesstrafe und das Abhauen von Gliedern bei Verbrechern ab. Von seinem aufgeklärten Interesse für die Religion legte er nicht durch freigebiges Spenden von Almosen Zeugnis ab, sondern dadurch, dass er dafür Sorge trug, dass die Geistlichen gehörig unterrichtet wurden,*) sodass sie in den Stand gesetzt wären, das Volk zu belehren und mit sittlichen Grundsätzen zu durchdringen. Von seiner ungeheuchtelten Frömmigkeit wird mit Lob gesprochen. Als er die 1277 in das Land eingefallenen Tamulen besiegt hatte, „dankte er dem allerhöchsten Gott für die Rettung aus der Gefahr", und bei einer anderen Gelegenheit als ein Umzug mit Reliquien gehalten wurde, richtete er „ein inniges Gebet an den Buddha und die Schutzgottheiten des Landes, um Heil für sich und sein Volk zu erflehen." Einmal nach einer langen Dürre bat er den Buddha um Regen, und schnell wurde sein Gebet erhört: ein erquickender Regen fiel auf die Erde hernieder. Das alles ist eigentlich kein Buddhismus mehr, es ist Vishṇuismus,**) und der Schluss würde auf der Hand liegen, dass Parâkrama-Bâhu infolge seiner ganzen Entwicklung nur dem Namen nach ein Buddhist war, wenn nicht die Chronikschreiber seine Ansichten priesen und deshalb aller Wahrscheinlichkeit nach selbst dem Hinduismus viel näher standen, als man erwartet haben würde. Und in der That kann es für niemand, der gewöhnt ist, auf die Thatsachen zu achten, verborgen bleiben, dass die singhalesische Kirche trotz einiger charakteristischen Eigenheiten in Nebensachen der ganzen Entwicklung nach mit den nördlichen Secten und dem Hinduismus gleichen Schritt

*) Wegen Mangel an geeigneten Lehrern auf der Insel liess der König fünf tüchtige Professoren, unter denen ein gewisser Dharma-Kirti, aus dem Dekkhan kommen.

**) Selbst die Reliquie als Symbol unterscheidet sich nicht von dem Çâligrâm oder Diorit der Vaishṇava's.

gehalten hat. Welche Theorieen auch in den Klöstern verkündigt worden sein mögen, die Ueberzeugung des Volkes wich weder zur Zeit Parâkrama-Bâhu's, noch später in nennenswertem Masse von den heidnisch-indischen ab.*) Ein glaubwürdiger Zeuge aus dem 17. Jahrhundert, der dadurch in Nachteil war, dass das Licht der Pâli-Litteratur (390) ihm noch nicht aufgegangen war, dagegen im Vorteil, dass er durch dieses Licht nicht geblendet wurde,**) schildert den Glauben der Singhalesen zu seiner Zeit folgendermassen. Sie glauben an einen höchsten Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde; von diesem werden stets andere untergeordnete Götter abgesandt, um seine Pläne auszuführen und die Angelegenheiten der Menschen zu leiten. Dem Buddha schreiben sie die Rettung der Seelen zu, und ihm sind die imposantesten Ceremonien geweiht. Sie glauben an die Unsterblichkeit und einen zukünftigen Zustand von Belohnungen und Strafen. Dies mag, abgesehen vom Namen selbst, Vishṇuismus genannt werden, und unterscheidet sich nicht viel vom Christentum. Einem jeden steht frei, solche Ideen als unbuddhistisch zu verwerfen, aber niemand darf sie verdunkeln; wer das thut, macht sich dogmatischer Geschichtsfälschung schuldig.

Der hervorragende Parâkrama-Bâhu III starb im Jahre 1301. Die Kirchengeschichte in den zwei folgenden Jahrhunderten bis zur Ankunft der Portugiesen im Jahre 1505 enthält wenig bemerkenswertes. Bei einem Einfalle der Pâṇḍya's gegen 1314 wurde

*) Es wäre auch sonderbar, wenn es anders gewesen wäre. Der Einfluss des Sanskrit auf die Volkssprache ist so gross und der des heiligen Pâli so unbedeutend, dass die Kultur Ceilons mindestens in den letzten 15 Jahrhunderten zum wenigsten ebensoviel dem sogenannten Brahmanismus als dem kanonischen Buddhismus zu verdanken hat, resp. damit zusammenhängt.

**) Knox III, Cap. 6.

die köstliche Zahnreliquie von den Feinden geraubt und nach dem Kontinente hinübergenommen, aber nicht lange darauf zurückgegeben. Unter den ziemlich unbedeutenden Fürsten, die nacheinander den Thron bestiegen, wird Parâkrama-Bâhu VI. (1410 bis 1462) als besonders freigebig gegen die Geistlichkeit gepriesen; während seiner Regierung teilte er 30 000 Anzüge und viele andere Almosen aus.

Mit der Ankunft der Portugiesen, die beinahe gleichzeitig mit der der Mohammedaner oder sogenannten Mohren war, beschliessen wir unsere Uebersicht über die ceilonesische Kirchengeschichte. Seit dem Anfange der neuen Zeit haben das Christentum und der Islam zahlreiche Bekehrungen gemacht, ersteres namentlich in den niederen Volksklassen und unter den Frauen,*) aber der Dharma ist das Erbe eines grossen Teiles der Aristokratie und der Leute altsinghalesischer Abstammung geblieben.**)

*) Nach der eigenen Erklärung eines einheimischen Schriftstellers; ausführlicher citirt bei Knighton p 235.

**) Indessen war der einzige mächtige Feind, mit dem die Europäer auf Ceilon zu thun hatten, der heldenmüthige und geniale Râja-Sinha, ein Brahmane, und zwar einer, der seine Abneigung gegen den Buddhismus nicht verheimlichte. Selbst Knighton kann nicht umhin, zu vermuten, dass die anders Denkenden das Andenken dieses Helden beschmutzt haben. „This fact has probably caused the Buddhist and Christian historians to combine in representing his character as black and as iniquitous as possible.“

(391) 2. Innere Geschichte der indischen Kirche. Hîna- und Mahâyâna. Die vier philosophischen Schulen. Nâgârjuna; seine Zeitgenossen und Nachfolger. Stand der Parteien im 5. Jahrhundert. Canon der Mahâyânisten. Blütezeit der buddhistischen Scholastik. Asaṅga und Vasubandhu. Verfall der Gelehrsamkeit nach Dharmakîrti. Tantrismus und Zauberei. Die vier philosophischen Systeme in Nepal. Säkularisation des Mönchstums daselbst.

Die innere Geschichte der indischen Kirche nach Kanishka wird während einiger Jahrhunderte durch den Streit zwischen dem Hînayâna und dem Mahâyâna beherrscht,**) zwei kirchlichen Richtungen, denen sich allmählich die älteren Secten anschlossen. Dadurch verloren die eigentümlichen Lehren der Secten allmählich ihre Bedeutung, ausser insofern sie als Grunddogmen eine Stelle in einem der vier neuen philosophischen Systemen fanden, welche von den zwei Parteien als ihre metaphysischen Grundpfeiler anerkannt wurden. Die Mahâyânisten glaubten mit einer scholastischen Verteidigung ihrer Principien nicht genug gethan zu haben, sie lieferten auch einen neuen Canon.

---

*) *Hîna* ist „niedriger, geringer", *mahâ* „gross, vornehm." Eine solche Gegenüberstellung klingt nicht schmeichelhaft für die Hînayânisten, und die Vermutung liegt auf der Hand, dass diese Bezeichnung von ihren Gegnern herstammt. Ist dies richtig, dann müssen die Mahâyânisten mit *mahâ* die Bedeutnng von „vornehm" verbunden haben. Dass dies die ursprüngliche Auffassung von *mahâ* war, kann bezweifelt werden; denn bei den zahlreichen Berührungspunkten zwischen den Mahâyânisten und Mahâsâṅghika's würde es möglich sein, dass mit dem Worte „gross" die Bedeutung von „ausgebreitet, zahlreich, allgemeiner" verbunden wurde. Ein anderer Ausdruck zur Bezeichnung der Hînayânisten ist Çrâvaka's, d. h. Zuhörer, Schüler.

Das Hînayâna kann betrachtet werden als eine einfache Fortsetzung des alten Buddhismus in der orthodoxesten Form. Seine Anhänger waren also die Konservativen, und wenn sie auch nicht unterliessen, neue Lehrsätze der (392) Metaphysik auszuarbeiten, so war es doch nur, um die alten Principien desto nachhaltiger aufrecht erhalten zu können. Das Mahâyâna ist eine Erweiterung der Glaubenslehre, vor allem in der Mystik und zugleich eine weniger schulhafte als populäre Richtung. Wir werden zunächst die Mahâyânisten zum Worte kommen lassen, um zu sehen, wie sie selbst ihren eigenen Standpunkt vertheidigen.*)

„Die früheren Çrâvaka's, d. h. Altbuddhisten, erkannten weder einen Mittelpunct des subjectiven Bewusstseins (*âlaya*), noch die Verdunklungen der Seele an; sie hatten keinen Begriff von dem Nichtich in der Natur; leugneten das Bestehen der drei Leiber**), des Buddha, die zehn Stufen (in der Weisheit) und hielten die Lehre des Mahâyâna***) nicht für das Wort des Buddha. Was den letzten Punct betrifft, so sagten sie, dass das Mahâyâna nicht von dem Buddha verkündigt wäre, weil es nicht in den drei Piṭaka's der Çrâvaka's enthalten wäre; dass diese Lehre einen anderen Weg der Seligkeit lehrt, da sie das Hersagen von Dhâraṇî's, das Baden im Ganges und dergl. als Mittel der Reinigung von Sünden darstellt; dass sie ebenso wie der Vedânta

*) Wassiljew *B.* p 262.

**) Diese drei Leiber sind: 1. Nirmâṇa-kâya, der Leib des fleischgewordenen Buddha, 2. Dharma-kâya, der abstrakte, ewige Leib, 3. Sambhoga-kâya, der Leib der Seligen, die in die Ewigkeit eingegangen sind; Wassiljew *B.* p 127; etwas abweichend *Voy. des Pèl. B.* I. p. 231; II, p 241.

***) Hier als Bezeichnung des Inbegriffes der mahâyânistischen Lehre.

die Reihe von Ursachen und Folgen, den Glauben an die vier Wahrheiten und die drei Kleinode verwirft*) und wie das System der Lokâyata's (d. h. der materialistischen Epikuräer) lehrt, dass alles eitel ist. Wenn auch die Bücher des Mahâyâna zu einer der 18 (alten) Secten gehören, so kann man sie doch nicht für das Wort des Buddha halten, da sie weder bei der ersten Aufzeichnung der buddhistischen Schrift (393) noch bei den späteren Sammlungen bekannt waren. Die Ansicht der Mahâyânisten über die Ewigkeit des Sambhoga-kâya des Buddha steht im Widerspruche mit der Lehre, dass alles, was zusammengesetzt ist, nicht ewig ist.**) Die Lehre von dem seligen Leben der Bodhisattva's steht im Widerspruche mit der Idee der Nichtigkeit und Unreinheit alles Weltlichen. Die Meinung, dass der Geist des Tathâgata mit allen verwandt ist und dass der Verstand (sein Licht dem Geiste) entlehnt, ist nicht in Uebereinstimmung mit der Lehre von dem Nichtbestehen der Seele. Nach der Lehre des Mahâyâna geht der Buddha nicht gänzlich im Nirvâṇa unter,

*) Dies ist zu allgemein ausgedrückt und darum nicht ganz richtig. Sowohl die Nidâna's, als die vier Wahrheiten werden in dem *Lotus*, einem der vornehmsten Bücher der Mahâyânisten, verkündigt (p 109 in Burnouf's Uebersetzung). Zwar ist der erste Verkündiger der Sugata Mahâbhijñâjñânâbhibhû, der vor unendlich langer Zeit, im Anfange der Zeiten lebte, und sind diese Theorieen indirect als Antiquitäten dargestellt, aber in einem anderen Buche, dem Lalitavistara, ist es wirklich der Gautama, der die Formeln findet.

**) Dieser Einwurf beruht auf demselben Irrtume, den man häufig bei den europäischen Schriftstellern findet, welche Ewigkeit für identiseh mit ewigem Leben halten. Aus dem Ausdrucke Sambhoga-kâya wird niemand, der einigermassen mit der rhetorischen Sprache der Inder bekannt ist, herleiten dürfen, dass ein Leib im materiellen Sinne gemeint ist. Sambhoga bedeutet nach einem indischen Wörterbuche u. a. die Lehre des Jina; nach dieser Auffassung fällt es zusammen, mit dem von dem Meister hinterlassenen Dharma.

denn den Arhat's wird prophezeit, dass sie dereinst Buddha's werden sollen, aber dies stimmt nicht zu der Idee von der (ewigen) Ruhe, welche die Arhat's, wie angenommen wird, beim Nirvâṇa erlangen."

„Ferner beschuldigen die Çrâvaka's die Mahâyânisten, dass dieselben die Arhat's erniedrigen; über die Verehrung von weltlichen Personen reden; die Bodhisattva's mehr als die Buddha's selbst preisen und der steten Speculation und dem Nichthandeln*) sowie der Abwesenheit von Ursachen und Folgen den Vorzug geben**); behaupten, dass selbst die grössten Sünden vollständig getilgt werden können; die Lehre von den 16 Arten der vier Wahrheiten verwerfen, sie wenigstens nicht als vollkommene Wahrheit anerkennen wollen etc. Auf Grund alles dieses schliessen sie, dass die Mahâyânisten die Ausgeburt eines bösen Dämons sind, der allerlei Unsinn aufgeschrieben hat, um die Thoren zu betrügen."

Gegen diese Anklagepunkte verteidigen sich die Mahâyânisten durch (394) die Behauptung, dass ihre Lehre einen aussergewöhnlichen Character hat und aus diesem Grunde nicht durch die gewöhnlichen***) Sammler der Sûtra's zugänglich gemacht werden konnte; hierzu war die Dazwischenkunft von Bodhisattva's, wie Samantabhadra, notwendig. Sie geben an, dass ihre Lehre auf eine Linie mit dem Mahâvastu, einem Buche der Mahâsâṅghika's zu stellen ist, worin schon von den zehn Stufen und den Ideen der Pâramitâ's die Rede ist.†)

---

*) D. h. sie stellen ein beschauliches Leben über das praktische, ohne darum letzterem jeden Wert abzusprechen.

**) Dies scheint zu bedeuten, dass sie die Notwendigkeit und Unvermeidbarkeit der Folgen der Handlungen bezweifeln.

***) D. h. sehr alltägliche.

†) Diese zehn Bodhisattva-Stufen werden ausführlich beschrieben im Mahâvastu (ed. Senart, p 63—192); die dort

Sie fügen noch hinzu, dass zwei Unterabteilungen der genannten Hauptsecte, die Pûrva- und Aparaçaila's, die Sûtra's der Prajñâ-Pâramitâ und andere der Mahâyâna-Lehre, in einem Prâkṛit-Dialecte verfasst besassen.

Die Mahâyânisten sagen, dass sie ebensogut Buddhisten sind wie die Çrâvaka's, weil sie den Buddha als ihren Lehrmeister betrachten, weil ihre Lehre nicht im Widerspruche mit dem Wesentlichen seiner Lehre, noch von den vier Regeln, worüber alle Buddhisten einig sind, abweichen. Die 16 Arten der Wahrheit bei den Çrâvaka's und die Reihe von Ursachen und Folgen sind nur als subjectiv wahr anzunehmen; aber in den höchsten metaphysischen Betrachtungen über die Natur hat man andere Lehrsätze als diejenigen über das Elend nötig — umsomehr, als auch von den Çrâvaka's gesagt werden kann, dass sie eine subjective und eine höhere Wahrheit anerkennen. Die Lehre von der zauberhaften Offenbarung des Buddha ist eine Folge der unvermeidbaren Notwendigkeit, die Wunder zu erklären, welche die Çrâvaka's ja selbst dem Çâkyamuni in seinem historischen Leben zuschreiben.*) Wie hätte er so handeln können, wenn er ein einfacher Sterblicher

---

vorkommenden Benennungen derselben sind: Durârohâ, Baddhamânâ, Pushpamaṇḍitâ, Rucirâ, Citravistarâ, Rûpavatî, Durjayâ, Janmanideça, Yauvarâjyabhûmi, Abhishekabhûmi. Ganz abweichend sind die Namen im Daçabhûmîçvara: Pramuditâ, Vimalâ, Prabhâkarî, Arcishmatî, Dûraṃgamâ, Acalâ, Sâdhumatî, Dharmameghâ (*Journ. Roy. As. Soc.* 1875, p 4; vgl. Vyâdi in Hemacandra (ed. Böhtlingk und Rieu) p 316.

*) Wenn jemand, wie Hiuen Thsang, obschon ein Mahâyânist, sich häufig so ausdrückt, als ob er den Çâkya als einen gewöhnlichen Sterblichen betrachtete, dann darf man nicht aus dem Auge lassen, dass er genau in demselben Tone auch von Çiva und den anderen Göttern spricht, so z. B. gelegentlich einer Beschreibung des grossen Bildes des Çiva zu Benares, dass man bei dem Anblicke des Gottes eine Ehrfurcht fühle, „als ob er noch lebte"; *Mém.* I, p 354.

gewesen wäre? Was die Tilgung der (395) Sünden durch Baden im Ganges betrifft, so hat man dies als einen Ausfluss der Frömmigkeit oder aus Nachgiebigkeit zugelassen.

Zu jeder der zwei grossen kirchlichen Parteien gehören zwei philosophische Schulen: die der Vaibhâshika's und Sautrântika's schliessen sich an das Hînayâna, die der Mâdhyamika's und Yogâcâra's an das Mahâyâna an.

Die Vaibhâshika's und Sautrântika's sind Realisten.*) Beide erkennen das wirkliche Bestehen der Dinge ausser uns an; während jedoch die ersteren behaupten, dass nur die Gegenstände der unmittelbaren Warnehmung bestehen, nehmen die letzteren an, dass die Gegenstände nur als Bilder und mittelbar in dem Geiste erkannt werden. Die Vaibhâshika's teilen die Substanzen in ewige und nichtewige ein, zu welchen letzteren alles gehört, was zusammengesetzt ist. Die Sautrântika's unterscheiden das Zusammengesetzte von dem Nichtzusammengesetzten. Zu der ersten Kategorie gehören die fünf Skandha's, zu dem letzteren alle abstrakte Begriffe, die jedoch nicht als Substanzen aufgefasst werden. Hinsichtlich des Verhältnisses dieser beiden philosophischen Schulen zu der heiligen Schrift ist zu bemerken, dass die Vaibhâshika's die Autorität der Sûtra's leugnen und ausschliesslich die der Abhidharma's anerkennen.**) Man wird sie die Rationalisten des Buddhismus nennen können. Dementsprechend betrachten sie den Leib des Çâkyamuni als den eines gewöhnlichen Menschen, der nach Erlangung der Buddhaschaft das relative Nirvâṇa***) und bei seinem Tode das vollendete Nirvâṇa, das Nichts erreichte. Die göttliche Natur des

*) Wassiljew *B.* 226—286; Çañkara zu Brahma-Sûtra 2, 2, 18 fgg. Sarvadarçana-Saṃgraha 9—24.

**) Wassiljew *B.* p 90.

***) Anders ausgedrückt: die Jîvanmukti.

Buddha bestand darin, dass er alles aus sich selbst wusste und nichts von anderen zu lernen brauchte.

Die Sautrântika's sprechen den Abhidharma's alle Autorität ab und halten sich an die Sûtra's*). Ihr Buddha ist der der heiligen Schrift: begabt mit zehn Kräften (*daçabala*), den vier Kennzeichen des Vertrauens, den drei Arten der Bedachtsamkeit (396) und der allgemeinen Barmherzigkeit**). Auch schreiben sie ihm einen Dharma-kâya und einen Sambhoga-kâya zu.

Die Benennung Vaibhâshika soll nach späteren buddhistischen Schriftstellern gemeinschaftlich allen alten Bekennern der Lehre und den 18 Secten zukommen***). Diese Behauptung, so ausgedrückt, kann schwerlich richtig sein, da keine einzige alte Secte, soweit bis jetzt bekannt, die Autorität des Sûtra-Piṭaka verwarf. Nichtsdestoweniger könnte dieser Behauptung etwas wahres zu grunde liegen. Der Ausdruck Vibhâshâ nämlich, dem die Vaibhâshika's ihren Namen entlehnen, ist synonym mit Vibhâga, Pâli: Vibhanga, d. h. Erklärung. Vaibhâshika und Vibhajyavâdin laufen also auf dasselbe hinaus.†) Nun wissen wir, dass die als rechtgläubig angeschriebene Partei der ceilonesischen Kirche den Vibhajyavâda als Schibboleth der Rechtgläubigkeit bei ihrem dritten, nichtcanonischen Concile hinstellen. Dieses Schibboleth ist rein metaphysischer Art, und obschon man nicht ausdrücklich das Sutta- und Vinaya-Piṭaka, — die einzigen, die auf den zwei ersten Concilen in betracht kamen — verworfen hat, so treten diese beiden Teile der

---

*) Vergl. Târan 56.

**) Diese Liste von 18 geistigen Buddha-Merkmalen ist eine Modification derjenigen, welche man sowohl bei den Südlichen, als in dem Lalitavistara antrifft. Siehe Band 1, p 346, 385, 525.

***) Wassiljew *B.* p. 266).

†) *Vibhajya* und *vibhâga* sind von derselben Wurzel abgeleitet.

heiligen Schrift doch gänzlich in den Hintergrund, und erscheint plötzlich eine Abhandlung über Abhidharma, das Kathâvatthu, verkündigt von dem Vorsitzenden der Versammlung, Tishya-Maudgaliputra, der ausdrücklich behufs der Lehre aus der ätherischen Brahma-Welt zu den Menschen kam. Das Buch, das bei den Nördlichen dem Kathâvatthu entspricht, wird dem Vasumitra, dem Haupte der Bodhisattva's auf der dritten Kirchenversammlung der Nördlichen zugeschrieben*). Es hat also ganz den Anschein, als ob diese zwei Berichte nichts anderes wären als Variationen einer und derselben dogmatischen Fabel, wenn es auch bis jetzt unmöglich ist, die Umstände anzugeben, welche zu der Erdichtung Veranlassung gegeben haben. Wir (397) nehmen an, dass in einer gewissen Periode zwischen Açoka und Kanishka eine rein rationalistische, oder wenn man will, abhidharmistische Secte so mächtig geworden ist, dass sie den Schwerpunkt der Orthodoxie in der Lehre aus dem Vinaya und den Sûtra's hinaus in den Abhidharma verlegte, jedoch nicht so mächtig, dass sie auf Ceilon den Bericht über das von ihr erfundene Concil unter Dharma-Açoka den canonischen Berichten in dem Vinaya hätte zufügen können oder dürfen, sodass sie sich mit der Erklärung begnügen musste, dass der Buddha selbst ein Vibhajyavâdin war. Die nördlichen Vibhajyavâdin's, alias Vaibhâshika's, nahmen sich heraus, das ganze Sûtra-Piṭaka zu verwerfen.

Während wir das System der Vaibhâshika's als eine Fortsetzung desjenigen der alten Vibhajyavâdin's betrachten, halten wir die Lehre der Sautrântika's für eine systematische Ausarbeitung derjenigen der Sûtravâdin's und einiger mit ihnen sehr nahe ver-

*) Die Vaibhâshika's sollen als Hauptautorität das Buch Vaibhâshya betrachten; dies stimmt wenigstens dem Titel nach mit dem Buche Vibhanga des südlichen Abhidharma überein.

wandten Secten.*) Die Sûtravâdins sind nach der ältesten ceilonesischen Liste entfernte Abkömmlinge der Sthaviras, der Altgläubigen, obschon sie in einigen Punkten von der wahren, rechtgläubigen Lehre der Alten abgewichen sind, ebenso wie die nahe verwandten Sañkrântika's und Sarvâstivâdin's. Für reine Repräsentanten des Sthaviravâda geben sich die Grossmünster'schen aus, welche in Wahrheit, wie wir zu beweisen gesucht haben, nur als jüngere Sprossen des alten Stammes betrachtet werden können, und specieller Vibhajyavâdins sind. Insofern es nun im Interesse der ceilonesischen Vibhajyavâdins war, nicht für Anhänger einer Secte — bei ihnen gleichbedeutend mit schismatisch — zu gelten, ist ihrer Einteilung der 18 Secten weniger zu trauen als derjenigen, welche man bei den nicht orthodoxen Mahâsâñghika's findet (398), soweit dieselben nicht selbst davon betroffen werden. Die Mahâsâñghika's nun teilen die 18 Secten nicht in zwei, sondern in drei Hauptgruppen ein: 1. Sthavira's, 2. Mahâsâñghika's, 3. Vibhajyavâdin's. Von den Sthavira's stammen die Sautrântika's — bei den Ceilonesen Sûtravâdin's — ab. Die Vibhajyavâdin's bilden eine besondere Hauptabteilung, zu der die Mahîçâsaka's, Kâçyapîya's, Dharmaguptaka's und Tâmraçâṭîya's gehören. Das Princip, auf dem die

*) Târan. p 274 stellt die Sautrântika's dar als eine Abzweigung der Tâmraçâṭîya's, die nach ihm identisch sind mit den Uttarîya's und Sañkrântika's; aber bei anderen Autoritäten sind dies verschiedene Secten; siehe Anhang und vgl. Wassiljew p 113. Da die älteste Liste im Dîpav. 545 die Sûtravâdin's als Abzweigung der Sarvâstivâdin's, der Realisten, nennt, und in der Aufzählung der nicht orthodoxen Mahâsâñghika's die Sautrântika's unmittelbar aus den Realisten hervorgehen, stützen sich die beiden Listen gegenseitig, wenn man die Sautrântika's und Sûtravâdin's für identisch hält. Târanâtha's Listen lassen die Sûtravâdin's gänzlich aus und müssen schon deshalb weil im Widerspruch mit der ältesten Autorität als ungenau betrachtet werden.

von den Mahâsânghika's befolgte Einteilung beruht, ist unbekannt, und man darf deshalb nicht daraus schliessen, dass sie die Vibhajyavâdin's und die von denselben abstammenden Mahîçâsaka's etc. für weniger orthodox hielten als die Sthavira's und die von ihnen abstammenden Sarvâstivâdin's und Sautrântika's. Die Einteilung kann einfach der Ausdruck der Thatsache sein, dass die Vibhajyavâdin's Rationalisten waren, die Sthavira's dagegen Anhänger der Lehre, soweit dieselbe in der heiligen Schrift mit Ausschluss der sieben Abhidharma's*) enthalten war.

Die Secten, aus denen die Vaibhâshika's und Sautrântika's hervorgegangen sind, bestanden also schon lange vor Kanishka, aber die systematische Entwicklung ihrer Grundsätze, die aus verschiedenen Teilen des alten Canons geschöpft sind, datirt aus der Zeit, in der beide Schulen sich der neueren Richtung, welche durch die Mâdhyamika's und Yogâcâra's repräsentirt wird, feindlich entgegenstellten. Welche Veränderung die Vaibhâshika's in den sieben Abhidharma's eingeführt haben, ist noch nicht untersucht worden.

Den realistischen Philosophen des Hînayâna stehen die idealistischen Yogâcâra's und Mâdhyamika's, die Grundpfeiler des Mahâyâna, feindlich gegenüber. Diese beiden Schulen sind zuweilen miteinander verwechselt worden und enthalten ausserdem mehr als eine Richtung, sodass es schwer ist, die Hauptzüge der beiden Systeme mit der gewünschten Kürze anzugeben. Im allgemeinen kann man sagen, dass die Yogâcâra's das Bestehen eines Erkenntnisvermögens, des Verstandes, der Gedankenverknüpfung anerkennen.**) Nach (399) einigen derselben sind die

*) Man kann die Autenticität der sieben Abhandlungen über den Abhidharma leugnen und dennoch zugeben, dass die darin enthaltenen Grundsätze richtig sind.

**) Daher sie auch als Vijñânavâdin's, Anhänger der Verstandestheorie, bezeichnet werden.

Gedanken etwas wahres, nach anderen etwas unwahres. Die Mâdhyamika's sprechen allem und jedem wirkliches Sein ab; ihr Wahlspruch ist: alles ist eitel, worin die Anerkennung eines Scheines von Sein enthalten ist. Es gibt ferner Mâdhyamika's, die das reine Bewusstsein anerkennen und alles übrige leugnen. Zu den Mâdhyamika's rechnet man auch die Svatantrika's, welche annehmen, dass „jedes Ding auf aussergewöhnliche Weise aus sich selbst wird“ oder „besteht“.*)

Der charakteristische Unterschied zwischen den Yogâcâra's und Mâdhyamika's lässt sich so ausdrücken, dass die ersteren das Bestehen einer Summe von Gedanken anerkennen, welche zusammen das, was man Verstand und Erkenntnisvermögen nennt, ausmachen; dass die letzteren dagegen nicht jeden einzeln entstehenden Gedanken als Erscheinung leugnen, sondern die Erscheinung dem Scheine und ferner Schein mit Nicht-sein gleichsetzen, sodass aus ihrer Anerkennung der Erscheinung doch folgt, dass die Erscheinung nicht ist.

Das System der Mâdhyamika's ist die consequenteste Entwicklung der idealistischen Seite des Buddhismus, der Theorie von Name und Form; es ist mit einem Worte die buddhistische Form des Vedânta.

Die Yogâcâra's, d. h. die den Yoga ausüben, stimmen insofern mit den Yogin's von Patañjali's Schule überein, als sie das Bestehen von geistigen Erscheinungen anerkennen; sie weichen von ihnen ab, insofern sie die Dinge ausserhalb des Geistes leugnen.

Die erste Blüte des Mahâyâna wird nach allen bekannten Berichten dem Einflusse Nâgârjuna's, des Begründers der Lehre der Mâdhyamika's, zugeschrie-

*) Wassiljew *B.* p 288, 309. Çaṃkara a. a. O. Sarvadarçana Sañgraha 22, 24.

ben.*) Es wird indessen gleichzeitig gesagt, dass er einen Vorläufer hatte in dem Brahmanen Râhula oder Râhula-Bhadra, auch unter dem Namen des Grossen Brahmanen oder Çrî-Saraha bekannt, der zu Nâlanda alsProfessor thätig gewesen sein soll.**) Dieser gelehrte Brahmane soll (400) in die Lehre eingeweiht worden sein durch Kṛishṇa den Weisen, den man, wie Târanâtha sagt, nicht mit dem anderen Kṛishṇa oder Kâla verwechseln muss, der in der Liste der Patriarchen oder Hauptlehrer vorkommt. Das meiste hatte der grosse Brahmane aber dem Gaṇeça und anderen Obergöttern zu verdanken, denn von diesen erhielt er die Sûtra's und Tantra's des Mahâyâna.***) Diese Legenden enthalten unseres Dafürhaltens das verblümte Geständnis, dass die von Kṛishṇa geoffenbarte Bhagavad-Gîtâ Einfluss auf die Mâdhyamika's ausgeübt hat, aber dass der Çivaïsmus einen noch viel bedeutenderen Anteil an der Entwicklung des Mahâyâna im allgemeinen hatte. Die nahe Verwandtschaft zwischen Çivaïten und Mahâyânisten wird uns gleich aus einer Reihe von Umständen entgegentreten.†)

---

*) Târan. p 69; vgl. 61; *Lebensb.* p 310.

**) Da Fa Hian im Anfange des 5. Jahrh. Nâlanda besuchte, aber nichts von einer Klosterschule berichtet, so muss jede Nennung Nâlanda's als einer berühmten Klosterschule vor der Hälfte des 5. Jahrh. für einen Anachronismus gehalten werden.

***) Târan. p 66, 69, 105. Etwas abweichend ist der Bericht desselben Schriftstellers auf p 93, demzufolge Râhula-Bhadra ein Çûdra und ein Schüler des Ârya-Deva war.

†) Coincidenzpunkte zwischen der Bhagavad-Gîtâ und dem Lotus sind zahlreich, aber sie verraten eher einen gemeinschaftlichen Ursprung, als directe Entlehnung. Z. B. Çâkyamuni nennt sich den Vater der Welt, der seine geliebten Kinder aus dem Saṃsâra erlöst, der, obschon in Wahrheit immer auf der Geierlei weilend, doch zum Nutzen der Welt den Schein annimmt, als ob er unter den Menschen wandele; *Lotus* XXV, st. 6, 10, 20· vgl. *Bhag*. IV, 6;

Um zu Nâgârjuna zurückzukehren, so war dieser grosse Kirchenvogt,*) geboren in Berar zur Zeit des Conciles unter Kanishka, ein Schüler des Brahmanen Râhula-Bhadra und der Gründer der Mâdhyamika-Lehre. Als er 60 Jahre alt war, starb er und kam in den Himmel Sukhavatî.**) Als seine vornehmsten Schüler, denen die Fama die (401) Verbreitung der mahâyanistischen Grundsätze in Indien zuschreibt, werden genannt Ârya-Deva, Nâgabodhi, Buddhapâlita etc.

Nehmen wir einmal an, dass Nâgârjuna 100 n. Chr. geboren wurde und dass er starb, nachdem er 60 Jahre Geistlicher gewesen war, dann kann er, wie bereits bemerkt, den Ceilonesen Deva noch gekannt haben. Insofern ist im mitgeteilten Berichte nichts unwahrscheinliches; dagegen haben die Ueberlieferungen bei Târanâtha den Character von Allegorien

---

IX, 17; XI, 43; XII, 7. Buddha ist gleich (*sama*) für alle Menschen; *Lotus* V; vgl. *Bhag.* IX, 29; XII, 13. Çâkyamuni, um einen Beweis von seiner Wunderkraft zu geben, streckt seine Zunge aus bis ans Ende des Weltalls; *Lotus* XX; dasselbe thut Kṛishṇa (Vishṇu) *Bhag.* IX, 30. Den Gedanken, dass es verschiedene Stufen eines frommen und weisen Wandels gebe (*Lotus* III), trifft man auch an *Bhag.* XII, 12.

*) Târan p 69 sagt von ihm: „alle Schulen erkannten ihn als ihr Haupt an". Dies erinnert an den Rang eines Kirchenvaters der ganzen Erde, der dem Sarvakâmin beigelegt wird, siehe oben p 317. In Râjataraṅgiṇî 173 wird Nâgârjuna genannt als ein Bodhisattva *ekabhûmîçvara*. Dies letzte würde bedeuten können „der einzige Herr der Erde", aber auch „Herr der ersten Stufe". Die Eigenschaften eines Bodhisattva der ersten Stufe werden ebenso ausführlich, als verwirrt beschrieben im Mahâvastu p 77—84 (ed. Senart).

**) *Lebensb.* p 310. Sukhavatî ist der Himmel des Amitâbha. In seiner Eigenschaft als Bodhisattva konnte Nâgârjuna nicht das Nirvâṇa erlangen, denn dies ist nur für Buddha's und Arhat's reservirt, was indessen nicht ausschliesst, dass nach der Versicherung des Nâgasena unzählig viele Götter und gewöhnliche Sterbliche das Nirvâṇa erlangt haben.

oder Märchen. Nâgârjuna soll nämlich 600—71 oder 600—29 Jahre gelebt haben, und zwar 200 Jahre in Hindostan, 200 im Süden und 129 oder 171 auf dem Berge Çrî-parvata.*) Hiuen Thsang nennt ihn eine der vier Leuchten der Welt neben Deva, Kumâralabdha und Açvaghosha.**)

In der Menge von Legenden, die über Nâgârjuna in Umlauf sind, ist sicherlich mehr Wahrheit enthalten, als es auf den ersten Blick scheint. Es kommt nur darauf an, herauszubekommen, welche Art von Wahrheit diese Berichte der Nachwelt haben überliefern wollen, und das ist nicht so leicht zu erraten. Zunächst also der Aufenthalt des Kirchenvogtes, „den alle Schulen als ihr Haupt anerkennen, auf dem Çrîparvata". Wir werden hier nur bei einigen Einzelheiten aus seiner Lebensgeschichte verweilen.***) Es gibt einige Berge dieses Namens, der eine in Kashmir dient çivaïtischen Mönchen zum Aufenthalte, ein anderer im südlichen Indien stand in noch höherem Ansehen wegen des Heiligtums des Çiva, das sich dort befand und den Namen Mallika-Arjuna trug.†) Zweitens erzählen die Buddhisten, dass man 100 Jahre nach Nâgârjuna's Tode überall in Südindien zu seiner Ehre Tempel stiftete. Drittens schreiben die Hînayânisten ihm das canonische Buch, die Prajñâ Pâramitâ zu. Bedenkt man, dass Prajñâ die (402) Naturkraft, die weibliche Seite des Çiva, mit einem Worte Durgâ ist; dass heilige Schriften von einem solchen Umfange der mehr oder weniger personifi-

---

*) Târan. p 73. Eine andere Autorität Bodhibhadra schreibt ihm ein Leben von 100 Jahren zu. Wassiljew *B.* p 318.

**) *Mém.* II, 214.

***) Wassiljew *B.* p 210. Die Lebensbeschreibung des Nâgârjuna, Deva und Açvaghosha bestanden vor 387—418 n. Chr., zu welcher Zeit sie in das Chinesische übersetzt worden sind.

†) Râjataranginî 3, 271; 4, 390. Dr. Fitz Edward Hall in der Vorrede zu Vâsavadattâ 11.

cirt gedachten Zeit zugeschrieben werden; dass die Prajñâ-Pâramitâ und andere Werke des mahâyânistischen Canons der Art nach mit der Tantra-Litteratur verwandt sind, worüber später mehr; dass die Tantra's im Gegensatze zu dem Mahâbhârata und anderen brahmanistischen*) Werken von Çiva verkündet worden sind, so kommt man zu der Ueberzeugung, dass fast alles, was von Nâgârjuna berichtet wird, nicht von irgend einem Mönche aus dem zweiten Jahrhunderte gilt, sondern von Çiva. Der ideale Nâgârjuna war der Stifter des Mahâyâna, wie Çiva der des Hinduismus, derjenigen Religion, die nicht nur für die Ârya's, sondern auch für die grosse Menge bestimmt war.

Von dem historischen Nâgârjuna ist wenig bekannt. Die Werke, die in der älteren Lebensbeschreibung ihm zugeschrieben werden, sind nicht mehr vorhanden; dagegen gibt es andere Schriften, die jetzt unter seinem Namen gehen.

Die Geschichte des Ârya-Deva wird ebenfalls mit Mahâdeva in Verbindung gebracht. Dazu kann die Gleichheit des Namens Veranlassung gegeben haben. Er gilt als der Verfasser einiger Streitschriften von geringerem Umfange.

Das dritte Licht der Welt, der Bhadanta**) Ku-

---

*) Unter Brahmanismus verstehen wir diejenige Religionsform, die nach dem vedischen Zeitraume bis zum Entstehen des Hinduismus in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung herrschte. Der ältere Brahmanismus unmittelbar nach dem vedischen Zeitraume wird repräsentirt durch die Brâhmaṇa's und Upanishad's, der jüngere durch die älteren Teile des Mahâbhârata und des Manu. Der ältere Buddhismus läuft parallel mit dem jüngeren Brahmanismus und ist aus derselben Quelle entsprungen, das Mahâyâna mit dem Hinduismus. Ebenso wie der ältere Buddhismus etwas modificirt hier und da sich bis heute erhalten hat, so ist auch bei verschiedenen brahmanischen Familien der Brahmanismus, wenigstens in Aeusserlichkeiten, bewahrt geblieben.

**) Der Titel Bhadanta, der ursprünglich ebenso sehr

mâralabdha, der gleichzeitig mit Nâgârjuna im Westen glänzte, war der anerkannte Stifter der Schule der Sautrântika's. Das wichtigste in diesem Berichte ist die Theorie, dass die Schule der Sautrântika's gleichzeitig (403) mit der der Mâdhyamika's entstanden sein soll. Inwieweit diese Theorie richtig ist, lässt sich schwerlich feststellen, um so weniger, als Târanâtha den Bhadanta, welchen er Kumâralâbha nennt, in den Tagen des Kâlidâsa leben lässt, also im 6. Jahrh. nicht lange vor Muhammeds Auftreten als Prophet.*) Bei solchen sich widersprechenden Berichten ist es schwer, zu einer festen Ueberzeugung zu gelangen. Ueber das vierte Licht der Welt, Açvaghosha, haben wir oben das wichtigste mitgeteilt.

Als Meister unter den Vaibhâshika's werden ehrend genannt die Bhadanta's Dharmatrâta, Ghoshaka, Buddhadeva und Vasumitra. Der erste, gebürtig aus Gândhâra, ist bekannt als eine der vier Zierden der Vaibhâshika-Schule. Wenn es wahr ist, dass er ein Schüler des Deva war, muss er in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts geblüht haben. Man schreibt ihm das Buch Mahâvibhâshâ zu; ferner halten einige ihn für den Verfasser einer Blütenlese von Aussprüchen des Herrn, Udânavarga genannt. Nach Hiuen Thsang war er der Verfasser eines Saṃyuktâbhidharma-Çâstra.**)

Jaina-Mönchen und Ajîvika's zukam, als den Çâkya-Söhnen, scheint in dem Zeitraume, der uns hier beschäftigt, vor allem auf die Sautrântika's angewandt worden zu sein (Burnouf *Introd.* p 567), obschon auch Vaibhâshika's mit diesem Titel beehrt werden.

*) Nach dem tibetanischen Geschichtsschreiber (79) hiess der arabische Prophet eigentlich Kumârasena und war er ein sehr gelehrter, aber ungläubiger Sautrântika, der, nachdem er aus der Gemeinde ausgestossen war, den Namen Mamathar annahm und mit Hilfe des Teufels Wunder that etc.

**) Târan. p 67, 297. *Voy. des Pèl. B.* II, 105, 119. Wassiljew *B.* 50, 270.

Von Ghoshaka oder Goshaka und Buddhadeva ist ausserordentlich wenig bekannt. Ersterer soll zu Benares gelebt haben, letzterer war ein Bhadanta aus dem Lande der Tocharen oder Türken. Hiuen Thsang spricht auch von einem gewissen Ghosha als einem Manne, der die vier characteristischen Merkmale eines Arhat hatte, doch nennt er ihn einen Zeitgenossen Açoka's.*)

Vasumitra aus Maru wird ausdrücklich unterschieden von dem gleichnamigen Vorsitzenden des dritten Conciles und einem anderen Vasumitra, der im 6. oder 7. Jahrh. lebte. Er soll nach Târanâtha unter Kanishka's Sohn geblüht haben.**)

(404) Der Nebel, welcher das Parteitreiben unseren Augen entrückt, beginnt erst im 5. Jahrh. zu weichen, wofür wir dem Chinesen Fa Hian zu Dank verpflichtet sind. Dieser Pilgrim hat sich die Mühe gegeben, Angaben zu sammeln über die Einwohnerzahl der Klöster in den Ländern, die er besucht hat, und er versäumt selten, zugleich anzugeben, zu welcher der beiden kirchlichen Richtungen die Geistlichen gehörten. Auf Grund der von ihm gegebenen Zahlen kommt man zu dem Schlusse, dass die Hînayânisten zu jener Zeit noch die Mehrheit bildeten, obschon die Differenz sehr gering war. Da das Mahâyâna auch ausserhalb der Grenzen Indiens, u. a. in China und in Khotan damals schon in blühendem Zustande war, so geht daraus hervor, dass die neue Richtung in ungefähr drei Jahrhunderten mit Riesenschritten Fortschritte gemacht hatte und auf dem besten Wege war, die Çrâvaka's zu überflügeln.

Auch zur Kenntnis der Eigentümlichkeiten beider Richtungen liefert der Reisebericht des Chinesen

---

*) Târan. p 4, 61, 67. Wassiljew *B.* p 50, 266, 281. Burnouf *Introd.* p 567. *Voy. des Pèl. B.* II, p 159.

**) Târan. p 60, 68.

sehr bedeutende Beiträge. Von Mathurâ sprechend erzählt er, dass die Anhänger des Abhidharma dem Abhidharma-Piṭaka religiöse Ehre bezeugten, die des Vinaya dem Vinaya-Piṭaka, die Mahâyânisten dagegen der Prajñâ-Pâramitâ, dem Mañjuçrî und Avalokiteçvara.*)

Nicht minder bemerkenswert ist dasjenige, was der Pilgrim von den beiden Klöstern zu Pâṭaliputra mit einer Gesamtbevölkerung von 600—700 Mönchen erzählt. Während sich der Reisende in dem einen Kloster, dem der Mahâyânisten, befand, gelangte er in den Besitz einer Abschrift des Prâtimoksha in der Recension der Mahâsâṅghika's. Einigermassen unsinnig erklärt er, wahrscheinlich auf die Autorität seiner Gewährsmänner hin, dass besagte Recension dieselbe war wie diejenige, welche auf dem ersten grossen Concile zur Zeit des Buddha gutgeheissen worden war. Er macht ferner die Bemerkung, dass jede der 18 Secten ihr eigenes Haupt habe, dass sie übereinstimmen in der Anerkennung der drei Kleinode, wenn sie auch in untergeordneten Punkten der Glaubenslehre, sowie in dem höheren oder geringeren Masse der Strenge, mit der sie die praktischen Vorschriften befolgen, von einander abweichen. Die genannte (405) Recension des Prâtimoksha wurde „allgemein" für die correcteste und vollständigste gehalten.**)

Ueber alles das, was der Pilgrim von dem ersten Concile erzählt oder nacherzählt, sind wir besser unterrichtet als er. Nicht darin liegt die Wichtigkeit, sondern in dem, was aus seiner treuherzigen Erzählung abzuleiten ist, nämlich dass die Mahâyânisten jenes Klosters Mahâsâṅghika's waren. Dies bestärkt uns in dem Glauben, dass ein enger Zusammenhang zwischen Mahâyânisten und Mahâsâṅghika's bestand,

---

*) *Travels* p 59.
**) Ebendaselbst p 142.

ein Zusammenhang, über den sich, wie wir gesehen haben, erstere bewusst waren.

Es gelang Fa Hian auch, eine andere Abschrift des Prâtimoksha zu bekommen; diese enthielt die Recension der Sarvâstivâdin's, die zu den Alt- und Rechtgläubigen gerechnet wurden. Diese Sarvâstivâdin's zu Pâṭaliputra waren so altmodisch, dass sie das Reglement mündlich überlieferten, gerade wie es die Brahmanen noch heutzutage mit dem Veda thun.

Zur Zeit des chinesischen Reisenden war das Mahâyâna vollständig entwickelt: es hatte teilweise seine eigenen Gegenstände der Verehrung und erkannte als das allerheiligste Buch die Prajñâ-Pâramitâ an. Mit diesem Buche beginnt der mahâyânistische Kanon, der, obschon grösstenteils aus älteren Bestandteilen zusammengesetzt, dennoch so viele Veränderungen und Vergrösserungen erhalten hat, dass er für eine neue Offenbarung entsprechend den Bedürfnissen der Zeit gelten kann. Einige Werke dieses Kanons sind so wenig neu, dass man geradezu auf jeder Seite Stellen in Versen oder Prosa begegnet, welche beinahe wörtlich in dem Pâli-Kanon sich finden. Ein solches Buch ist z. B. der Lalitavistara, welcher eigentlich nichts anderes ist, als eine besondere Recension einer Schrift, die unter anderem Namen bei einigen älteren Secten schon bestand.*) Ein (406) anderes Werk, der Daçabhûmîçvara, stimmt in der Hauptsache überein mit einer Abteilung in dem Mahâvastu der Mahâsâñghika's.

---

*) Die Mahâsâñghika's nannten es „die grossen Thaten", die rechtgläubigen Sarvâstivâdin's „die grosse Herrlichkeit", die Kâçyapîya's „die Vorgeschichte des Buddha", die Dharmagupta's „die Wiedergeburten des Buddha Çâkyamuni", die Mahîçâsaka's „den Grund des Gefässes des Vinaya". Die Recension, wonach die chinesische Uebersetzung gemacht ist, hatte den Titel: Abhinishkramaṇa-Sûtra, d. h. Sûtra der Weltentsagung. Wassiljew *B.* p 114.

Bei der Aufzählung der vornehmsten canonischen Bücher*) wollen wir beginnen mit den neun Hauptwerken, welche die Nepalesen unter dem Namen der neun Dharma's zusammenfassen.

1. Prajñâ-Pâramitâ, die vollendete Weisheit. Unter dieser Weisheit versteht man die allmächtige Mutter Natur, den Inbegriff aller geistigen und physischen Kräfte der Materie; sie ist figürlich gesprochen die Göttin der Natur und daher eine Abstraction der Gesamtheit der Erscheinungen. Erscheinung und Schein, Trug, Mâyâ, ist bei den indischen Idealisten dasselbe, sodass Prajñâ und Mâyâ dasselbe ausdrücken.**) Die Prajñâ ist — und dies ist der Kern der Lehre — „die Hervorbringerin aller Tathâgata's, die Mutter aller Bodhisattva's, Pratyeka's und Schüler". Wenn sie aus dem Zustande der Ruhe, d. h. der Abstraction, in den der Bewegung übergeht, entsteht zuerst der Buddha, der wirksame Geist, aus ihr, um sich später mit ihr zu verbinden, und aus dieser Verbindung entsteht die Welt der Wahrnehmungen. Prajñâ ist daher die Mutter und zugleich das Weib des Buddha.***) Dieser idealistische Materialismus, weit entfernt davon, im Princip, ja selbst in der Form, neu zu sein, ist so alt wie die Nacht, und was specieller die Buddhisten betrifft, schon in der ältesten uns bekannten Gestalt der Legende ist Gautama der Sohn der Mâyâ, *alias* Prajñâ, und der Gatte der Yaçodharâ, eigentlich der Mutter Erde, die man mit der Natur und der Materie — Upâya sagen die Mahâyânisten — zusammenfallen lässt. Es gibt verschiedene Recensionen der Prajñâ-Pâramitâ, von denen die umfangreichste 100 000, die kürzeste 700 Doppel-

*) In der Zeit Hiuen Thsang's wurden nicht weniger als 124 Schriften zu diesem Kanon gerechnet. *Vie* p 295.

**) Auch sonst berühren sich die Bedeutungen dieser beiden Ausdrücke, denn Mâyâ ist List und Prajñâ Klugheit.

***) Hodgson *Ess.* p 56, 61, 72.

verse enthält; als sehr heilig betrachten die Nepalesen und Tibetaner die Recension in 8000 Versen.*)

(407) 2. Saddharma-Puṇḍarîka, der Lotus des wahren Dharma (und des wirklich Bestehenden). Dieses hervorragend heilige Buch, das in chinesischen Tempeln immer auf dem Altar vor den Götzenbildern liegt, enthält hauptsächlich eine Reihe von Wundererscheinungen und Phantasmagorien, abwechselnd mit Gesprächen, was alles dazu dient, den Çâkyamuni in all seiner Herrlichkeit hervortreten zu lassen, und den Gläubigen mit Staunen vor diesem vielseitigen, unbegreiflichen Wesen zu erfüllen. Der Schauplatz ist auf der Geierlei. Ein kleiner Teil ist bestimmt zur Verherrlichung des Avalokiteçvara, doch das scheint ein späterer Zusatz zu sein.

3. Lalitavistara, die Geschichte des Gautama in seiner letzten Bodhisattvaschaft, seit er aus dem Himmel hinabstieg, um die Menschheit zu erlösen, bis zur Stiftung des Sañgha.

4. Saddharma-Lañkâvatâra, die Offenbarung des wahren Dharma auf Ceilon. Dieses Buch dient vornehmlich dazu, die Unrealität des thatsächlich Bestehenden zu beweisen. Unter anderem wird darin gelehrt, dass der Tathâgata (d. i. die Vernunft) geschaffen und nicht geschaffen, nicht-ewig und nicht nicht-ewig ist, dass sein Sitz (d. h. das Gemüt, der innere Sinn) die Grundlage von gut und bös ist.**)

5. Suvarṇa-Prabhâsa, d. h. Goldglanz, ein Werk, das der Form nach grosse Uebereinstimmung mit dem *Lotus* zeigt und, wie dieser, den Geierlei zum Schauplatze der Handlung hat. Es enthält eine Anzahl von erbaulichen Legenden zur Empfehlung

---

*) Vgl. Wassiljew *B.* p 145—193, wo mehr oder weniger ausführlich über den Inhalt der kanonischen Bücher gehandelt wird.

**) Vgl. Burnouf *Introd.* p 514.

von Bodhisattva-Tugenden, Lobreden auf den Buddha und auf das Mahâyâna.*)

6. Gaṇḍa-Vyûha, der Bau der als eine Wasserblase zu betrachtenden Welt; eine hoch idealistische Schrift, in der gezeigt wird, dass die Welt ein Product des inneren Sinnes, der Einbildung ist, und dass nur der Tathâgata (d. h. die personificirte Vernunft) alles gut begreifen kann.**)

7. Tathâgataguṇa-Jñâna, die Kenntnis von den Eigenschaften des Tathâgata; (408) vermutlich dasselbe Werk wie Tathâgata-Guhyaka, Geheimlehre des Tathâgata.***) Dies ist, kurz ausgedrückt, eine Beschreibung der wunderbaren Eigenschaften und Wirksamkeit des Verstandes, der *buddhi*. „Der Buddha besteht eigentlich aus einem geistigen Leibe, welcher nicht geboren, aus nichts entstanden und durch nichts begrenzt wird." Es kann schwer deutlicher zu verstehen gegeben werden — so weit der Orakelstil dies zulässt — dass der Buddha nichts anderes ist, als das Denken personificirt.

8. Samâdhi-râja, über fromme Meditation, wodurch man den Geist in höhere Sphären erhebt.

9. Daçabhûmîçvara, der Herr der 10 Stufen; über die Bodhisattva-Stufen oder Welten.†)

Ausser den beiden letzten Nummern kommen die anderen Dharma's als Sûtra's oder Sûtrânta's vor

---

*) Eine Uebersicht des Inhalts gibt Burnouf *Introd.* p 529.

**) Hodgson *Ess.* p 16 schreibt dies Werk dem Asaṅga zu, der im 6. Jahrh. lebte, wahrscheinlich mit Unrecht.

***) Hodgson *Ess.* p 49 bezeichnet dies letzte als ein Tantra, doch dann ist es schwer zu erklären, wie es unter die Dharma's eingeordnet werden kann; die Dharma's sind ja nach den Nepalesen zu vergleichen mit den Purâṇa's, nicht mit den Tantra's.

†) Hiuen Thsang *Mém.* I, p 273 nennt das Werk Daçabhûmi-Sûtra. Vgl. *Journ. R. As. Soc.* 1875, p 4.

in einer umfassenderen Aufzählung, wozu auch die folgenden Schriften gehören.

10. Nirvâṇa-Çâstra, das hauptsächlich über sittliche Verdienste handelt; das characteristischste dieser Schrift ist die darin vorkommende Behauptung: alle Geschöpfe haben die Natur eines Buddha, doch weil man mit einem unvollkommenen Leibe die Natur nicht vollständig besitzen kann, kann man sagen, dass die Natur eines Buddha's nicht besteht.

11. Vimalakîrti, über die vollständige Nichtigkeit der beseelten Wesen, die Traumbildern gleichkommt.

12. Sandhi-Nirmocana, über die Lösung der Verbindungen, es enthält eine Zergliederung der Grundbegriffe oder Kategorien des menschlichen Denkens, es ist eine Art Kritik der reinen Vernunft.

13. Karaṇḍa-Vyûha, die Einrichtung des Korbes (das ist: der Bau des Weltalls). In diesem Buche, das vor allem zur Verherrlichung des Avalokiteçvara dient, wird gelehrt, dass im Anfange der Dinge der ursprüngliche Buddha, Âdi-Buddha, in der Gestalt einer Flamme erschien, dass er (409) auch Svayambhû, der aus sich selbst Entstandene, und Âdi-Nâtha, der erste Herr, genannt wird. Aus seiner Meditation, genannt die Schöpfung der Welt, entsteht Avalokiteçvara, der seiner Zeit schöpfend thätig ist und aus seinen Augen Sonne und Mond hervorbringt, aus seiner Stirne Çiva, aus seinen Schultern Brahma, aus seinem Herzen Nârâyaṇa und aus seinen Zähnen Sarasvatî, die Göttin der Beredsamkeit. Dieses Werk, welches von ziemlich spätem Datum zu sein scheint, ist in zwei Recensionen enthalten, die eine in Versen, die andere in Prosa.*)

14. Aṅgulimâli-Sûtra, die Legende von Aṅgulimâlin oder Aṅgulimâla, dem Räuber und Mörder,

*) Eine Uebersicht über den Inhalt gibt Burnouf *Introd.* p 221.

der, wie man sich erinnern wird, von dem Buddha bekehrt wurde. Diese Schrift, in der gelehrt wird, dass Añgulimâlin und Mañjuçrî Verkörperungen anderer Buddha's*) sind, soll u. a. beweisen, dass es nur eine einzige Zuflucht gibt, und dass das Mahâyâna über dem Hînayâna erhaben ist.

15. Karuṇâ-Puṇḍarîka, der Lotus der Barmherzigkeit. Legenden über die 1000 Buddha's und Anweisung, wie man ein Buddha**) werden kann. Alle Buddha's der zehn Himmel werden herbeigezaubert durch die Zauberkraft des Çâkyamunî.***)

16. Ratna-kûṭa, der Juwelenhaufen. Eine Sammlung von 49 Abhandlungen über mystisch-philosophische und ethische Gegenstände.

17. Avataṃsaka, die Krone. Ueber die Allgegenwärtigkeit und Wunderkraft des Çâkyamuni, die sich in den prächtigsten Bildern der Natur offenbart. Es ist ein Werk mit Ausschmückungen, ebenso wie der Lotus.

18. Sarvabuddha-vishayâvatâra, Einleitung in die Kenntnis des Gebietes aller Buddha's.

19. Mañjuçrî-Vikrîḍita, das Spiel (d. h. die wunderbaren Offenbarungen oder Scheingestalten) des Mañjuçrî. Hierin wird berichtet, wie Mañjuçrî (410) eine wollüstige Frau bekehrte. Infolgedessen musste sie Geduld üben, bekam ein Aussehen, als ob sie nicht recht gesund wäre, und bekehrte in diesem Zustande einen Hauptmann.†)

20. Mahâ-Bheri, die grosse Trommel. Eine

---

*) Es wird wohl gemeint sein, dass Mañjuçrî, d. h. der Mond, kein eigenes Licht hat, sondern dasselbe von der Sonne empfängt.

**) D. h. nach dem Tode unter die Sterne aufgenommen wird.

***) D. h. in idealistischer oder philosophischer Auffassung durch das Wahrnehmungsvermögen, durch die Einbildung.

†) Offenbar ist ein Sanskrit Nâyaka, d. h. hier Liebhaber, missverstanden, da es sonst auch „Hauptmann" be-

höchst idealistische Abhandlung. Der Tathâgata (d. h. das Bewusstsein *in abstracto*, aber personificirt der Purusha der Yogin's, der Kûṭastha der anderen indischen Secten) besitzt eine beständige Seligkeit (die nur scheinbar dadurch verdunkelt wird, dass der Purusha mit der Welt in Verbindung tritt.) Er besitzt ein reines Ich, nicht das Nirvâṇa. Alle beseelten Wesen haben die Natur eines Buddha.

21. Mahâ-Samaya, Titel zweier verschiedener Werke, von denen das eine vielleicht mit dem Samâdhi-Râja identisch ist. Der Hauptgegenstand ist: die durch Samâdhi erlangte Kraft, Wunder zu thun.

Die meisten der hier aufgeführten Bücher enthalten als eine Unterabteilung eine Reihe von Dhâraṇî's oder als Talisman dienender Formeln, von denen es auch besondere Sammlungen giebt. Diese Sprüche bestehen aus Vocativen weiblicher Worte, unter denen man Namen von Svâhâ, der Gattin Agni's, und der mit ihr identificirten Dâkshâyaṇî, Durgâ, erkennen kann. Es sind daher Anrufungen der als verschiedene Mütter aufgefassten Elementarkräfte, die als ebensoviele Unterabteilungen der einen Mutter, der Natur, betrachtet werden können.

Die Dhâraṇî's schützen den Menschen gegen die Elemente und bilden sozusagen die praktische Ergänzung der theoretischen Kenntnis der Prajñâ-Pâramitâ.*)

Der Glaube an die Kraft der Zaubersprüche ist keineswegs ausschliesslich den Mahâyânisten eigen, wie man zuweilen behauptet hat. Die (411) Uebung

---

deutet. Eine Beleuchtung dieser durchaus nicht keuschen Geschichte wird wohl unnötig sein.

*) Die innige Verbindung zwischen der theoretischen Prajñâ-Pâramitâ und den praktischen Dhâraṇî's wird treffend ausgedrückt durch die Benennung Rakshâ-Bhagavatî, d. h. Unsere hehre Frau Beschützung, worunter auch das Buch Prajñâ-Pâramitâ bekannt ist. Rakshâ und Dhâraṇî laufen auf dasselbe hinaus.

mit den Universalkreisen bei den Südlichen beruht auf demselben Principe: auch dabei muss der Meditirende alle Namen der Elemente vor sich her aufsagen. Ob man nun diese Worte, die von verschiedenem Geschlechte sein können, im Nominativ hinmurmelt, oder die Namen der Elementarkräfte, welche als solche weiblich sind, im Vocativ ausspricht, macht keinen wesentlichen Unterschied aus; in beiden Fällen wird der Aufzählung von bestimmten Worten die Kraft zugeschrieben, dem Menschen ungewöhnliche Macht zu verleihen.

Der neue Kanon der Mahâyânisten war ohne Zweifel dazu bestimmt, die älteren Textbücher zu ersetzen, resp. grösstenteils überflüssig zu machen, und zugleich soviel hinzuzufügen, als zur Verteidigung der eigentümlichen Lehren der Partei für nötig gehalten wurde. Man gab die alten Principien nicht auf, man entwickelte dieselben aber in einer bestimmten Richtung, erweiterte sie. Man machte mit einem Worte eine neue, vermehrte und verbesserte Ausgabe der Offenbarung. Die alte Einteilung der heiligen Urkunden in drei Piṭaka's war auf den neuen Kanon nicht mehr anzuwenden*), sie hatte für die neue Richtung ebensowenig Bedeutung, wie die drei Veda's für den Hinduismus. Nach einer ebenso spitzfindigen als unrichtigen Theorie nennen die Hindu's sich selbst Anhänger des Veda, weil alle ihre Çâstra's mittelbar aus dem Veda abgeleitet werden. Diese Theorie steht in unlösbarem Widerspruche mit dem Umstande, dass solche Çâstra's, wie die Purâṇa's und Tantra's auf die unzweideutigste und ausdrücklichste Weise sich als neue Offenbarungen zu erkennen geben. Nur die Brahmanen beachten bis zu einem gewissen Grade

*) Hiuen Thsang *Vie* p 295 spricht von den Sûtra's, von Vinaya-Texten und von philosophischen Abhandlungen (d. h. Abhidharma's) der alten Secten; aber die Mahâyânisten hatten nur Sûtra's.

und befolgen in gewissem Masse das vedische Ritual. So halten sich auch die Mahâyânisten an einige alte Vorschriften der Zucht, während sie andere nicht beachten.

Da das Mahâyâna nicht plötzlich entstanden ist, ebensowenig wie der Hinduismus, so ist es äusserst schwierig, genau den Zeitpunkt zu bestimmen, in dem der neue Kanon zustande gekommen ist. Die ungemeine Weitschweifigkeit (412) und Umständlichkeit der Texte, sowie der häufige Gebrauch des *genus* Geya*) für die Vaipulya-Sûtra's oder Texte von grosser Ausdehnung sprechen zwar für die ziemlich späte Abfassung des neuen Kanons, aber genügen nicht dazu, die Grenzen des Zeitraumes zu bestimmen. Vergleicht man den Stil der Mahâyâna-Sûtra's mit dem einiger Sutta's in dem Pâli-Kanon, u. a. dem Sâmañña-phala, dann merkt man, dass beide Sûtra's an Weitspurigkeit einander ziemlich gleichstehen, doch dass die erstgenannten sich durch die Länge der Sätze auszeichnen.**) Letztere Eigenschaft ist wiederum ein Kennzeichen späterer Entwicklung. Brauchbarere Anhaltspunkte als diese Allgemeinheiten liefern uns die chinesischen Uebersetzungen, deren Datum regelmässig angegeben wird. Auf Grund dieser Angaben und einiger Mitteilungen Târanâtha's glauben wir behaupten zu können, dass der mahâyânistische Kanon zwischen 100 und 400 unserer Zeitrechnung redigirt worden ist.

---

*) Von den Nördlichen zuweilen mit Gâthâ verwechselt; vgl. oben p 457.

**) Im Mahâbhâshya des Patañjali, dem ältesten der auf uns gekommenen Werke der heidnisch-indischen Litteratur, das weitspurig genannt werden kann, haben die Sätze noch eine mässige Länge, sie sind kürzer als in den meisten längeren Sutta's in dem Pâli-Kanon. Nichtsdestoweniger würden wir aus diesem Umstande nicht schliessen dürfen, dass fragliche Sutta's nach Patañjali (150 v. Chr.) redigirt sind.

Der Charakter des Mahâyâna, wie er am reinsten in den beiden Hauptwerken des Kanons, der Prajñâ-Pâramitâ und dem Saddharma-Puṇḍarîka zu Tage tritt, lässt sich folgendermassen beschreiben. Als Religion ist das System eine Vergöttlichung des Geist und Materie umfassenden Alls, eine Vergöttlichung, die besteht in der Personification von Erscheinungen und denselben zu grunde liegenden Kräften, sowie von abstrakten Begriffen, besonders des idealen Menschen. Die Personificationen, die Typen der Menschheit, heissen Buddha's; solche Typen stehen über den Typen der materiellen Erscheinungen und sind infolge dessen in erster Linie verehrungswürdig. Der Buddha ist nicht ein Mensch, sondern der Mensch. Als Philosophie führt das Mahâyâna die allumfassende Natur in ihrer wahrnehmbaren Form auf einen Schein zurück; als Ethik stellt es Barmherzigkeit in den Vordergrund, was von der Lehre des Yoga und des älteren Buddhismus nur insofern abweicht, (413) als in diesen letzteren Barmherzigkeit vor allem anbefohlen wird als eine Vorbereitung zur Meditation, als ein Mittel, um den Weisen in diejenige andächtige Stimmung zu versetzen, welche bei seinen ruhigen Betrachtungen unentbehrlich ist. Als Genossenschaft räumt es den Laien eine bedeutende Stelle ein. Es strebt bewusst oder unbewusst darnach, eine Congregation zu einer allgemeinen religiösen Genossenschaft auszubilden.

Ungefähr ein Jahrhundert später, als Fa Hian das heilige Land besucht hatte, erreichte die buddhistische Scholastik und Gelehrsamkeit ihre höchste Blüte, eine Blüte, zu der beide Parteien gleichmässig beitrugen. Die grössten Gelehrten und gewandtesten Schriftsteller der Buddhisten lebten im 6. und 7. Jahrhundert, gerade in der Glanzperiode der mittelalterlichen, heidnisch-indischen Litteratur; ein bedeutsamer Umstand, aus dem hervorgeht, dass die Entwicklung der Kirche gleichen Schritt hielt mit der der indischen Kultur.

Ueber alle berühmten Männer aus der Kirchengeschichte dieser Zeit ragen die zwei Brüder Årya-Asanga und Vasubandhu aus Gândhâra hervor.

Von Asanga wird berichtet, dass er anfänglich zur Secte der Mahîçâsaka's gehörte, aber später zum Mahâyâna bekehrt wurde. Er lebte eine geraume Zeit in einem Kloster bei Oudhe und darauf in Magadha, wo er hochbejahrt zu Râjagṛiha starb.*) Diesem grossen Meister der Yogâcâra's wird das Verdienst beigelegt, den Glanz des Mahâyâna, welcher zeitweise am Erlöschen war, hergestellt zu haben. Sein Hauptwerk ist ein Yoga-Lehrbuch, inspirirt von Maitreya, oder, wie wir sagen würden, von der Hoffnung auf bessere Zeiten.**)

Nicht weniger berühmt ist Vasubandhu, der jüngere Bruder Asanga's. In seiner Jugend reiste er nach Kashmir, um dort den Unterricht (414) des Sanghabhadra, eines gelehrten Hînayânisten zu geniessen. Nachdem er einige Jahre in jenem Lande studirt und auch als Prediger gewirkt hatte, zog er nach Oudhe, wo er lange Zeit gewohnt hat. Als Anhänger der realistischen Secte der Sarvâstivâdin's war er zuerst sehr gegen das Yoga-Lehrbuch des Idealisten Asanga eingenommen, aber später bekehrte er sich zu dem Mahâyâna und wurde der berühmteste Doktor

---

*) Hiuen Thsang, *Vie* p 83, 114, 118. *Lebensb.* p 310; Târan. p 104, 126, 167. Er soll 150 Jahre alt geworden sein, welche Zahl man nach Târanâtha halbiren muss. Er war 20 Jahre älter als Vasubandhu; ein Schüler des letzteren, Guṇaprabha, war Guru des Harsha, genannt Çîlâditya, den Târanâtha nach seiner bekannten Gewohnheit in zwei Personen zerlegt (126, 146). Guṇaprabha starb vor der Thronbesteigung Çîlâditya's (ungefähr 610). Man kann also Asanga gegen 485—560 ansetzen. Die Tibetaner lassen ihn 500 nach Kanishka (900 nach Buddha) geboren werden; also im Jahre 578.

**) Andere Schriften desselben erwähnt Hiuen Thsang a. a. O. und Târan. p 112.

in ganz Indien. Einige sagen, dass er nach seiner Bekehrung Professor an der Hochschule zu Nâlanda wurde, und dass er in dem gesegneten Alter von 80 oder gar 100 Jahren in Nepâl gestorben ist.*)

Das Hauptwerk des Vasubandhu ist der Thesaurus der Metaphysik (Abhidharma-Kosha); ferner schrieb er eine Anzahl Handbücher zur Erklärung von mahâyânistischen Texten.**) Sein Angedenken wurde von beiden Parteien der Kirche gleichmässig geehrt.

Aus der Schule Asaṅga's und Vasubandhu's ging eine Anzahl von gelehrten Autoren hervor, deren Namen kaum weniger bekannt sind als die der beiden grossen Meister selbst. Dignâga, Guṇaprabha, Sthiramati, Saṅghadâsa, Buddhadâsa, Dharmapâla, Çilabhadra, Jayasena, Candra, Guṇamati, Vasumitra, Bhavya, Buddhapâlita und viele andere hervorragende Männer, sowohl Geistliche als Laien, Hînayânisten als Mahâyânisten, gereichten dem Buddhismus zur Zierde.

Dignâga, aus Kâñcî in Südindien, ein Schüler Asaṅga's oder nach anderen Vasubandhu's, ist vornehmlich bekannt als der Verfasser einer Abhandlung über Logik. Da er ein Zeitgenosse Guṇaprabha's war, dessen Datum ziemlich genau zu bestimmen ist, muss er gegen 520—600 gelebt haben.***) Genannter Guṇaprabha, (415) gebürtig aus Mathurâ, war

---

*) Târan. p 118; Hiuen Thsang a. a. O.; Wassiljew *B.* p 210, 214. Es giebt eine chinesische Lebensbeschreibung von Vasubandhu, verfasst zwischen 557 und 588, angeblich aus dem Sanskrit übersetzt. Wenn letzteres wahr ist, muss der Uebersetzer das Original stark abgeändert haben, denn der Lebensbericht enthält so viele Beweise von Unbekanntschaft mit indischen Sitten, dass er in der vorliegenden Form nicht von einem Inder geschrieben sein kann.

**) U. a. der Prajñâ-Pâramitâ, des *Lotus* etc. Wassiljew *B.* p 222; vgl. 99. *Voy. des Pèl. B.* I p 115; II p 274.

***) Târan. p 127; 131. Wassiljew *B.* p 78, 206. *Lebensbeschreibung* p 310.

aus der Schule des Vasubandhu. Er wurde der Guru des Königs Çrî-Harsha und rechnete zu seinen Schülern Mitrasena, der später als neunzigjähriger Greis Hiuen Thsang, als er in Indien studirte, unterrichtete. Guṇaprabha war in seiner Jugend ein Anhänger des Mahâyâna gewesen, doch ging er später zu dem Hînayâna über. Er hat 100 Abhandlungen geschrieben.*)

Ungefähr gleichzeitig mit Dignâga und Guṇaprabha blühten Sthiramati und Sañghadâsa, ersterer im Osten, letzterer in Kashmir. Sthiramati, der Professor zu Nâlanda war, als Hiuen Thsang jenes Colleg besuchte, schrieb Commentare zu allen Werken des Vasubandhu; ferner eine Erklärung des kanonischen Textes Ratna-kûṭa. Er war ebenso bewandert in dem Abhidharma der alten wie in demjenigen der neuen Schule.**) Sañghadâsa, aus einer brahmanischen Familie in Südindien, war vorzüglich in Kashmir thätig, wo er sehr viel zur Verbreitung des Mahâyâna beitrug. Ein Bericht, der mit einem anderen nicht eben gut stimmt, besagt, dass er ein Anhänger der realistischen Secte der Sarvâstivâdin's***) war und den Titel Bhadanta trug. Ungefähr gleichzeitig mit Sañghadâsa blühte Buddhadâsa, aus der Schule Asañga's, der den Ruhm der Lehre im Westen verbreitete.†) Ein Schüler Dignâga's war Dharmapâla aus Kâñcî, ein sehr gelehrter Mann und Professor in Nâlanda zur Zeit Hiuen Thsang's. Nachdem er mehr als 30 Jahre den Lehrstuhl eingenommen hatte, begab er sich gegen das Ende seines Lebens nach Suvarṇadvîpa, womit wahrscheinlich die goldene Halbinsel resp. Sumatra gemeint

*) Târan. p 126, 146. *Voy. des Pèl. B.* I, 106; vgl. 109. Wassiljew a. a. O.

**) Wassiljew *B.* p 78. Târan. p 127, 129, 135, 137; *Voy. des Pèl. B.* III p 164, wo gesagt wird, dass er eine Zeit lang in Valabhî lebte; 46. Dort stiftete er ein Kloster; *Ind. Ant.* VI, 12.

***) Târan. p 104, 127, 135.

†) Târan. a. a. O.

ist. Als scharfer Bekämpfer der Hînayânisten verfasste er eine Anzahl von Werken, u. a. einen Commentar zu den Aphorismen des Mâdhyamika-Systems zur Verteidigung der idealistischen Principien.*)

(416) Unter den Gelehrten, welche Hiuen Thsang in Nâlanda kennen lernte, zwischen den Jahren 630 und 640, ragte vor allen der ehrwürdige Greis Çîlabhadra, der Rektor der Hochschule hervor. Wegen seines hohen Alters konnte er selbst nicht den Unterricht des Chinesen im Yoga-Çâstra übernehmen. Er wies ihn deshalb an seinen Schüler Jayasena, einen sehr tüchtigen Laien aus Surâshṭra.**)

Ein anderer gelehrter Laie jener Zeit, auf den die Buddhisten stolz sind, war Candra oder Candra-gomin, der Verfasser einer Grammatik und von Schriften über Heilkunde, bildende Künste und Metrik. Er war ein feuriger Verteidiger des Idealismus des Asaṅga.***)

Zu Nâlanda scheint der chinesische Pilgrim auch Guṇamati gesehen zu haben, obschon man aus anderen Aeusserungen schliessen muss, dass dieser Geistliche eine Zeit lang in Valabhî und im Süden gelebt haben muss. Nach Einigen ist er ein Schüler des Vasubandhu, was schwerlich im buchstäblichen Sinne wahr sein kann. Sicher ist, dass er einen Commentar zu Vasubandhu's Thesaurus der Metaphysik geschrieben hat†) und als der Lehrer des Vasumitra betrachtet wird. Dieser letztere, den man zur Unterscheidung

---

*) Târan. p 160; *Voy. des Pèl. B.* I p 123, 191. III, p 46, 119.

**) *Voy. des Pèl. B.* I p 144; 152. III p 78. Târanâtha p 205 lässt einen Çîlabhadra zur Zeit des Çrî-Harsha von Kashmir leben. Das ist entweder eine andere Person, oder wahrscheinlicher noch hat der Schriftsteller den Çrî-Harsha von Kanauj mit dem gleichnamigen Herrscher von Kashmir, der viel später lebte, verwechselt.

***) Wassiljew p 52, 207. Târan. p 150.

†) *Voy. des Pèl. B.* II p 442. III p 46, 164. *Lebensb.* p 310. Târan. p 159. Burnouf *Introd.* p 566.

von seinen beiden älteren Namensgenossen Vasumitra III. nennen könnte, ist der Verfasser eines Commentars zu demselben Thesaurus. Wahrscheinlich ist er identisch mit dem Realisten Vasumitra, der in den Tagen Hiuen Thsang's in Kashmir glänzte.*)

Zwei berühmte Mahâyânisten, die sich in Schriften heftig bekämpften, sind Bhavya oder Bhâvaviveka und Buddhapâlita. Ersterer, der auch mit Guṇamati und Dharmapâla in Polemik trat, soll im Dekkhan als geistliches Oberhaupt von 50 Klöstern gelebt haben. Man hält (417) ihn für den Stifter einer besonderen Schule unter den Mâdhyamika's.**)

Diese trockene Aufzählung, die nur die bekanntesten Namen enthält, wird genügen, um eine Idee von der Thätigkeit zu geben, welche beide Parteien im sechsten und siebenten Jahrhundert entwickelten. Auf beiden Seiten war man eifrig thätig und wurde mit wechselndem Erfolge gestritten. Die alten Secten schlossen sich allmählich einer der beiden grossen Parteien an. Einige derselben vegetirten noch zur Zeit von Hiuen Thsang's Reise, jedoch nur als einfache Klosterorden***), die sich durch einige Aeusserlichkeiten unterschieden, aber der Lehre nach entweder Çrâvaka's oder Mahâyânisten waren.†)

Sowohl Fa Hian als auch Hiuen Thsang geben

*) Burnouf *Introd.* p 566. *Voy.* I p 94. Târan. p 174 nennt ihn einen Zeitgenossen Amara-Siṃha's, doch dieser muss einige Generationen älter gewesen sein.

**) Ueber Buddhapâlita cf. Târanâtha p 135; 137. Ueber Bhavya Wassiljew *B.* p 207. Burnouf *Introd.* p 560. Târan. p 136, 160. *Voy.* III p 112.

***) Vgl. Târan. p 174, 274.

†) Die Secten, welche der Reisende als zu seiner Zeit noch bestehend an verschiedenen Stellen seines Werkes erwähnt, sind die Sthavira's, Sarvâstivâdin's, Sammitîya's, Mahîçâsaka's, Kâçyapîya's, Dharmagupta's, Mahâsânghika's, Lokottaravâdin's, die von Mahâvihâra und die von Abhayagiri.

eine Statistik der Einwohnerzahl der Klöster mit Angabe der besonderen Secte und meistens auch der Partei, zu der die Mönche gehörten. Es leidet keinen Zweifel, dass letzterer häufig Secten zu den Mahâyânisten rechnet, die zu der Gegenpartei gehörten; aber selbst nach Abzug von Tausenden, die nur in der Phantasie des Berichterstatters oder seines Gewährsmannes dem Mahâyâna anhingen, kommt man nach der Aufzählung der Summen zu dem Schlusse, dass die Hînayânisten auf dem Continente von Indien zu jener Zeit in der Minorität waren.*)

Im allgemeinen war die Anzahl buddhistischer Klöster und Geistlichen in den zwei Jahrhunderten, die Fa Hian von Hiuen Thsang trennen, bedeutend gestiegen, vorausgesetzt, dass die von beiden gegebenen Zahlen gleich zuverlässig sind.**) Nur ausnahmsweise treffen wir Spuren von Rückgang an; so u. a. im Gebiete von Tâmralipti, das im fünften (418) Jahrhundert sich des Besitzes von 24 Klöstern rühmen konnte, und 200 Jahre später nur mehr zehn mit 1000 Mönchen besass. Noch stärker war der Rückgang in Peshawer und dem ganzen Reiche von Gândhâra. Dort war es schon in den Tagen des älteren Reisenden nicht mehr glänzend mit dem wahren Glauben bestellt trotz des Reichtumes an Reliquien. Als Hiuen Thsang das Land besuchte, war der Buddhismus so gut wie ausgestorben. Im benachbarten Udyâna galt die Bevölkerung im 7. Jahrhundert noch als gläubig, aber von den 500 Klöstern, die dort im

*) So erklärt er die Sthavira's, die Altgläubigen sowohl auf dem Festlande als auch auf Ceilon für Mahâyânisten; er thut dies mit den Sthavira's mehrmals, jedoch nicht mit denen von Tâmralipti und in dem Lande der Draviḍa's.

**) Hinsichtlich Ceilons sind sie es sicherlich nicht, und wäre es nur aus dem Grunde, dass der ältere Pilgrim die Insel besucht hat, der jüngere dagegen nicht. Ersterer giebt für Ceilon 50—60 000 Geistliche an, letzterer nicht mehr als 10 000 in 100 Klöstern.

Anfange des 5. Jahrhunderts blühten, fand der spätere Reisende nur noch wenige vor.*) Alles zusammengenommen kann man annehmen, dass der Buddhismus in Indien seine höchste Blüte im 6. Jahrhundert erreichte.

Bis in das 8. Jahrhundert hielten tüchtige Männer die Ehre der Kirche aufrecht, ohne dass sie deshalb imstande waren, den Ruhm ihrer Vorgänger aus der Glanzperiode zu erreichen, geschweige in Schatten zu stellen. Den grössten Namen unter ihnen erwarb sich Dharmakîrti, ein Meister der idealistischen Schule der Yogâcâra's und Verfasser von sieben Abhandlungen über die Logik, Erklärungen zu Dignâga's Pramâṇa-Samuccaya oder einer Encyklopädie der Beweislehre.**) Dieser Dharmakîrti, nicht zu verwechseln mit seinem späteren Namensgenossen, lebte im 8. Jahrhundert gleichzeitig mit Kumârila, dem berühmten Doktor und Reformator der vedisch-atheistischen Mîmâṃsâ. Kumârila und der Vedântin Çaṅkara (geboren 788) werden von den Buddhisten als die furchtbarsten Bekämpfer des Glaubens dargestellt. Nach einer Legende, die ebenso sehr bei den Buddhisten von Nepâl, als bei den Hindu's in anderen Gegenden Indiens verbreitet ist, soll Çaṅkara den Kultus des Buddha und die heiligen Urkunden in Hindostan vernichtet haben.***) Die Erzählung ist ungereimt, weil Çaṅkara alle Systeme ausser dem Vedânta bekämpfte und aus keinem erdenklichen Grunde könnte seine Polemik mehr Schaden (419) den Çâkya-Söhnen als z. B. den Çivaïten, die er nicht mehr und nicht weniger anfeindete, gethan haben. Die Legende ist ausserdem

---

*) *Mém.* I p 132.

**) Wassiljew *B.* p 208. Târan. p 175—201. *Lebensb.* p 310, wo er ein Schüler des Asaṅga genannt wird, was so aufgefasst werden muss, dass er zu der idealistischen Schule gehörte.

***) Hodgson *Ess.* p 12, 14, 48.

im Widerspruche mit bekannten Thatsachen: der Buddhismus hat noch acht Jahrhunderte nach Çankara in Indien bestanden, ja von 850—1050 unter der Pâla-Dynastie noch geblüht. Auch hier sehen wir dieselbe Erscheinung, die wir bei der indischen Art der Geschichtsschreibung öfters antreffen: gewisse historische Zustände werden vereinfacht zu einem einzigen Factum und ein historischer Name dient als Träger für die herrschenden Ideen eines Zeitraumes. Trotz alledem ist in den vorgeblich historischen Legenden über Çankara und Kumârila ein Körnchen Wahrheit: ihre Schriften waren Zeichen der Zeit, und nach ihnen, wenn auch nicht durch sie, verlor der Buddhismus an innerem Gehalte. Mit Recht konnte daher Târanâtha sagen: „In der Zeit von dem grossen Âcârya Dharmakîrti aufwärts glänzte die Lehre Buddha's wie die Sonne, von ihm abwärts aber gab es zwar im allgemeinen sehr viele grosse Paṇḍita's, welche der Lehre ausgezeichnete Dienste erwiesen, allein es kamen keine, welche sich mit den früheren Âcârya's hätten vergleichen lassen können, und wenn sie auch kamen, so konnten sie doch durch die Macht der Zeit nicht so wie früher die Lehre verherrlichen."

Genannter Autor lässt unmittelbar auf diese Worte einige Bemerkungen über die zunehmende Entwicklung der Zauberkunst folgen, Bemerkungen, welche durch anderweitig bekannte Thatsachen bestätigt werden.

„Seit der Zeit des Ârya Asanga", sagt er*), „bis zur Zeit Dharmakîrti's lebten recht grosse Mantra-Zauberer, aber der Anuttara-Yoga (der allerhöchste Yoga) wurde nur den Würdigen mitgeteilt und durchaus nicht überall täglich vorgetragen." Von nun an aber kamen die Tantra's des Anuttara-Yoga immer mehr in Gebrauch, und in demselben Grade, in dem die Yoga-Tantra's mehr in Gebrauch kamen, traten

*) p. 201.

Unterricht und Ausübung der Kriyâ-tantra's und Caryâ-tantra's allmählich in den Hintergrund. Dies ist auch der Grund, weshalb während der Regierung der Herrscher aus der Dynastie der Pâla's sehr viele Mantra-Vajrâcârya's*) (420) erstanden, welche verschiedene Handlungen vollzogen und verschiedene Siddhi's (Zauberkräfte) erlangten.

Wir haben mehrmals Gelegenheit gehabt, zu bemerken, dass die Zauberei uralt ist, ebenso wie die Weltanschauung, deren Product sie ist. Jeder Asketismus, sei er philosophisch oder nicht, strebt darnach, das Natürliche und Menschliche zu unterdrücken, damit das Uebernatürliche und Uebermenschliche mächtig werde, wenn es auch in Wirklichkeit nicht weiter als bis zum Unnatürlichen und Unmenschlichen kommt. Sowohl das Yoga-System von Patañjali und die Buddha-Legende als auch die Theorie der Karmasthâna's liefern einen Beweis dafür, dass übermenschliche Macht ein Ingredienz der höheren Weisheit des wahren Yogin und echten Arhat ist. Insofern war der „allerhöchste Yoga" nichts neues, aber die demselben gegebene Ausdehnung, die Erhebung eines untergeordneten Bestandteiles der Weisheit zur Hauptsache, die Ausarbeitung eines vollständigen Systems der Zauberkunst, das wir Tantrismus nennen wollen, fällt in spätere Zeit. Wenn man von Tantrismus spricht, dann denkt man an die Zeit, wann er sich in den Vordergrund drängt, nicht an seinen Ursprung, der sich in der Nacht der Jahrhunderte verliert. Was Târanâtha über das Aufkommen desselben sagt, ist, soweit man es verfolgen kann, in Uebereinstimmung mit den Thatsachen der Geschichte. Die Blütezeit der Tantra's kann nicht gut vor 700 n. Chr. gesetzt

*) D. h. Meisters der Magie. Vajrâcârya ist eigentlich „Meister des Zauberstabes *vajra*"; im Nepâl, wo seit langem das Mönchstum ausgestorben ist, heissen alle Geistlichen Vajrâcârya's; Hodgson *Ess.* p 41, 52, 63, 69.

werden; denn wenn diese Schriften in Indien in Ehre gestanden hätten, als die chinesischen Pilgrer das heilige Land besuchten, dann würden sie dieselben sicher nach ihrem Vaterlande mitgenommen haben.*)

Die Tantra's sind, allgemein ausgedrückt, Lehrbücher der Zauberkunst; sie unterscheiden sich je nach den Zwecken, die man erreichen will, und damit hängt zusammen, dass sie verschiedenen Bodhisattva's geweiht sind. Zuweilen ist es dem Adepten darum zu thun, auf übermenschliche Weise materielle Vorteile zu erlangen, z. B. das Vermögen, sich so schnell wie (**421**) der Gedanke bewegen zu können, Unverletzlichkeit, das Lebenselixir, Unsichtbarkeit, die Kunst Gold zu machen.**) Ein andermal will man seine Feinde besiegen, Geister beschwören, über die Elemente herrschen, oder einen Buddha resp. Bodhisattva heraufbeschwören, um sich von ihm einen Zweifel lösen zu lassen; endlich kann jemand wünschen, sich schon in diesem Leben mit der einen oder anderen Gottheit zu vereinigen.

Die Formalitäten und Kunstgriffe, die mit den Tantra's verbunden sind, stimmen grösstenteils mit denjenigen überein, welche der Ausüber der Karmasthâna's zu beobachten hat. Die erste Bedingung ist, dass der Tantrist einen Lehrmeister habe, denn ohne vorausgehende Weihung kann er nichts ausrichten. Nach einer vorläufigen Untersuchung, einer Art von Examen, ob der Schüler die verlangte Qualification für die Zulassung besitzt, zieht der Meister einen

---

*) Nach der Bemerkung von Wassiljew *B.* p 184.

**) Wassiljew *B.* p 185, wo man vernimmt, dass es acht dergleichen Vermögen giebt; wir können darin nichts anderes sehen als Varianten der Siddhi's, oder Vollkommenheiten in der Kunst, angegeben p 199: Geisterbeschwörung, langes Leben, Unsterblichkeitstrank, Schatzgräberei, Zauberei durch Heraufbeschwören von Phantomen, die Kunst Gold zu machen, Verwandelung von Schmutz in Gold, der Stein der Weisen.

Zauberkreis, um alle Hindernisse zu verbannen; dann wird ein Altar errichtet für die Opfergaben, und endlich folgt die eigentliche Weihung. Darauf vertieft sich der Eingeweihte in Meditation; dann werden aufs neue Kreise gezogen, Altäre gemacht etc., und so sind noch eine Menge Ceremonien zu beobachten.

Nach Art und Zweck stimmen die Tantra's der Buddhisten und ihre Zauberei, die sich zu einander verhalten wie Kunde und Kunst, überein mit dem Tantra-System der Hindu's; beide Systeme sind Producte derselben Zeit, Aeusserungen derselben Richtung, Ausflüsse derselben Zustände. Nach der Erklärung eines Brahmanen*) setzt der hinduische Tantrismus sich zum Ziele, durch die Verehrung von Çiva's Çakti, der Durgâ — die Mahâyânisten nennen sie Prajñâ-Pâramitâ — durch Sprüche, gemurmelte Gebete, Meditation, Ehrenbezeugung, Opfer, Almosen etc. dem Gläubigen Vergnügen, weltliches Gut, sittliche Verdienste oder Erlösung zu (422) verschaffen. Diese Bestimmung ist richtig, wenn man sie nicht auf die älteste Art der Tantra's, die wenigst verwerfliche, anwendet, wodurch man sich nach der Vorschrift der Veda's heilige Wissenschaft erwerben will. Andere Tantra's sind solche, welche allerlei Zauber- und Gaukelkünste lehren, und mit den ekelhaftesten, abscheulichsten Ceremonien verbunden sind. Eine dritte Art unterscheidet sich von der zweiten nur dadurch, dass zwischen anderen Gebeten auch Sprüche aus dem Veda vorkommen.

Die Tantra's der ersten Art sind eigentlich nichts anderes, als Umarbeitungen der Theorien des Yoga, des Vedânta oder einer Verbindung beider Systeme in mehr oder weniger populärer Form und im Anschluss an den Kultus, die religiöse Praxis, welche von den philosophischen Lehrbüchern ausgeschlossen ist.

---

*) Yajñeçvara in *Âryavidyâ-Sudhâkara* 159.

Man kann sie brahmanistische Tantra's nennen; sie sind jedenfalls nicht çivaïtisch und anderer Art als die beiden letzten Arten der Tantra's. Nur diese können die eigentlich sogenannte Zauberkunst verschaffen und sind den Mitgliedern der drei oberen Kasten (Ârya's) strenge verboten, weil sie im Widerspruche stehen mit dem Veda und mit den Dharma-Çâstra's, mit der Religionslehre, den instituten Ueberlieferungen und den Rechtsinstituten der Ârya's. Ein Ârya, der Zauberei übt, verliert seine Kaste.*) Solche Tantra's sind denn auch ausschliesslich für die Çûdra's, d. h. im weitesten Sinne, für alle Hindu's bestimmt, die nicht zu den drei höheren Kasten gehören; sie sind absichtlich zu deren Nutzen von Çiva geoffenbart.**)

Bei der Verwandtschaft zwischen dem Çivaïsmus und dem Mahâyâna und bei der bedeutenden Stellung, welche die Dhâraṇî's schon in den kanonischen Werken der Mahâyânisten einnehmen, ist es nicht zu verwundern, dass in dem Buddhismus während der letzten sieben Jahrhunderte seines Bestehens in Indien der Tantrismus den Ton angab. Târanâtha nennt eine Reihe berühmter (423) Lehrer seit dem Anfange der Pâla-Dynastie (ungefähr 800 n. Chr.) bis zum Erlöschen des Glaubens im 16. Jahrhundert, und diese alle nennt er erfahren in der Zauberkunst. Das Studium der kanonischen Bücher und der Philosophie braucht nicht gänzlich in Verfall gekommen zu sein, aber von neuen Systemen vernimmt man nichts***),

---

*) Yajñeçvara a. a. O. Vgl. Kathâ-Sarit-Sâgara 83, 37. Aufrecht *Catalogus codicum Sanscriticorum* p 109.

**) Der Ausdruck „Brahmanisten", welchen der Leser hier und da auf alle Hindu's angewendet finden kann, beruht auf Sprachverwirrung; die Çûdra's sind niemals vedistisch noch brahmanistisch gewesen, was mehr sagen will, sie haben es niemals sein dürfen; gegenwärtig sind die Çûdra's so emancipirt, wenigstens in Kalkutta, dass sie Veda-Texte im Drucke herauszugeben sich nicht scheuen.

***) In einer Uebersicht der Secten aus dem 14. Jahr-

es sei denn, dass man die vier in Nepâl anerkannten philosophischen Systeme der Svâbhâvika's, Aiçvarika's, Kârmika's und Yâtnika's als neue Schöpfungen betrachten will.*)

Die Svâbhâvika's, oder Anhänger der Lehre der Spontanität, behaupten, dass der Stoff die einzige Substanz sei, und legen ihm zwei Zustände oder Daseinsformen bei: Ruhe und Bewegung. Der Stoff ist ewig, ebenso wie die Kräfte des Stoffes, welcher nicht nur Thätigkeit, sondern auch Intelligenz besitzt. Der eigentliche Zustand dieser Kräfte ist der der Ruhe; wenn diese Kräfte aus ihrem eigentlichen und bleibenden Zustande der Ruhe übergehen in den zufälligen und vorübergehenden der Wirksamkeit, dann kommen all die schönen Formen des Weltalls zum Vorschein, nicht durch eine göttliche Schöpfung, noch zufällig, sondern aus sich selbst**); und alle diese schönen Formen hören auf zu bestehen, sobald dieselben Kräfte aus dem Zustande der Bewegung wiederum in den der Ruhe übergehen. Die höchste Seligkeit für den Menschen ist ewige Ruhe, wodurch er den unaufhörlichen, mit dem Zustande der Bewegung verbundenen Beschwerden entgeht. Ob die ewige Ruhe verbunden ist mit Vernichtung oder nicht, darüber sind die Ansichten der Gelehrten geteilt; aber alle sind darüber einig, dass selbst letztere unendlichen Wiedergeburten vorzuziehen ist.

Die Aiçvarika's oder Deisten erkennen ein immaterielles und materielles Sein und einen Gott an, dem sie jedoch Voraussicht und Herrschaft absprechen. Sie glauben, dass die Erlösung darin bestehe, dass das Individuum in Gott eingeht. Dieser begehrens-

---

hundert, in dem Sarvadarçana-Saṃgraha, wird nur von den vier Schulen der Vaibhâshika's etc. gesprochen.

*) Den Umriss dieser Systeme entlehnen wir Hodgson *Ess.* p 23, 41, 55, 73.

**) *Svabhâvât*; daher der Name des Systems.

werte Zustand der Seligkeit, der Ruhe, kann erlangt werden durch Anstrengung in der Askese und Meditation, in (424) Folge wovon die menschlichen Kräfte unendlich erhöht werden bis zu dem Grade, dass man würdig wird, als ein Buddha auf Erden verehrt zu werden.

Die Kârmika's lehren, dass alles, und in erster Linie alles, was man wahrnimmt, die Folge früherer Handlungen und damit verbundener sittlicher Verdienste (*karma*) sei; die Yâtnika's leiten alles aus bewusstem Streben ab. Erstere haben den wohlbekannten Spruch der Hindu's: „Was man Schicksal nennt, ist nichts anderes, als was man in einem früheren Dasein gethan hat", zu ihrem Motto genommen. Die Letzteren glauben beinahe dasselbe, nur legen sie mehr Nachdruck auf geistiges Streben, während die Kârmika's das sittliche Princip in den Vordergrund stellen und zu sagen pflegen: Çâkya, der nach den Svâbhâvika's aus sich selbst, und nach anderen aus Âdi-Buddha hervorgegangen ist, hat diese und jene Handlungen vollbracht und diese und jene Früchte davon gepflückt. Keines dieser vier Systeme, soweit sie oben skizzirt sind, trägt besondere Merkmale des Buddhismus, obschon ihre Lehren mit demselben nicht in Widerspruch stehen. Die Svâbhâvika's berufen sich auf einen Ausspruch der Lokâyata's oder materialistischen Epikuräer: „Wer hat den Dornen die Spitzen gegeben, wer die bunte Mannigfaltigkeit den vierfüssigen Tieren und den Vögeln, wer die Süsse dem Zuckerrohr und den astringirenden Geschmack dem Azadirachta? Aus sich selbst ist alles entstanden."*) Die drei anderen Systeme sind im Hinduismus in allerlei Schattirungen repräsentirt.**) Alle vier sind

*) Teilweise aufgenommen im Buddha-Caritra bei Hodgson *Ess.* p 74.

**) Deisten unter den hinduischen Philosophen sind u. a. die Naiyâyika's; Kârmika's sind u. a. die Mîmâṃsaka's.

Anpassungen indischer Theorien an den Buddhismus; sie bekennen allerdings die drei Kleinode; unter dem Buddha verstehen sie den Geist, unter Dharma den Stoff, unter Saṅgha die Vereinigung beider, woraus die Welt der Erscheinungen hervorgeht. Die atheistische Schule nennt den Dharma vor dem Buddha, während die Deisten die Aufzählung in alter Weise mit Buddha beginnen.*)

(425) Das letzte Glied der Dreifaltigkeit, der Saṅgha, hat in Nepâl eine rein theoretische Bedeutung erhalten; thatsächlich hat die Congregation seit Jahrhunderten aufgehört, dort zu bestehen. In seiner letzten Phase ist der Buddhismus ganz verweltlicht: Mönche giebt es nicht mehr**) und die Geistlichkeit besteht aus verheirateten Personen und Hausvätern. Schon zur Zeit des Königs Amara-Malla von Kâṭhmâṇḍu (gegen 1550) treffen wir ein Beispiel eines buddhistischen Lehrers mit Namen Abhaya-Râja, von dem erzählt wird, dass er mit einer seiner drei Frauen einige Jahre lang zu Gayâ in Magadha als Bekenner des Buddha wohnte.***) Eines Tages hörte er eine Stimme aus dem Himmel, die ihm ankündigte, dass der grosse Buddha seine andächtige Verehrung günstig aufgenommen habe und ihn nun bäte, nach Nepâl zurückzukehren, wo ihn

*) Für den täglichen Gebrauch und für den Cultus versteht man unter Buddha den Stifter der Lehre, unter Dharma das Gesetz, unter Saṅgha die Congregation, Hodgson *Ess.* p 27.

**) Was nicht verhindert, dass einige derselben Bhikshu's, Mönche, heissen. Das strenge Mönchsleben wird jetzt von denjenigen, welche die sogenannte Çâkya-Weihe bekommen, noch befolgt, aber nicht länger als 3, 12 oder 30 Tage, also mit der bestimmten Absicht, den Heilszustand so schnell wie möglich fahren zu lassen. Siehe Bhagvanlâl Indraji in *Archaeol. Surv. of W. India*, Nr. 9, p 97.

***) Wright *History of Nepal* p 204.

der grosse Buddha besuchen werde. Die Stimme, welche so sprach, war eine himmlische Nymphe, eine Magd des grossen Buddha. Als Abhaya-Râja in sein Land zurückgekehrt war, baute er einen buddhistischen Tempel von drei Stockwerken und ein Kapellchen mit einem Bilde Çâkyamuni's.

Wie wenig von dem Geiste des alten Buddhismus ist in dieser Erzählung übrig geblieben, und wie viel näher steht die ceilonesische Kirche noch der alten! Und doch hat auch auf Ceilon die Geistlichkeit viel von ihrem Einflusse verloren, weil sie die Verkündigung der Lehre an Laien unterlassen hat.*) Der Nonnenorden ist auf der Insel schon lange ausgestorben und die Anzahl der Mönche zurückgegangen auf etwa ein Zwanzigstel dessen, was er in der Blütezeit der Congregation war.

*) Hardy *E. M.* p 242. Die Anzahl der Mönche auf der Insel wird auf 2500 geschätzt; selbst wenn man diese Zahl verdoppelt, ist sie unbedeutend verglichen mit den 50—60 000 in der Zeit Fa Hian's.

(426) 3) Schicksal der Kirche in Verbindung mit politischen Ereignissen. Fürstliche und andere Patronen. Stiftung des Kollegs zu Nâlanda und daran sich knüpfende Legende. Zeit Harsha's. Erstes feindliches Auftreten der Araber. Dharmakîrti; innerer und äusserer Verfall. Zustand der Kirche unter den Pâla's und Sena's. Eroberung von Magadha durch die Muhammedaner. Die Kirche in Kashmir bis zum Beginn der muhammedanischen Herrschaft. Ende der einheimischen Regierung in Orissa. Ueberreste des Buddhismus in Nepâl. Schluss.

Nachdem wir eine Uebersicht über die Entwicklung des Glaubens in der nördlichen Abteilung der Kirche in Indien gegeben haben, wollen wir versuchen, soviel als möglich in chronologischer Reihenfolge die Ereignisse anzugeben, welche über die äusserst mangelhaft bekannte äussere Geschichte der Kirche einiges Licht zu verbreiten imstande sind.

Auf den mächtigen Kanishka folgte Huvishka, dessen Regierung gegen 120 n. Chr. anzusetzen ist*), unter der Annahme, dass der Beginn der indoskythischen Zeitrechnung und der Çaka-Aera identisch sind. Auf den Münzen dieses Königs findet sich keine Spur von Buddhismus; die darauf vorkommenden Namen sind solche von griechischen, iranischen und çivaïti-

---

*) Auf Grund der Inschriften zu Mathurâ; Cunningham *Archaeol. Survey*, III, 30. In der Râja-taranginî 168 ist die Reihenfolge der drei indo-skythischen oder Turushka-Könige: Jushka, Hushka, Kanishka. Jushka, von welchem noch keine Münzen entdeckt sind, stiftete die Stadt Jushkapura mit einem Kloster, ferner die Stadt Jayasvâmipura. Jayasvâmin ist ein Beiname Çiva's.

schen Gottheiten*), so dass er nie wie sein Vorgänger den wahren Glauben begünstigt zu haben scheint. Man hat allerdings keinen Grund, an der Richtigkeit des Berichtes des Kashmirischen Chronisten zu zweifeln, wenn er sagt, dass der Buddhismus während der glücklichen Regierung der Turushka-Fürsten sehr mächtig war. Er fügt hinzu, dass diese tugendhaften Herrscher sich verdienstlich machten durch Stiftung sowohl von (427) Caitya's als von nicht-buddhistischen Collegien oder Brüderhäusern**); und auch darin können wir eine richtige Ueberlieferung sehen, weil eine solche Toleranz gegen alle Secten bei den indischen Königen Regel, nicht Ausnahme ist.***)

Die Herrschaft der Indo-Skythen reichte bis in Madhyadeça hinein. Beweise dafür finden sich in den Weihinschriften zu Mathurâ, welche von dem Jahre 5 bis 281 gehen, also von 83 bis 359 n. Chr. Diese kurzen Stücke haben gezeigt, dass der Buddhismus während jenes Zeitraumes dort zur Stelle blühte, wenn sie auch gleichzeitig zeigen, dass die Jaina's die Ueberhand hatten.

Nicht weniger wichtig als die Ueberreste aus Mathurâ sind die Inschriften in dem Felsentempel zu Kârli. Es sind Beiträge zu unserer Kenntnis von dem Zustande der Religion in den Landstrichen an der Westküste. Die Erwähnung des Königs Çrî-Pulimâvi

---

*) Thomas, *The early faith of Açoka* p 72.

**) Râja-tarangiṇî a. a. O.; Târan. p 62 erzählt, dass ein Sohn des Kanishka — den Namen nennt er nicht — zu Pushkalâvati fünf Jahre lang 500 Arhat's und 10 000 gewöhnliche Mönche bewirtete. Leider ist dieser Bericht zu ungenau, um Wert zu haben.

***) Der König ist als solcher nach indischem Rechte der Beschirmer der Religion seiner Unterthanen; wo nun in einem Lande verschiedene Religionen bestehen, muss der König alle gleichmässig unterstützen. Wenn der moderne Staat ein Budget hat für die verschiedenen Secten, so geschieht dies nach denselben Principien.

oder Pulumâvi Vâsishṭhîputra*), der kein anderer sein kann als König Siri-Polemios, bei Claudius Ptolemäus, würde beweisen, dass einige dieser Weihinschriften aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts datirten, wenn es sicher wäre, dass genannter Fürst ein Zeitgenosse des Alexandriners war.**) Wir lernen aus einer dieser Inschriften, dass das Heiligtum zu Kârli der Secte der Mahâsâṅghika's gehörte.***) Es ist ein Zeichen des guten Einverständnisses zwischen den verschiedenen Secten in jener Zeit, dass Usavadâta, Schwiegersohn des Satrapen Nahapâna, in einer Inschrift†) meldet, dass er die Einkünfte von 16 Dörfern den Göttern und Brahmanen abgetreten und für die Heiratsgabe von acht Brahmanen Sorge (428) getragen habe, und zu gleicher Zeit erklärt, dass er auch der Congregation ein Dorf schenkt. Dass dieser grosse Herr selbst kein Buddhist war, kann man daraus schliessen, dass er die Heiden soviel reichlicher bedachte als die wahren Gläubigen.††)

Zu denen, die sich um die Kirche hoch verdient gemacht haben, gehören ausser Fürsten auch Brahmanen. Fast auf jeder Seite von Târanâtha's Werk begegnet man Namen von Brahmanen, deren Gedächtnis die Kirche stets hoch in Ehren gehalten hat.

---

*) Burgess *Archaeol. Surv. of W. India* Nr. 10, p 34 und 36. In den Handschriften des Vayu-Purâṇa wird der Name dieses Fürsten aus der Andhrabhṛitya-Dynastie geschrieben Pulomâvit und Paṭumavi (Wilson *Vishṇupurâṇa* p 473.)

**) Nach Bühler (Nânâghât Inscriptions) ist Pulumâvi mehr als 100 Jahre früher anzusetzen.

***) Burgess a. a. O. Zwei der frommen Stifter tragen persische Namen, Harapharaṇa (Horophernes, Holophernes) und Setapharaṇa; sie waren Laien aus Abulâmâ, einem Orte, dessen Lage unbekannt ist, doch dessen Name in jedem Falle nicht indisch ist.

†) Burgess a. a. O. p 33.

††) Nach den Erörterungen Bhagvanlâls (Pâṇḍulena-Caves) lebte Nahapâna etwa im Anfange unserer Zeitrechnung.

Als Wohlthäter und Beförderer der Religion, insbesondere des Mahâyâna, nennt der tibetanische Autor den Brahmanen Vidu zu Pâṭaliputra, der in den Tagen von Kanishka's Sohn 1000 Abschriften von heiligen Urkunden soll haben machen lassen. Um dieselbe Zeit wurde das Mahâyâna in Surâshṭra sehr begünstigt durch den Brahmanen Kulika.*) Dergleichen Berichte können Legenden sein; aber sie haben trotzdem Wert als Versuche, gewisse historische Zustände zu erklären. Eine der wichtigsten Legenden dieser Art ist die Geschichte der Brüder Mudgara-Gomin und Çañkarapati, zwei Brahmanen aus Magadha, von welchen ersterer ein Verehrer Çiva's, letzterer des Buddha war.**) Zu der Zeit, als der Aufschwung des Mahâyâna den Çrâvaka's sehr viel Aergernis gab, geschah es, dass die beiden Brüder auf Rat ihrer Mutter nach dem Berge Kailâsa zogen, wo Çiva im ewigen Schnee thront. Auf dem Berge angelangt, sahen die Brüder zuerst die Göttin Durgâ Blumen pflücken, darauf Çiva's Stier Nandi und endlich den grossen Gott selbst, während er auf seinem Throne die Lehre vortrug. Gaṇeça ergriff die Ankömmlinge freundlich bei der Hand und führte sie vor Mahâdeva. Als dieser ihnen auf ihre Frage die Erklärung gab, dass die Erlösung nur auf dem Buddhawege und sonst nirgends zu erreichen sei, (429) waren Mudgara-Gomin und Çañkara-pati nicht wenig erfreut. Sie kehrten, zufrieden über ihre Reise, in ihr Vaterland zurück, übernahmen die Bhadantagelübde eines Upâsaka und machten sich auf allerlei Weise gegen die Religion verdienstlich: zunächst durch Abfassung von Lobliedern, die so populär wurden, dass man sie sowohl in Palästen als in den niedrigsten Hütten konnte singen hören; sodann dadurch, dass sie zu Gayâ 500 gewöhnliche

---

*) Târan. p 62.
**) A. a. O. p 64.

Mönche und zu Nâlanda ebensoviele Mahâyânisten bewirteten. Diese Fabel lehrt, dass die Mahâyânisten sich eines engeren Verhältnisses zwischen ihnen und den Çivaïten bewusst waren. Das war allerdings allgemein bekannt: die Hînayânisten von Orissa sagten es, als Hiuen Thsang in Indien war, gerade heraus, dass die Klosterbrüder zu Nâlanda sich in nichts von den çivaïtischen Mönchen unterschieden.*)

In dem Westen Indiens herrschten von dem zweiten bis ins vierte Jahrhundert eine Reihe von Satrapen, deren Münzen sie als Anhänger des Buddhismus zu erkennen gaben. Dasselbe gilt von Amoghabhûti, dem Könige des Kuṇinda-Landes**), der aber, nach dem Typus der Buchstaben auf seinen Münzen zu urteilen, viel später regiert haben muss.***)

In der südlichen Halbinsel prangte das alte Heiligtum von Amrâvati im zweiten Jahrhunderte noch in vollem Glanze. Die zahlreichen dort entdeckten Inschriften lassen darüber keinen Zweifel bestehen. Eine derselben, aus der Regierung des obengenannten Königs Çrî-Pulimâvi datirend, enthält eine Andeutung, dass auch dieses Kloster, wie das zu Kârli, den Mahâsâṅghika's gehörte, und zwar speciell einer Unterabteilung dieser Hauptsecte, den Caitika's.†)

Die Herrschaft der Indo-Skythen und anderer

---

*) *Vie de H. Th.* p 220.

**) Oder Kulinda-Land; bei den Griechen Kylindrine, südöstlich von Kashmir.

***) Zeitbestimmungen nur nach der Form der Buchstaben sind immer sehr unsicher. Vgl. Thomas *On the Identity of Xandrames and Krananda* (*Journ. R. As. Soc.* I p 447) und Lassen *Ind. Alt.* II p 819. Die Lesung dieser Gelehrten differirt bedeutend; unseres Dafürhaltens steht auf den Münzen mehr oder weniger deutlich: Râjñaḥ Kuṇindasa Amoghabhûtisa.

†) Burgess *Archaeol. Surv. of S. India*, Nr. 3, p 26; vgl. p 41, wo einer der Klosterbrüder als Cetiavâdaka, ein Anhänger der Caitika-Secte, bezeichnet wird.

Fremden im Nordwesten (430) Indiens und eines Teiles von Madhyadeça wich vor der der einheimischen Dynastie der Gupta's, die mehr als anderthalb Jahrhunderte die mächtigsten Fürsten von ganz Indien waren.*) Obgleich die Gupta's Anhänger irgend einer Form des Hinduismus waren, liessen sie doch die Andersgläubigen unter ihren Unterthanen, wie Buddhisten und Jaina's, ungestört ihre Religion ausüben. So wissen wir aus einer Inschrift von Sanchi, dass das Kloster daselbst eine Schenkung von einem alten Kriegsmanne erhielt, der unter der ruhmreichen Fahne Candragupta's manche Schlacht mitgemacht hatte und bei seinem Kaiser in hoher Gunst stand.**)

Von den politischen Verhältnissen im Anfange des 5. Jahrhunderts, als Fa Hian das heilige Land besuchte, erfahren wir von dem Reisenden so gut wie nichts. Er spricht mehrmals von Açoka und Kanishka, aber die Könige seiner Zeit flössten ihm offenbar nicht das geringste Interesse ein. Ueber den Zustand der Wissenschaft bewahrt er ebenfalls ein tiefes Stillschweigen. Die Glanzperiode der buddhistischen Scholastik war freilich noch nicht angebrochen und die Hochschule zu Nâlanda noch nicht gestiftet; sie hatte wenigstens noch keine Bedeutung.***) Zwei Jahr-

---

*) Der Anfang der Gupta-Aera ist noch nicht bestimmt; der eine nimmt 167 n. Chr., ein anderer 190 (189), ein dritter 319 an. Die neuesten Theorien über diesen Punkt, der hier nur beiläufig erwähnt werden kann, findet man bei Cunningham *Archaeol. Surv.* X, Appendix; Sir E. C. Bayley *Remarks on certain Dates* (*Numismatic Chronicle* II, 128—165, New series.)

**) *Journ. As. Soc. Bengal* VI, Taf. XXV.

***) Andernfalls würde Fa Hian, der zu Nâlanda gewesen ist, dieselbe wohl mit einem Worte erwähnt haben; dies dürfte man um so eher erwarten, als er ausdrücklich von einem berühmten Kloster zu Pâṭaliputra spricht (*Travels* p 105). An jenem College war einmal der brahmanische Lehrer Mañjuçrî thätig gewesen. Es ist selbstredend, dass in der englischen Uebersetzung a. a. O. stehen müsste „The Brah-

hunderte später fand Hiuen Thsang dort eine Menge von Klöstern, deren jedes seine officielle Geschichte hatte, ebenso wie der Name Nâlanda selbst. Nach dem Zeugnisse hochbejahrter Leute verdankte der Ort seinen Namen einem gewissen Nâga, der in der Zeit lebte, als der gegenwärtige Buddha noch als (431) Bodhisattva auf Erden weilte.*) Die verschiedenen Klöster daselbst waren hintereinander von einigen Fürsten des Landes gestiftet worden; das erste durch Çakrâditiya, der kurz nach dem Nirvâṇa regierte.**) Dessen Sohn, Enkel, Urenkel etc., deren Namen lauten Buddhagupta, Tathâgatagupta, Balâditya oder Bâlâditya, Vajra, fügten jeder ein neues Gebäude dem vorigen hinzu. Ob unter diesen Namen historische Könige sich verbergen, kann weder behauptet noch geleugnet werden; soviel ist sicher, dass Târanâtha sie nicht kennt, und dass keiner von allen kurz nâch dem Nirvâṇa gelebt haben kann.***)

Bei der Vergleichung der Berichte der beiden chinesischen Reisenden kommt man zu dem Schlusse, dass die Berühmtheit von Nâlanda nicht vor der

---

man teacher (of whom we have just spoken) was called Mañjuçrî", nicht is, wie dasteht. Ein anderer Name dieses Lehrers Mañjuçrî war Lo-tai-sz-pi-mi, vielleicht Sanskrit Rutasvâmin, d. h. Herr der Klänge, oder Ṛitasvâmin, Herr der Ordnung; allerdings muss bemerkt werden, dass keiner dieser beiden Namen bis jetzt sonst bekannt ist.

*) Diese Greise müssen einige Millionen Jahre alt gewesen sein, weil man sonst nicht versteht, wodurch ihre Erklärung mehr Gewicht gehabt haben sollte, als die irgend eines anderen.

**) *Mém.* II p 42. Weder die Pâli-Urkunden, noch die Purâṇa's, noch die Ueberlieferungen der Jaina's kennen einen König dieses Namens kurz nach dem Nirvâṇa.

***) Man kann Buddhagupta nicht mit Budhagupta aus der Dynastie der Gupta's identificiren, weil sowohl der Name als auch die Genealogie abweichen. Als gewöhnlicher Name buddhistischer Männer kommt Buddhagupta häufig auf Inschriften vor.

Mitte des 5. Jahrhunderts oder etwas später datirt. In der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts hatte das mahâyânistische Colleg zu Nâlanda die höchste Stufe innerer und äusserer Blüte erreicht. Der damalige König von Magadha, Pûrṇavarman, war ein eifriger Förderer der Wissenschaft und versäumte keine Gelegenheit, Talente zu ehren. Den gelehrten Laien Jayasena bewunderte er in so hohem Grade, dass er ihm den Titel Primus der Doktoren in seinem Reiche beilegen wollte, mit einer reichen Besoldung, bestehend in den Einkünften von zwanzig grossen Städten — nach Hiuen Thsang. Jayasena war zu bescheiden und zu wenig weltlich gesinnt, als dass er sich die ihm zugedachte Ehre hätte gefallen lassen; und später nach Pûrṇavarman's Tode wies er ein noch glänzenderes Anerbieten, welches ihm der König Çilâditiya machte, ebenso von der Hand.*)

Çilâditiya, bekannter unter dem Namen Çrî-Harsha, König von (432) Kanauj, war von ungefähr 610—645 der mächtigste Potentat von Indien. Er hatte seine Eroberungen weit und breit ausgedehnt und wurde von einer grossen Zahl von Königen, seinen Vasallen, als Kaiser anerkannt. Er begünstigte den Buddhismus, wenigstens in einer gewissen Periode seines Lebens, war aber äusserst tolerant gegen alle Secten, ausgenommen die Hînayânisten, sofern man dem Hiuen Thsang Glauben schenken darf. An den Chinesen soll er folgende Worte gerichtet haben, die von ebensoviel Höflichkeit gegen den Gast, als Geringschätzung gegen die ehrenwerten Çrâvaka's zeugten: „Meister", sagte Harsha, „deine Abhandlung ist entzückend schön; ich, dein Schüler sowohl, als die Lehrer, die dich umgeben, haben nur Lob dafür. Aber ich fürchte, dass die Ketzer (sic) des Hînayâna doch bei ihrer thörichten Verblendung beharren werden." Diese des

*) *Voy. des Pèl. B.* I p 213.

Königs Geringschätzung seiner eigenen Glaubensgenossen des Hînayâna teilte dessen Schwester, welche der Secte der Sammitîya anhing.*) Als sie hörte, dass Hiuen Thsang die erhabenen Principien des Mahâyâna enthüllt und die beschränkten kleinlichen Ideen des Hînayâna an den Pranger gestellt hatte, zeigte sie sich ausser sich vor Freuden und hörte nicht auf, ihn mit Lobhudeleien zu überschütten.**) Der ältere Bruder Harsha's war in jener Zeit auf die schändlichste Weise verräterisch von dem Könige von Karṇa-Suvarṇa oder dem südwestlichen Bengalen ermordet worden. Daher herrschte zwischen den beiden Fürsten eine unversöhnliche Fehde, welche sowohl der chinesische Reisende als der Dichter Bâṇa erwähnen. Ersterer brandmarkt den Verräter, welcher Çaçâṅka hiess, noch ausserdem als einen Feind des wahren Glaubens, welcher die wahre Religion verfolgte und in seiner Schlechtigkeit soweit ging, dass er an einen heiligen Stein zu Kuçinagara seine frevlerische Hand zu legen wagte.***) Aus solchen Angaben lässt sich wenig schliessen, so lange man nicht (433) weiss, ob Çaçâṅka sich zu irgend einer Religion bekannte; jedenfalls ist die Verfolgung des Glaubens vorübergehender Art gewesen; denn als Hiuen Thsang das Reich von Karṇa-Suvarṇa besuchte, fand er zehn Klöster vor, die von Mönchen aus der Secte der Sammitîya's bewohnt waren, und wurde kein Wort von Verfolgung mehr gesprochen.†)

---

*) Dies klingt befremdend, weil die Sammitîya's Hînayânisten waren, wie der Reisende (*Vie* p 401) wohl wusste. Diese Dame, deren Namen der Reisende nicht nennt, kann keine andere gewesen sein als Râjyaçrî, Harsha's einzige Schwester, die Wittwe Grahavarman's, dessen unglückliche Schicksale in Bâṇa's Geschichte Harsha's beschrieben werden.

**) *Vie* p 241.

***) *Mém.* I p 349, 422; vgl. 248.

†) *Mém.* II p 85.

Ueber den äusseren Stand der Religion in südlicher gelegenen Ländern finden sich in dem Reisebericht des Chinesen einige Einzelheiten, aus denen man schliessen muss, dass die Verhältnisse nicht überall günstig waren. In Kaliṅga lebten 500 Mönche, in Kosala 1000, im nördlichen Andhra-Lande 3000, im südlichen Teile oder Dhanakaṭaka (Dhañakaṭaka) 1000, zahlreiche Klöster lagen daselbst in Trümmern. Viel besser war es im Draviḍa-Lande mit der Hauptstadt Kâñcî bestellt; dort zählte man wohl 10000 Mönche. Um so trauriger war es in Cola und Malabar bestellt. Recht blühend dagegen war der Zustand im Konkan und überhaupt in den westlichen Ländern, vor allem in Sindh; nicht weniger war dies der Fall in Mâlava.

In Kashmir, wo von 594—630 n. Chr. Durlabha-vardhana am Ruder war, hielt sich der Buddhismus neben dem stets an Macht zunehmenden Çivaïsmus und den übrigen heidnischen Secten. Das gute Verhältnis zwischen den verschiedenen religiösen Secten liess nichts zu wünschen übrig, und es ist charakteristisch für die Zustände in jenem Reiche, dass Durlabha-vardhana Brahmanen ein Dorf schenkte und in der Hauptstadt Çrînagara einen Tempel dem Vishṇu weihte, während seine Gemahlin Anaṅgalekhâ einen Vihâra stiftete.*) In Nepâl lebten die Buddhisten und Heiden ebenso friedfertig mit einander. Unter erstgenannten zählte man zur Zeit von Hiuen Thsang's Besuche in jenem Lande einige Tausend Mönche, die sowohl das Mahâyâna als das Hînayâna studirten. Nicht lange vor der Ankunft des Pilgrers hatte dort ein sehr gelehrter Fürst, Aṃçuvarman, regiert, der als Verfasser eines grammatischen Werkes bekannt war. (434) Seiner Religion nach war Aṃçuvarman

*) Râja-t. 4, 3 fgg. In demselben Jahrhunderte liess auch die Königin Prakâça-Devî ein Kloster bauen; sie war die Gemahlin des Candrâpîḍa (680—689), der als Stifter eines Vishṇu-Tempels bekannt ist; a. a. O. p 80.

ein Çivaït. Der herrschende König aber war ein rechter Gläubiger.*)

Wenn man von dem zweifelhaften Falle des Königs Çaçâñka absieht, enthalten die Berichte des chinesischen Reisenden nichts, woraus man schliessen müsste, dass er in den von ihm besuchten Ländern Indiens irgend welche feindliche Gesinnung gegen die Lehre, sei es bei den Fürsten oder bei dem Volke, bemerkt hat. Alles zusammengenommen erschien die Zukunft für die Lehre hoffnungsvoller als vielleicht je zuvor; jedoch war schon im Norden ein Feind im Anrücken: der Islam. Als Hiuen Thsang die Sehenswürdigkeiten des stattlichen Neuklosters zu Balkh bewunderte, konnte er nicht ahnen, dass dies berühmte Heiligtum nach wenigen Jahren, noch vor seiner Rückkehr in das Vaterland, in die Hände der Anhänger des Propheten von Mekka gefallen sein würde. Im Jahre 644 wurde Balkh von Othman erobert; der Oberpriester, dessen Titel bei den arabischen Autoren Barmek**) lautet, bekehrte sich zum Islam und wurde der Stammvater des Geschlechtes der Barmekiden. Zwanzig Jahre später (41 Hedjra) wurde das Heiligtum zerstört, zwar um noch einmal aufgebaut zu werden, doch, wie es scheint, in einen Feuertempel umgestaltet.***)

Mit der Eroberung von Sindh durch die Araber†) im Jahre 712 wurde dem Buddhismus im Westen Indiens ein Schlag versetzt, von dem er sich niemals hat erholen können. Dieser Schlag war um so schwerer,

---

*) *Mém.* I p 407. Vgl. über Aṃçuvarman *Ind. Ant.* IX, 169 fgg.

**) Dies wird das Sanskrit Paramaka, der Oberste, sein.

***) C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse (extrait de Yaqout)* 569, wo noch viele andere interessante, obschon teilweise unrichtige Details aus arabischen Schriftstellern vermerkt sind.

†) Siehe M. Elphinstone *History of India* (5. Ausg. von Cowell) p 306—312, und die dort citirten Autoren.

als Sindh immer ein sehr fruchtbares Feld für den wahren Glauben gewesen war.

Von dem 8. Jahrhundert datirt, wie wir schon früher bemerkt haben, auch der innere Verfall der Kirche. Im Dekkhan offenbarte (435) sich dies in der Machtlosigkeit der Disputanten gegenüber der Polemik eines Kumârila und Çañkara. Zwar weiss Târanâtha einige Märchen zu erzählen über die glänzenden Siege, welche Dharmakîrti in verschiedenen scholastischen Turnieren gegenüber Kumârila und Çañkara errungen haben soll*); doch er verschweigt nicht, dass mit Dharmakîrti die Blüteperiode ihr Ende erreicht hatte. Ohne gerade zu glauben, dass Çañkara einen unmittelbaren Einfluss auf die Geschicke der Kirche gehabt hat, kann man es doch nicht für ganz unwahrscheinlich erachten, dass er das seinige dazu beigetragen hat, um das Ansehen der Çâkya-Söhne zu vermindern, obschon aus den reichen Schenkungen an zwei Klöster zu Dambal im Dekkhan aus dem Jahre 1095 n. Chr. hervorgeht, dass von einer Ausrottung des Buddhismus keine Rede sein kann.**)

Im östlichen Indien drohte vorläufig noch keine Gefahr. Der Glaube fand selbst mächtige Patrone in den Königen aus der Dynastie der Pâla's, die von ungefähr 800 bis 1050 über Gauḍa (Bengalen) und angrenzende Länder herrschten. Verschiedene Inschriften legen Zeugnis ab für die fromme Anhänglichkeit der Pâla's an die Lehre des Çâkya, und der tibetanische Geschichtsschreiber, der in seiner gewohnten verwirrten Weise sich über die Verdienste dieser Fürsten verbreitet, versäumt nicht, auch die von ihm gestifteten Klöster und Priesterschulen zu

*) p 174, 180.

**) Fleet im *Ind. Ant.* X, 185.

***) Cunningham *Archaeol. Surv.* III p 133; XI p 172 bis 182. Vgl. Târanâtha p 202—252.

erwähnen.*) An berühmten Lehrern, meistens Tantristen und Anhänger des Prajñâ-Pâramitâ, fehlte es unter den Pâla's nicht; auch die Zauberkunst hatte in jenem Zeitraum hervorragende Meister.

Auf die Herrschaft der Pâla's über das östliche Indien folgte die der Sena's, die ihrerseits gegen 1200 vor der Macht Muhammed's, des Sultans von Delhi, weichen mussten. Es wird den Sena's, welche selbst sich zum Hinduismus bekannten, nichts feindliches gegen Andersgläubige zur Last gelegt, (436) und es war nicht ihre, sondern der Zeitverhältnisse Schuld, dass der Buddhismus unter ihrer Regierung mit Riesenschritten rückwärts ging. Was Târanâtha vom Zustande der Kirche unter den Sena's und den muselmännischen Gouverneuren, die ihnen folgten, mitteilt, stützt sich offenbar auf zuverlässige Angaben und stimmt in mancher Hinsicht mit demjenigen überein, was wir von sonsther wissen. Der Hauptsache nach sagt er folgendes.**) Während der Zeit der Sena's nahmen selbst in Magadha die Andersgläubigen allmählich zu und traten nicht wenige Anhänger des Islam auf. In dem Kloster zu Gayâ wurden 1000 Mönche aus Sindh***) aufgenommen; aber die meisten anderen Pflanzstätten der Gelehrsamkeit gingen ihrem Untergange entgegen. Als die Muhammedaner Magadha eroberten (1200), wurden viele Geistliche getötet und die Klöster von Udaṇḍapuri und Vikramaçila zerstört; ersteres wurde in eine Festung ver-

*) Unter denselben erwarb sich das Kloster Vikramaçila eine gewisse Berühmtheit. Es war auf einem Berge im Gebiete Magadha's an dem nördlichen Ufer des Ganges erbaut. Die Oberen dieses Klosters waren alle Mantra-Vajrâcârya's, also Meister der Magie; Târan. p 257.

**) p 254.

***) Vielleicht diejenigen, die bei der Eroberung des Landes im Jahre 712 geflüchtet waren. Ist diese Vermutung richtig, dann ist dieser Zufluss lange vor die Zeit der Sena's in Magadha zu setzen.

wandelt. Der gelehrte Çâkyaçrî flüchtete nach Orissa und ging später von dort nach Tibet; Raknarakshita zog nach Nepâl; Jñânâkara-Gupta mit einer grossen Anzahl Gelehrten nach Südwestindien, Buddhamitra und einige andere suchten eine Unterkunft im Süden, während Saṅgama-Çrîjñâna und die Seinigen nach Barma, Cambodja und anderen Ländern flüchteten*); in Magadha war die Lehre so gut wie vernichtet.

Eine Folge der Ereignisse in Magadha war, dass die Geflüchteten im Dekkhan, u. a. in Vijayanagara, Kaliṅga, Konkan, viele Collegien, obschon auf kleinem Fusse, errichteten. Auf diese Weise wurde die Lehre wiederum aufs neue im Süden eingeführt, ohne dass sie jemals wieder zur Blüte hat kommen können. Wenn der tibetanische Geschichtschreiber gut (437) unterrichtet war, bestanden zu seiner Zeit, dem Anfange des 17. Jahrhunderts, im Dekkhan noch Glaubensgenossen von ihm, doch die Beweise, dass die Lehre dort so lange Stand gehalten haben sollte, fehlen.**)

In Kashmir hat die Kirche lange die Stelle, welche sie dort zu Lande einnahm, behauptet.***) Die heidnischen Könige gaben häufig Beweise ihres Wohlwollens und vergassen die geistlichen Bedürfnisse ihrer buddhistischen Unterthanen nicht. Lalitâditya (693—

---

*) Nicht wenige der Geistlichen in Magadha stammten aus Hinterindien; besonders zur Zeit der Sena's war die Hälfte der in Magadha ansässigen Geistlichkeit aus Hinterindien; Târan. p 262. Dass Gayâ als Wallfahrtsort von Gläubigen aus anderen Ländern besucht wurde, ist selbstredend und geht zum Ueberflusse aus Inschriften hervor, u. a. einer, welche 1813 nach dem Nirvâṇa datirt und wahrscheinlich 1176 n. Chr. nach Bhagvânlâl Indraji (*Ind. Ant.* 1881, Dec.) zu setzen ist.

**) Die indischen Schriftsteller sprechen sehr häufig von Buddhisten, wenn sie Jaina's meinen.

***) Zur Zeit Hiuen Thsang's zählte man daselbst hundert Klöster mit ungefähr 5000 Geistlichen. *Mém.* I p 168.

729), der zahlreiche Bildsäulen und Tempel des Vishṇu, Çiva und des Sonnengottes machen liess, stiftete auch ein grosses Kloster zu Hushkapura mit Stûpa. Sein Minister Cañkuṇa, ein Tochare von Abkunft, bewies seinen Eifer für den wahren Glauben durch die Erbauung von Klöstern und Stûpa's; ebensosehr dessen Schwager Içânacandra, ein Arzt. Goldene Buddhabilder wurden in Menge errichtet; ferner liess ein Prinz von Lâṭa, Kayya, zur selben Zeit auch ein Kloster bauen. So kommt man zur Ueberzeugung, dass der Glaube im Anfange des 8. Jahrhunderts in Kashmir in grossem Ansehen stand, und so blieb es noch einige Jahrhunderte lang. Jayâpîḍa (751—782) war ein Verehrer des Vishṇu, von welchem er Bilder machen liess, doch stiftete er auch einen Vihâra.*) Die Königin Diddâ, die 980—1003 mit sicherer Hand die Zügel der Regierung führte, stiftete eine Anzahl von heidnischen Tempeln und brahmanischen Collegien, aber auch ein Kloster.**) Nur in seltenen Fällen haben kashmirische Könige, sei es aus Freigeisterei oder aus Bosheit, eine feindliche Gesinnung gegen die Kirche an den Tag gelegt; und dann waren es dieselben, welche auch die Götter nicht schonten. Kshemagupta z. B. liess während seiner kurzen Regierung (950—958) nicht nur das Kloster des Jayendra verbrennen, sondern auch verschiedene alte Göttertempel schleifen.***) Der talentvolle Çrî-Harsha (1088—1103), dessen glänzende Eigenschaften (438) durch seine Zügellosigkeit, seinen Leichtsinn und seine Schwäche in Schatten gestellt wurden, ging so weit, dass er alle Göttertempel ihrer Schätze berauben und die Götterbilder auf die widerlichste Weise beschmutzen liess. Dass dieser „Türk von einem Harsha", wie der Chronikschreiber sich aus-

*) Râja-t. 4, 188 fgg.; 506.
**) Wie oben 6, 303.
***) Wie oben 6, 171,

drückt, dieser Fürst, der nicht davor zurückschreckte, kühlen Blutes Brahmanen ermorden zu lassen, auch die buddhistischen Heiligtümer plünderte, war zu erwarten; nur zwei berühmte Götterbilder schonte er, und ebenso zwei Buddhabilder, diese letzten auf Bitten eines Sängers und eines Çramaṇa.*) Solche Intervalle waren vorübergehend und schadeten denjenigen, welche die Ausschweifungen begingen, mehr als dem Glauben. Kurz nach Harsha's Tode erneuerte König Sussala das von Diddâ gebaute Kloster, und unter seinem Nachfolger wurden, wie man liest, Klöster sowohl als Tempel renovirt und erbaut.**) Erst zwei Jahrhunderte später, gegen 1340, bemächtigte sich der muhammedanische Shâh-Mîr der Gewalt und seit dieser Zeit ist der Islam die herrschende Religion in dem Thale von Kashmir geworden.***)

Während des Jahrhunderte langen blutigen Kampfes zwischen den Muhammedanern und Hindu's, in dem beide Parteien an Heldenmut und aufopfernder Todesverachtung mit einander gewetteifert haben, glänzten die Buddhisten durch ihre Abwesenheit. Der Jainismus hat ausgehalten in den Zeiten der Bedrängnis und unter ungünstigen Umständen. Seine alten Rivalen sind dabei erlegen.

Nach Târanâtha soll gegen 1450 ein Fürst in Bengalen regiert haben, der die zerstörten Tempel und die Terrasse des Bodhibaumes zu Gayâ wiederherstellte. In Orissa flammte das Licht des Glaubens noch einmal in der Mitte des 16. Jahrhunderts auf, unter dem letzten einheimischen Fürsten des Landes

*) Wie oben 7, 1092, 1241.

*) Wie oben 8, 2416.

***) Nach den neuesten Angaben sind die Bekenner der verschiedenen Religionen folgendermassen verteilt: Mohammedaner 918 000, Hindu's 506 000, verschiedene Secten 89 000, Buddhisten (vor allem in Ladak) 20 000. Der herrschende Fürst ist ein Hindu.

Mukunda Deva Hariçcandra, einem Hindu. Er war bekannt wegen seiner Freigebigkeit (439) gegen die Geistlichkeit und stiftete einige buddhistische Tempel und kleine Schulen. Als er im Jahre 1568 dem muhammedanischen Herrscher von Bengalen erlag, war es um die Unabhängigkeit von Orissa geschehen, und verschmolzen die Reste der wahren Gläubigen mit der heidnischen Bevölkerung.*)

In Nepâl fanden die Çâkya-Söhne, die aus den Ebenen Hindostans und Bengalens vertrieben wurden, eine gastfreie Aufnahme bei ihren Glaubensgenossen und Schutz unter den Hindu-Fürsten. Wenn der nepalesische Buddhismus eine eigenartige Form angenommen hat, und wenn die ursprüngliche Einrichtung der Brüderschaft dort zu Lande seit langer Zeit nicht mehr bestand, dann ist dies eher allem anderen zuzuschreiben, als äusserem Drucke. Es hat stets ein Geist der Toleranz in Nepâl geherrscht, und nicht zum wenigsten bei den Hindu-Königen des Landes.**)

Hiermit sind wir am Ende unserer Uebersicht über die Kirchengeschichte angelangt. Es wird aus dieser Schilderung, so unvollständig sie auch in den

---

*) Orissa ist jetzt noch voll von Mönchen, aber es sind keine Buddhisten; siehe Hunter *Gazetteer* VII, 202.

**) Einen glänzenden Beweis dieser Toleranz gab König Prakâça-Malla, ein eifriger Çivaït im vorigen Jahrhundert. Als die katholische Mission im Jahre 1754 aus Tibet vertrieben wurde, gewährte genannter Fürst ihr nicht nur eine sichere Zuflucht, sondern schenkte ihr auch zwei Grundstücke. Die beiden Schenkungsurkunden, nach indischem Gebrauche auf Kupferplatten gravirt, waren im Jahre 1848 in dem Besitze des Dr. Hartman, des katholischen Bischofs von Patna. Die Abschriften und Uebersetzungen von der Hand B. H. Hodgson's finden sich im *Journ. As. Soc. Bengal.* XVII, 2, 226.

meisten Hinsichten sein mag, hervorgegangen sein, dass es der Congregation in ihrem Heimatslande nicht an mächtigem Schutze und hoher Unterstützung gemangelt hat. Gewinn und Ehren, die sie von Anfang an den Ketzern so sehr missgönnte, sind ihr von Fürsten und wohlsituirten Bürgern reichlich zu teil geworden; doch das konnte nicht verhindern, dass sie in Indien, mit Ausnahme von Ceilon und Nepâl, nach einem langsamen Verfalle ihrer Kraft erloschen ist. Einige werden der Meinung sein, dass der Dharma für die Inder zu hoch war, andere, dass er zu niedrig stand; doch alle müssen die Thatsache anerkennen, dass der (440) Buddhismus nachweislich auf die Dauer weder die arischen noch die dravidischen Inder hat befriedigen können. Desto mehr Erfolg hat er bei Völkern anderer Rassen gehabt; doch wohl zu bemerken, bei der grossen Mehrzahl dieser Völker in einer Form, welche näher dem Hinduismus steht als der ursprünglichen Lehre. Die Geschichte der Kirche in Tibet, China, Japan etc. ist sicher nicht minder interessant als diejenige, welche sie in ihrem eigenen Vaterlande gehabt hat. Sie liegt aber ausserhalb der Grenzen dieses Werkes, das wir mit unserem Danke an den wohlwollenden Leser, der uns bis hierhin gefolgt ist, hiermit schliessen.

ANHANG.

(441) Die Secten.

Die Anzahl der Secten*) wird conventionell auf 18 angegeben, ebenso wie der Theorie nach es achtzehn Purâṇa's giebt, und zuweilen 18 Kasten angenommen werden. Die Thatsachen sind in allen drei Fällen im Widerspruche mit der Theorie. Wenn man die Namen in den verschiedenen Listen, unter denen keine zwei mit einander übereinstimmen, zusammenzählt, beträgt die Summe mehr als die officielle Zahl. In einer der Listen, und zwar der ältesten, wird ausdrücklich angegeben, dass es 18 Secten giebt, und zu gleicher Zeit, dass ihrer 24 sind.

In der ältesten der bis jetzt bekannt gewordenen Listen**) wird die Kirche in zwei Hauptabteilungen eingeteilt, wovon die eine rechtgläubig, die andere das Gegenteil ist. Streng genommen ist nur die Stammsecte der rechtgläubigen Hauptabteilung als vollständig rein in der Lehre zu betrachten. Die

---

*) *Bheda's*, was Spaltungen bedeutet, und bald in dem Sinne von Schisma's aufgefasst wird, also von hederodoxen Secten, bald in dem von „Arten, Abteilungen“ der Kirche; ein anderes Wort ist *vâda*, das man mit Theorie übersetzen kann.

**) Dîpav. 5, 39.

beiden Abteilungen sind die Sthavira's, die Alten, oder Sthaviravâdin's, Anhänger der Theorie der Alten, und die Mahâsâṅghika's, die Grosskirchlichen. Die ersten spalteten sich in zwei Gruppen, die Mahîçâsaka's und Vṛijiputraka's.*) Aus den Mahîçâsaka's gingen hervor die Sarvâstivâdin's, (442) Kâçyapika's**), Saṅkrântika's und Sûtravâdin's; aus den Vṛijiputra's die Dharma-Uttarika's, Bhadrayânika's, Shaṇnagarika's und Sammitîya's. Es sind also, wenn man die Secten mitzählt, 12 Secten von den 18, welche in verschiedenem Grade dem Glauben der Alten anhingen. Die sechs Secten, die sich den Grosskirchlichen anschlossen, sind ausser den ursprünglichen Mahâsâṅghika's selbst: die Gokulika's***), von denen die Bahuçruta's†) und Prajñaptivâdin's abstammen, die Ekavyavahârika's und die Caitika's.

Zu diesen 18 Secten sind noch 6 hinzuzufügen: die Haimavata's (die vom Himâlaya-Gebirge), die Râjagirika's (die von Râjagiri), die Siddhârtha's, die Pûrva-çaila's (die vom östlichen Berge), die Apara-çaila's (die vom westlichen Berge), und die Apara-Râjagirika's (die vom westlichen Râjagiri). Die ersten fünf kommen auch im Mahâvansa vor, welches als sechste die Vâdarika's angiebt. Alle diese Be-

*) Sehr sonderbar, da die Vṛijiputraka's in der kirchlichen Legende auftreten als diejenigen, welche die erste Spaltung 100 Jahre nach dem Nirvâṇa verursacht haben. Bei Wassiljew *B.* p 230 entspricht der Secte der Vṛijiputra's die der Vatsîputrîya's. Da die Pâliform Vajjiputta lautet, war eine Verwechslung beider Namen leicht möglich. Doch es ist sehr ungewiss, auf welcher Seite der Fehler liegt.

**) Das ist zweimal derselbe Name, was unmöglich richtig sein kann. Welcher Name mit oder ohne Absicht ausgelassen ist, ist schwer zu entscheiden; wahrscheinlich der der Vibhajyavâdin's. Die Liste im Mahâvansa 22 giebt keine Aufklärung.

***) Bei Wassiljew *B.* p 227 Kukkulika's, aber Gokulika's kommt auch in einigen nördlichen Listen vor.

†) Mahâv. a. a. O. hat Bâhulika's.

nennungen, mit Ausnahme von Siddhârtha, sind hergeleitet von Orten, wo Mönche ansässig waren.

Ueber das Verhältnis, worin diese sechs supplementaren Secten zu den beiden Hauptabteilungen stehen, erfährt man aus den ceilonesischen Chroniken nichts. Nach einem Werke Vasumitra's über die 18 Secten hatten die Caitika's, Pûrva- und Aparaçaila's dieselbe Person zum geistlichen Vater. Dieser Stifter von drei Secten war ursprünglich ein Tîrthika gewesen und hatte sich später den Mahâsâṅghika's angeschlossen.*) So apokryph diese Erzählung von diesem merkwürdigen früheren Tîrthika ist, dessen Namen zu verzeichnen man sich nicht einmal die Mühe gegeben hat**), so sicher ist, dass irgend ein geographisches Band zwischen den drei Secten bestand. Wir haben nämlich gesehen, dass das Kloster von Amrâvati den Mahâsâṅghika's gehörte und sicher auch von Caitika's bewohnt wurde.***) Nun lagen die Klöster (443) von Ostberg und Westberg nahe bei Dhanakaṭaka, der Hauptstadt des südlichen Andhra-Landes, wie wir aus Hiuen Thsang wissen, und Amrâvatî kann nicht weit davon gelegen haben. Wenn der Reisende berichtet, dass alle Mönche von Dhanakaṭaka in seiner Zeit Anhänger des Mahâyâna waren, dann kann ein solcher Bericht keine Verwunderung erregen wegen der Verwandtschaft der Mahâsâṅghika's mit den Mahâyânisten.

Die Pûrva-çaila's sollen von den Râjagirika's abstammen, die nicht von allen zu den 18 Secten gerechnet werden.†)

Die Haimavata's werden von einigen als Sprösslinge des Stammes der Alten betrachtet, aber die

*) Wassiljew *B.* p 28.

**) Târan. p 283 nennt als Stifter der Caitika's und Pûrva-çaila's Mahâdeva, d. h. Çiva.

***) Oben p 537.

†) Wassiljew *B.* p 230.

Mahâsâṅghika's rechnen sie, wie wir gleich sehen werden, zu den ihrigen.*)

Nachdem sich in Indien 18, oder mit den Supplementen 24 Secten entwickelt hatten, gingen aus dem Stamme der Alten auf Ceilon noch zwei neue Sprösslinge hervor: die Dharmarucika's und die Sâgalika's.**) Erstere werden mehr oder weniger confus mit den Abhayagiri'schen identificirt, letztere mit den Jetavanisten. Von den Mahâvihâranern wird überall, ausgenommen in den ceilonesischen Chroniken, als von einer besonderen Secte gesprochen; sehr bemerkenswert, weil die Chronisten Mahâvihâraner waren. Der Grund, weshalb nur sie diese Secte nicht angeben, wird wohl der sein, dass sie sich selbst für Erben der echten und unverfälschten Lehre der Alten ausgeben wollten.

Die Einteilung der Secten nach dem Systeme der Altgläubigen auf dem Continente***) unterscheidet sich ziemlich wenig von derjenigen, welche man in der ältesten ceilonesischen Chronik antrifft. Auch sie nahmen zwei Hauptabteilungen an: die Sthavira's und Mahâsâṅghika's. Aus ersteren gingen hervor: Sarvâstivâdin's, Vatsîputrîya's, Dharma-Uttarîya's, Bhadrâyanîya's, Sammitîya's (oder (444) Sammatîya's), Mahîçâsaka's, Dharmaguptaka's, Suvarshaka's oder Kâçyapîya's und Uttarîya's. Aus den Mahâsâṅghika's werden abgeleitet: Ekavyavahârika's, Lokottaravâdin's, Bahuçrutîya's, Prajñaptivâdin's, Caitika's, Pûrva-çaila's und Apara-çaila's. Wenn man in Betracht zieht,

---

*) Târan. a. a. O. Die Lage von Râjagiri, das im Daçakumâra-Carita 32 als ein Aufenthaltsort von Asketen vorkommt, ist ungewiss. Das alte Râjagṛiha heisst jetzt Râjgir. Es ist nicht wahrscheinlich, dass dasselbe gemeint ist, denn sonst würde man wohl irgend einmal eine Nebenform Râjagṛihika's finden.

**) Mahâv. a. a. O.

***) Târan. p 270.

dass Vatsîputra's und Vṛijiputra's (Pâli: Vajjiputta's) offenbar nur Varianten sind — welche von beiden denn auch die älteste Lesart sein mag — dann sieht man, dass der Unterschied sich beschränkt auf die Auslassung der Shaṇnagarika's, Sañkrântika's und Sûtravâdin's, die in der Chronik mit zu der Sthavira-Abteilung gerechnet werden. Der Unterschied wird noch geringer, wenn man auf die Autorität Târanâtha's hin annimmt, dass die Uttarîya's mit den Sañkrântika's identisch sind.*) In der Aufzählung der Mahâsâñghika's stimmen die beiden Listen auch grösstenteils überein. In der einen Aufzählung fehlen die Lokottaravâdin's, in der anderen die Gokulika's. Das Bestehen dieser beiden Secten ist durch andere Angaben verbürgt, so dass entweder eine von beiden Listen unvollständig ist, oder die Gokulika's und Lokottaravâdin's sind identisch. Letzteres ist bis jetzt nicht zu beweisen; zwar sagt Târanâtha, dass die Lokottaravâdin's auch Kaukkuṭapâda's, d. h. „die vom Hahnenfuss", genannt werden. Vergleicht man hiermit die Form Kukkuṭika oder Kukkulika, anstatt von Gokulika, dann kommt man zu der Vermutung, dass eine Verwirrung zwischen Gokulika (in gutem Sanskrit: Gaukulika) und Kaukkuṭika (Prâkrit: Kokkuṭika) stattgefunden hat.**)

In dem Systeme der Sammitîya's werden die Gläubigen in vier Hauptgruppen***) eingeteilt: 1) Sarvâstivâdin's; 2) Vatsîputrîya's; 3) Haimavata's; 4) Mahâsâñghika's. Zu der ersten Gruppe gehören sieben Secten; und zwar ausser den ursprünglichen Sarvâstivâdin's die Vibhajyavâdin's, Bahuçrutîya's, Dharmaguptaka's, Tâmraçâṭîya's, Kâçyapîya's und Sañkrân-

*) Eine dritte Benennung dieser Secte ist Tâmraçâṭîya's das behauptet Târan. p 273; aber die Sammatîya's unterscheiden die Tâmraçâṭîya's von den Sañkrântivadin's.

**) Vgl. Wassiljew, Anmerkung zu p 227.

***) Târan. p 271.

tika's; zu der zweiten: die Vatsîputrîya's und die aus diesen entstandenen Dharma-Uttarîya's, Bhadrayânika's und Sammitîya's. Die dritte Gruppe besteht allein aus den (445) Haimavata's; die vierte aus den ursprünglichen Mahâsânghika's, Ekavyavahârika's, Gokulika's, Bahuçrutîya's, Prajñaptivâdin's und Caitika's.

In der ersten Gruppe sind die Bahuçrutîya's ganz falsch gestellt, in anderen Listen werden sie zu den Mahâsânghika's gerechnet, wie ja auch die Sammitîya's selbst es thun. An Stelle der Bahuçrutîya's würde man die Mahîçâsaka's erwarten, welche Secte zu bedeutend ist, als dass sie fehlen dürfte. Der Unterschied zwischen dem Systeme der Sammitîya's und dem der Sthavira's besteht hauptsächlich darin, dass erstere zwei Verzweigungen der Altgläubigen nebeneinander stellen, ohne sie von einem Stamme abzuleiten, und dass sie die Mahîçâsaka's nicht als unmittelbare Stammväter der Sarvâstivâdin's aufstellen. Sonst stimmen die meisten Namen in den beiden Gruppen, in die auch die Sthavira's ihre eigene Hauptabteilung zerlegen, überein. Wenn es wahr ist, dass die Sankrantika's und Tâmraçâtîya's identisch sind, dann muss in der Liste ein Fehler stecken, und hat man vielleicht Sautrântika's (gleich Sûtravâdin's) statt Sankrântika zu lesen. Ueber die Ursache, weshalb die Vibhajyavâdin's in der Liste der Chronik fehlen, haben wir schon früher eine Vermutung ausgesprochen. Hinsichtlich der Unterabteilung der Mahâsânghika's stimmen die Sammitîya's vollständig mit den Sthavira's von Ceilon überein.

Bis jetzt haben wir nur die Zeugnisse von mehr oder weniger rechtgläubigen Leuten gehört; wir werden nunmehr sehen, welcher Theorie die Mahâsânghika's huldigen.*) Diese nehmen eine dreifache Einteilung an: in Sthavira's, Mahâsânghika's und Vibhajya-

*) Wie oben.

vâdin's.*) Die Sthavira's werden eingeteilt zuerst in Sarvâstivâdin's und Vatsîputrîya's, eine Einteilung, die vollkommen mit derjenigen des Dîpavansa übereinstimmen würde, wenn die Chronik nicht zwischen den ursprünglichen Sthavira's und Sarvâstivâdin's als Zwischenglied die Mahîçâsaka's eingeschoben hätte. Diese Einschiebung ist wahrscheinlich aus dogmatischen Gründen geschehen, denn sie steht im Widerspruche nicht nur mit dem Systeme der (446) Mahâsâṅghika's, sondern auch mit dem der Sthavira's des Festlandes und dem der Sammitîya's. Das Zeugnis der Mahâsâṅghika's hat hierin um so mehr Wert, als sie kein Interesse daran hatten, die Mahîçâsaka's älter oder jünger zu machen.

Nach dem Systeme der Grosskirchlichen also sind aus den ursprünglichen Sthavira's hervorgegangen die Sarvâstivâdin's und die Vatsîputrîya's (*alias* Vajjiputta's). Die Sarvâstivâdin's waren ihrerseits die Stammväter der Sautrântika's (*alias* Sûtravâdin's der Chronik); die Vatsîputrîya's spalteten sich in Sammatîya's, Dharma-Uttarîya's, Bhadrayânika's und Shaṇnagarika's. Hinsichtlich der Vatsîputrîya's (Vajjiputta's) und ihrer Abkömmlinge sind die Grosskirchlichen also vollständig mit den Sthavira's auf Ceilon einig.

Zu der zweiten Hauptgruppe werden gerechnet die ursprünglichen Mahâsâṅghika's, Pûrva-çaila's, Apara-çaila's, Râjagirika's, Haimavata's, Caitika's, Saṅkrântika's und Gokulika's. Wie die Saṅkrântika's hier aufgezählt werden können, ist unerklärlich. Vermutlich ist es ein Fehler und ist statt dessen zu lesen Lokottaravâdin's**), vorausgesetzt, dass letztere nicht

*) Es wird nicht ausdrücklich gesagt, dass diese Reihenfolge chronologisch ist, aber es ist recht gut möglich, dass dies in der Absicht gelegen hat.

**) Aus der Note Schiefner's a. a. O. geht auch hervor,

identisch sind mit den Gokulika's. Dass die Haimavata's als Unterabteilung der Mahâsâñghika's vorkommen, ist nicht so befremdend, wenn man bedenkt, dass die Urheber der vorigen Listen offenbar in Verlegenheit waren, wohin diese Secte zu stellen sei.

Die dritte Gruppe umfasst die Vibhajyavâdin's und die von diesen abstammenden Mahîçâsaka's, Kâçyapîya's, Dharmaguptaka's und Tâmraçâṭiya's. Diese Secten sind teils mit, teils ohne den Namen der Hauptgruppe, Vibhajyavâdin's, in den Listen der Sthavira's und Sammitîya's zu den altgläubigen Secten gezogen oder dazwischen eingeschoben. Welche Einteilung den Vorzug verdient, kann niemand sagen, so lange die charakteristischen Lehren der verschiedenen Secten so unvollständig bekannt sind, wie es jetzt der Fall ist.*)

In der dem Vasumitra zugeschriebenen Abhandlung über die Spaltung der Kirche (447) wird ein System entwickelt**), das einigermassen von dem schon behandelten abweicht. Wir wollen hier nur einen Grundriss geben. Ursprünglich gab es nur Sthavira's; von diesen Alten schieden 100 Jahre nach dem Nirvâṇa unter Açoka die Mahâsâñghika's aus; die Alten blieben unverändert, bis sie sich im dritten Jahrhunderte in zwei Gruppen spalteten: Sarvâstivâdin's, auch Hetuvâdin's, Rationalisten oder Vibhajyavâdin's genannt, und Haimavata's. Noch in demselben Jahrhunderte gingen aus den Sarvâstivâdin's die Vatsîputrîya's und Mahîçâsaka's hervor; und ferner entwickelten sich aus den Vatsîputrîya's die Dharma-Uttarîya's, Bhadrayânika's, Sammitîya's***) und Shaṇna-

---

dass der Name Sañkrântivâdin's sich nur auf eine Conjectur stützt.

*) Eine Uebersicht über diese Lehren nach Vasumitra III findet sich bei Wassiljew *B.* p 234—258.

**) Wassiljew *B.* p 223 fgg.

***) Nach Bhavya auch Âvantaka's (die aus Avanti) und

garika's. Aus den Mahîçâsaka's gingen die Dhármaguptaka's hervor. Einige Zeit, nachdem aus den Sarvâstivâdin's die Vatsîputrîya's und Mahîçâsaka's sich entwickelt hatten, brachten sie einen neuen Spross in den Kâçyapîya's oder Suvarshaka's hervor. Aus denselben Sarvâstivâdin's entwickelten sich im vierten Jahrhundert die Sañkrântika's, die mit den Sautrântika's identificirt werden und den Dharma-Uttara zum geistlichen Vater hatten.*) Auf diese Weise giebt es elf Secten, die aus den Alten hervorgegangen sind, und beträgt die Gesamtzahl der Secten, die zu den Altgläubigen zu rechnen sind, mit Einschluss der ursprünglichen Alten selbst zwölf.

Bei den Mahâsâñghika's entstanden nach einiger Zeit ebenfalls Secten wie bei den Altgläubigen. In dem zweiten Jahrhundert bildeten sich Ekavyavahârika's, Lokottaravâdin's und Kukkulika's oder Kukkuṭika's aus. Dabei blieb es nicht; es entstanden noch in demselben Jahrhundert die Bahuçrutîya's, Prajñaptivâdin's, und ungefähr 200 nach dem Nirvâṇa die Caitika's oder Caitya-çaila's, die Apara-çaila's und die Pûrva-çaila's.**) Die Aufzählung giebt ausser der Stammsecte acht (448) Unterabteilungen, also mit dem Stamme neun Secten***), somit drei mehr als die officielle Zahl 18. Durch die immerhin etwas ge-

---

Kaurukulla's genannt. Nach Târan. p 272 sind Âvantaka's und Kaurukulla's zwei verschiedene Unterabteilungen der Sammitîya's.

*) Hier sind die zwei Secten der Sañkrântika's und Sûtravâdin's auf eine zurückgeführt; sie waren ohne Zweifel sehr nahe verwandt.

**) Der Text bei Wassiljew *B.* p 229 hat Uttara-çaila, nördlicher Berg, was unrichtig ist, da wir aus Hiuen Thsang wissen, dass Klöster auf dem Ost- und Westberge bei Dhanakaṭaka waren.

***) Nicht so in einer chinesischen Uebersetzung, wo gesagt wird: „die Mahâsâñghika's spalteten sich in vier und ausserdem in fünf, im ganzen sieben Secten." Diese Rechnung ist nicht recht klar.

wagte Gleichsetzung der Lokottaravâdin's mit den Kukkulika's und die Weglassung der Pûrva- und Apara-çaila's, die sich sicherlich sehr wenig von den Caitika's unterschieden, kann man die Zahl sechs herausbekommen, welche mit den zwölf irrgläubigen Gruppen zusammen 18 ausmacht.

Der Vollständigkeit wegen wollen wir noch eine Liste mitteilen, obgleich sie handgreiflich aus ziemlich später Zeit ist und an einem Uebermasse von Künstlichkeit leidet. Man findet in dieser Liste, die in Tibet als der Ausdruck der Theorie der Sarvâstivâdin's gilt*), nicht nur die Namen von 18 Secten abgeteilt in vier Gruppen, sondern auch eine Angabe der vier Schüler des Herrn, welche die geistlichen Stammväter dieser Gruppen sind. Die erste aus sieben Abteilungen bestehende Gruppe umfasst die Ârya-Sarvâstivâdin's und hat Râhula zum Stammvater. Die zweite Gruppe, die der Ârya-Sammitîya's zählt drei Nummern, Stammvater Upâli; die dritte, aus fünf Unterabteilungen bestehende Gruppe ist die der Mahâsâñghika's, deren Patriarch Kâçyapa ist, natürlich derselbe, der auf dem ersten Concile präsidirte, wie unsinnig dies auch erscheinen mag. Die letzte Gruppe, deren Stifter Kâtyâyana ist, umfasst die drei bekannten, ausschliesslich ceilonesischen Secten derer von Mahâvihâra, Abhayagiri und Jetavana. Der Umstand, dass diese drei letzten Secten, unter denen die Jetavanisten nicht vor 300 n. Chr. vorkommen, in der Liste stehen, beweist, dass die Aufzählung aus ziemlich später Zeit datirt. Der bequemeren Uebersicht wegen wollen wir die Angabe dieser Sarvâstivâdin's hier in einer Tabelle folgen lassen:

---

*) Burnouf *Lotus* p 357, *Introd.* p 445, Wassiljew *B.* p 267. Vgl. Târan. p 272, wo Vinîtadeva als Autor genannt wird. Diese in der Zauberkunst sehr erfahrene Autorität lebte nach Dharmakîrti; p 198.

(449)

1. Mûla-Sarvâstivâdin's	Sarvâstivâdin's; Stammvater: Râhula.
2. Kâçyapîya's	
3. Mahîçâsaka's	
4. Dharmagupta's	
5. Bahuçrutîya's	
6. Tâmraçaṭîya's	
7. Vibhajyavâdin's	
8. Kaurukullaka's	Sammitîya's; Stammvater: Upâli.
9. Âvantaka's	
10. Vatsîputrîya's	
11. Pûrva-çaila's	Mahâsâṅghika's; Stammvater: Kâçyapa.
12. Apara-çaila's	
13. Haimavata's	
14. Lokottaravâdin's	
15. Prajñaptivâdin's	
16. Mahâvihâra-vâsin's	Sthavira's; Stammvater: Kâtyâyana.
17. Abhayagiri-vâsin's	
18. Jetavanîya's	

In dieser Liste ist mancherlei ursprüngliches; höchst vernünftig und überraschend ist, dass die Kâçyapîya's nicht Kâçyapa, wie man erwarten sollte*), sondern Râhula zum Stammvater haben, während Kâçyapa als Patriarch der Mahâsâṅghika's auftritt. Es würde nicht befremdend sein, wenn die Grosskirchlichen selbst ihren Stammbaum so hoch hinaufführten; aber sonderbar ist es, dass die Sarvâstivâdin's es thun. Aeusserst naiv ist die Theorie, dass Kâtyâyana, ein Schüler des Buddha und einer der grossen Männer auf der ersten Kirchenversammlung, der Stammvater der drei auf Ceilon entstandenen Secten ist. Die Verfertiger der Liste hatten offenbar die Verwandtschaft zwischen den Sarvâstivâdin's und Sthavira's vergessen und scheinen die Kunde von dem Bestehen

*) Andere buddhistische Autoritäten leiten denn auch die Kâçyapîya's von Kâçyapa ab; Târan. p 273.

der Sthavira's auf dem Festlande verloren zu haben. Da zu Hiuen Thsang's Zeit die Sthavira's noch in verschiedenen Strichen des Festlandes (450) angetroffen wurden, so geht hervor, dass die mitgeteilte Liste lange nach dem 7. Jahrhundet zusammengestellt sein muss.

Von den 18 Secten sollen in dem Zeitraume der Pâla's sieben übrig geblieben sein*); dieser Umstand ist, an sich selbst betrachtet, durchaus nicht unmöglich, aber die Autorität eines Berichterstatters, der nirgends ein Verständnis für den Unterschied zwischen der conventionellen und der thatsächlichen Zahl der Secte verrät, ist zu gering, um irgendwelches Vertrauen zu verdienen. Die Behauptung desselben Schriftstellers, dass seit dem Aufblühen des Mahâyâna alle Geistlichen dieser Partei sich keiner der älteren Secten anschlossen, stimmt nicht zum Besten mit dem Zeugnisse Hiuen Thsang's, dass die Sthavira's in Samataṭa, Kaliṅga und sonstwo zugleich dem Mahâyâna anhingen.**) Daraus folgt noch nicht, dass Târanâtha's Theorie in allen Teilen richtig ist, wie sehr man auch anerkennen muss, dass es durchaus in der Richtung des Mahâyâna lag, den Unterschied der Secten zu verwischen. Ausserdem drückt der Tibetaner sich nicht deutlich aus, denn er sagt, dass, zu welchem Systeme auch das Mahâ- und Hînayâna gehörten, die Zucht und die Praxis nicht durcheinander geworfen werden konnten, weshalb man die Einteilung in vier Hauptschulen je nach dem Unterschiede der Regeln der Zucht machen muss. In diesen verwirrten Sätzen scheint die Andeutung zu liegen, dass die Secten ihre dogmatischen Eigentümlichkeiten ablegten, nachdem sie sich entweder den Çrâvaka's oder den Mahâyânisten angeschlossen hatten und sich nur

*) Târan. p 274.
**) *Mém.* II p 82, 92, 154, 165.

durch gewisse Regeln der Zucht und Observanzen unterschieden.

Es wird mehrmals der heiligen Bücher Erwähnung gethan, die dieser oder jener Secte eigentümlich waren. Darunter hat man in erster Linie die mehr oder weniger abweichenden Recensionen ein und derselben (451) heiligen Urkunde zu verstehen und ferner Bücher, die nur von einzelnen Secten anerkannt wurden. Hiuen Thsang sammelte in Indien ausser den Mahâyâna-Sûtra's, die hier nicht in Betracht kommen, Bücher aus dem Tripiṭaka einiger Secten. Er brachte 15 Werke aus dem Kanon der Sthavira's*) nach China mit; ebensoviele der Sammitîya's; 22 der Mahîçâsaka's; 17 der Kâçyapîya's; 42 der Dharmagupta's; 67 der Sarvâstivâdin's. Diese Zahlen können zur Bestimmung des Umfanges des Tripiṭaka der genannten Secten nicht benutzt werden; sie deuten nur an, wie viele Werke der Reisende sich hat verschaffen können. Dass der ältere Pilgrim, Fa Hian, ebenfalls einige Texte sammelte, Bücher von der Secte der Mahâsâṅghika's, Sarvâstivâda's und Mahîçâsaka's, haben wir bei einer früheren Gelegenheit gesehen.

Die Neigung, durch äussere Kennzeichen Unterschiede der Kaste, der Religion, der Secte etc. anzudeuten, eine Neigung, welche die Inder mehr als irgend eine andere Menschenrasse haben, offenbart sich auch bei den Buddhisten, obschon sie im Widerspruche mit dem Wesen einer jeden Brüderschaft steht, und ist höchst wahrscheinlich eine in späterer Zeit angenommene Sitte. Einige dieser Unterscheidungszeichen haben thatsächlich bestanden, andere sind nur das Product einer krankhaften Systematisirung. Nach-

*) *Vie* p 295. Stan. Julien giebt Sarvâstivâda als Uebersetzung von Chang-tso-pou; oft übersetzt er auch mit diesem Ausdrucke Choue-i-tsie-yeou-pou. Das kann kaum richtig sein; in dem Index wird Chang-tso mit Sthavira wiedergegeben; Chang-tso-pou mit Sthaviranikâya.

dem die Theorie von der vierfachen Einteilung der 18 Secten entstanden war, — was ziemlich spät geschehen sein muss, da weder Vasumitra noch Hiuen Thsang Kenntnis davon hatten, — musste jede der vier Hauptgruppen doch auch ihre eigene Sprache haben, ebenso wie in indischen Dramen die verschiedenen Personen je nach ihrem Stande Sanskrit oder einen anderen Dialect sprechen. In der Theorie der Sarvâstivâdin's bei Vinîtadeva*) geben diese sich selbst natürlich die *beau rôle* und sprechen Sanskrit, oder vielmehr ihre heiligen Bücher sind in Sanskrit abgefasst; ein genügender Beweis dafür, dass die Urheber dieser Theorie keine blasse Idee mehr von der älteren Recension der Schrift hatten. Dieselbe (452) grobe Unwissenheit offenbart sich in der Theorie, dass die Mahâsânghika's sich (ursprünglich) des Prâkṛit bedienten. Es giebt eine ganze Menge von Prâkṛit-Sprachen, so dass die Behauptung, die Mahâsânghika's hätten sich des Prâkṛit bedient, ebensowenig heissen will als zu sagen, die isländische Litteratur sei germanisch verfasst. Noch ungereimter ist die Lehre, dass die Bücher der Sammitîya's in Apabhraṃça, der Sprache der Tiere, abgefasst waren, da Apabhraṃça nur ein Dialekt ist, der für platt gehalten wurde, und daher nicht in gleicher Linie steht mit einem Prâkṛit, d. h. irgend einer der aus dem Altindischen hervorgegangenen Volkssprachen. Das *non plus ultra* von Ungereimtheit ist die Theorie, dass die Sthavira's, womit die drei Klostersecten auf Ceilon gemeint sind, sich des Paiçâcî-Dialectes, der noch niedriger als das Apabhraṃça steht, bedienen. Offenbar hat die Kenntnis der Zauberkunst den Lehrer Vinîtadeva nicht von grenzenloser Unwissenheit befreit.

Dergleichen Details haben keinen anderen Wert als den, dass sie uns in den Stand setzen, uns von

*) Siehe obige Tabelle, Wassiljew *B.* p 267.

der Unwissenheit der späteren buddhistischen Schriftsteller ein Bild zu machen. Es würde allerdings voreilig sein, anzunehmen, dass alle Angaben über die Unterscheidungszeichen der Secten gleich unbrauchbar sind. Wir wollen daher die Merkmale weiter verfolgen, welche den vier Hauptgruppen beigelegt werden.

Die Mönchskutte der Sarvâstivâdin's zeichnete sich dadurch aus, dass sie aus neun bis 24 Lappen bestand, die der Mahâsânghika's enthielt 7 bis 23 Lappen, die der Sammitîya's 5 bis 21, die der Sthavira's ebensoviel wie die der Sammitîya's; letzteres ist unrichtig, denn die Geistlichen auf Ceilon tragen eine Kutte von 30 Lappen*); das übrige ist also ebenfalls verdächtig.**)

Ferner werden als Kennzeichen angegeben: die Nymphaea, der Lotus, der Edelstein und Baumblätter für die Sarvâstivâdin's, die Muschel für die Mahâsânghika's, das Betelblatt für die Sammitîya's, das Rad für die (453) Sthavira's. Hier fehlen so viele bekannte Symbole, u. a. das Svastika, dass wir der Angabe nicht den geringsten Wert beilegen können.

Selbst in der Form der Eigennamen sollen sich die Secten unterschieden haben, und zwar so, dass die Sarvâstivâdin's Namen wählten, die auf *mati*, *çrî*, *prabha*, *kîrti* und *bhadra* ausgingen. Die Namen der Mahâsânghika's gingen aus auf *mitra*, *jñâna*, *gupta* und *garbha*; die der Sammitîya's auf *dâsa* und *sena*, und auch wohl auf *çîla*, *candra*, und *guhya*; die der Sthavira's auf *deva*, *âkara*, *varman*, *sena*, *jîva* und *bala*.

Was hier von den Eigennamen behauptet wird, steht im Widerspruche mit bekannten Thatsachen, z. B. keiner der drei Vasumitra's, die in der Kirchen-

---

*) Hardy *E. M.* p 116.

**) Von dem viel augenfälligeren Unterschiede der Farben wird nichts gesagt.

geschichte vorkommen, gehörte zu den Grosskirchlichen. Çîlabhadra, der Rektor von Nâlanda, war ein Mahâyânist; Devaçarman, der Verfasser einer Abhandlung über den Abhidharma, war ein Sammitîya*); das Wort *çarman*, das sonst mehrfach in Namen von buddhistischen Geistlichen vorkommt, ist ganz und gar vergessen. Der gelehrte Dharmapâla, ein berühmter Name in der Kirchengeschichte, war ein Mahâyânist. Was die Sthavira's von Ceilon betrifft, so findet man bei ihnen eine grosse Verschiedenheit von Namen, die wenigsten gehen auf *deva*, *âkara* etc. aus. Dass der Ausgang auf *deva* nichts charakteristisches ist, beweist der Name Vinîtadeva selbst, dem die in der Tabelle gegebene Liste zugeschrieben wird. Doch mehr als genug, um zu beweisen, dass die ganze Theorie aus der Luft gegriffen ist und in keiner Hinsicht Vertrauen verdient. Sie scheint so entstanden zu sein, dass man alle berühmten Namen von Personen, deren Secte bekannt war, zusammengenommen und das zufällige zur Regel erhoben hat; z. B. der theoretische Stammvater der Sarvâstivâdin's trägt den Namen Râhula oder Râhula-Bhadra; daher wurde *bhadra* als charakteristisch für die Secte angenommen, obschon der grosse Brahmane Râhula-Bhadra, sei er nun eine Fiction oder nicht, als Mahâyânist betrachtet wird. Der bekannte (454) Guṇaprabha war zufälligerweise auch ein Sarvâstivâdin**); so konnte *prabha* unter die charakteristischen Namensausgänge aufgenommen werden.

Hinsichtlich der Zahlreichheit der alten Secten besitzen wir einige nicht zu verschmähende Angaben, jedoch aus einer Zeit, als die Çrâvaka's schon von den Mahâyânisten überflügelt waren. Aus den Zahlen, welche in dem Leben und den Memoiren Hiuen

*) *Voy. des Pèl. B.* I p 123; II p 291.
**) *Voy. des Pèl. B.* II p 220.

Thsang's verzeichnet sind, folgt, dass im eigentlichen Hindustan, im ganzen westlichen und in einem Teile des östlichen Idiens die Sammitîya's bei weitem die zahlreichsten waren. In Mâlava waren ihrer 20 000, in Valabhî 6000, in Sindh 10 000, im Lande von Benares 3000, ebensoviele in Vaiçâkha; in Hiraṇyaparvata 4000; kurzum die Sammitîya's zählten beinahe 60 000, während die ihnen am nächsten stehenden Sthavira's, welche vor allem in Samataṭa, Kaliṅga, dem Lande der Draviḍa's, Bharoch und Surat vertreten waren, noch nicht die Zahl von 16 000 erreichten. Von den Sarvâstivâdin's werden nicht mehr als 2000 in Hiraṇyaparvata und 100 in Guzerat angegeben, obschon sie ausserhalb Indiens noch zahlreicher waren; so waren ihrer z. B. in Kashgar 10 000; in Kuche 5000; in Oki-ni 2000. Durchaus unbedeutend waren die Mahîçâsaka's, Kâçyapîya's, Dharmagupta's und Mahâsâṅghika's, alle zu Udyâna. Einige Dutzende der letzteren lebten in einem Teile Tocharistan's. Lokottaravâdin's werden von Hiuen Thsang nicht erwähnt; einige Tausende derselben gab es aber in Bamian.

Von verschiedenen Orten wird im allgemeinen angegeben, zu welcher der beiden Parteien die Geistlichen gehörten, ohne nähere Andeutung der besonderen Secte. Selbst wenn man alle Hînayânisten, deren Secte unbestimmt gelassen wird, gegenüber den Sammitîya's in die Wagschale legt, behalten letztere noch das Uebergewicht.

Die Angaben des chinesischen Pilgrers sind nach Lage der Sache selbst für das siebente Jahrhundert unvollständig, für die Beurteilung früherer Zustände bieten sie gar nichts. Was aus Fa Hian über den Zustand der Secten zu lernen ist, haben wir schon bei anderen Gelegenheiten mitgeteilt. (455) Die Inschriften, Skulpturen und Malereien in Felsentempeln und anderen Heiligtümern enthalten einige brauchbare

Andeutungen, deren Wert erst dann vollständig geschätzt werden kann, wenn man systematisch untersucht haben wird, welche sectarischen Merkmale sie enthalten. Die Heiligtümer von Kârli und Amrâvatî gehörten, wie wir gesehen haben, irgend einer Abteilung der Mahâsânghika's; in Nâsik werden Bhadrâyanîya's erwähnt*). Welcher Secte oder Secten die Klöster und Tempel zu Ajanta ursprünglich gehörten, ist nicht bekannt. In späterer Zeit herrschten dort die Mahâyânisten, was man aus den Abbildungen des Bodhisattva Padmapâṇi oder Avalokiteçvara, und des Mañjughosha schliessen muss.**) Ueber den Stûpa von Bharhut wissen wir nichts mit Bestimmtheit zu sagen. Die Formel *sucidânam*, reine Gabe, Gabe aus reinem Herzen, welche unter den dort entdeckten Inschriften mehrmals vorkommt, kehrt auch in Amrâvatî wieder***), doch so lange sich nicht anderswoher ergeben hat, dass diese Formel gewissen Secten besonders eigentümlich ist, kann man darauf keine Schlüsse bauen. Die Heiligtümer zu Sâñkâçya standen unter der Obhut der Sammitîya's, der einzigsten Secte, welche in diesem Lande erwähnt wird. Auch zu Çrâvastî waren im 7. Jahrhundert nur Sammitîya's, und zwar in sehr kleiner Zahl. Da schon zur Zeit Fa Hian's dort die wahre Religion gänzlich erloschen war, würde es möglich sein, dass daselbst ehedem Klöster verschiedener Secten bestanden hatten. Zu welcher Secte die Mönche von Sanchi gehörten, ist gänzlich unbekannt; in der obenerwähnten Inschrift aus der Zeit der Gupta's wird von den dort wohnenden Brüdern gesprochen als von dem Ârya-Sangha, der Congregation der Ehrwürdigen oder der ehrwürdigen Congregation, ohne nähere Bestimmung.

---

*) Bhagvânlâl Indraji, Pându Lena Caves, p. 11, 14 fgg.

**) Siehe Burgess *Archaeol. Surv. of W. India* Nr. 9, p 42, 62, 64.

***) Z. B. Burgess *Archaeol. Surv. of S. India* Nr. 3, p 39, 41.

Nun wissen wir aus der Kirchengeschichte, dass Mahendra, der Apostel Ceilon's, seine Reise durch die Luft von dem Heiligtume aus unternahm, welches seine Mutter zu Bhilsa gestiftet hatte, und wenn feststünde, dass die ersten Verkündiger des Glaubens auf der Insel aus dem Kloster von Bhilsa oder Sanchi stammten, so würde man zu der Annahme berechtigt sein, (456) dass die Mönche des Mutterklosters Sthavira's waren. Unter den gegebenen Umständen ist es aber geraten, sich nicht auf Vermutungen einzulassen, und das Resultat näherer Untersuchungen abzuwarten.

An Thätigkeit und Eifer für die Ausbreitung des Glaubens scheinen die beiden Hauptabteilungen, Sthaviravâdin's und Mahâsâñghika's, einander gleich gestanden zu haben. Auch haben beide sich Verdienste erworben für die religiöse Kunst, und zwar nicht am wenigsten die Mahâsâñghika's; denn die Heiligtümer von Kârli und Amrâvatî stehen hinter den Producten der Rechtgläubigen nicht zurück, wenn sie dieselben nicht gar übertreffen. Es ist nicht mehr als billig, allen Secten, orthodoxen und anderen, die ihnen gebührende Ehre zu geben. Und wenn uns dies in unserem Werke nicht gelungen ist, dann ist es nicht infolge von Parteilichkeit, sondern aus Mangel an den notwendigen Berichten geschehen.

Namen- und Sach-Register.*)

A.

Âbhâsvara's, 374.
Abhaya (Prinz von Magadha), 159 ffg. — (König v. Ceilon), II, 170. — (Âmaṇḍa - Gâmani), II, 428. — (Siehe Dushṭa-Gâmani). — (Meghavarṇa), II, 469, 470. — (Vatta-Gâmani), II, 419 ffg.
Abhayagiri, II, 68. 273. 420ffg. 469. 472 ffg.
Abhayagirischen (Secte auf Ceilon), II, 473 fg. 554.
Abhaya-Râja, II, 532.
Abhibhû, 338.
Abhidharma, 361. 425 ffg. II, 302. 335. 351 fg. — Die sieben Abhandlungen, 353. 454.
Abhiḍharma-Kosha, II, 518.
Abhiḍharma-Piṭaka, 95. 362. II, 186. 302. 361. 425. — von den Sautrântika's nicht anerkannt, 454. 495. — religiös verehrt, 506.
Abhidharma-Vibhâshâ, II, 450. 455.
abhijñâ, 379.
âcârya oder *karmâcârya*, II, 72.
Aciravatî; siehe Ajiravatî.
Açoka (Dharma-Açoka), 275. 318 ffg. 337. 345. 565. II, 55 fg. 189. 283 fg. 329 fg. 348 ffg. — Geschichte seiner Regierung, 368 ffg.
Açoka-Hof (Kloster), II, 348 ffg. 379. 419.
açubha, 471.
Acvaghosha, II, 464 fg. 502.
Açvajit (einer von den Fünfen), 73. 107. 118. 224.
Âçvayuja oder Âçvina (Monat) 123. II, 52. 262 etc.
Açvins (die), 132. 324.
Acyuta (Kaufmann), 140. — (Asket), 397. 406.
Acyuta's (die), 375.
Adamspik, 344. II, 227.
Adbhuta-dharma (Abbhuta-dhamma), II, 428. 462.
Aḍḍhayoga, II, 54. 63. 183.
adhikaraṇaçamatha, II, 88; vgl. 138.
adhyâtmika, 450.
Adhoganga, II, 312.
Adibuddha, 350 fg. 365. II, 174 fg. 530.

*) Die Titel der gebrauchten Werke und die Namen der citirten Autoren sind nicht aufgenommen. Auf die Anmerkungen (*n*) wird nur gelegentlich verwiesen.

Digitized by Google

Âgama's (die vier), II, 462.
Aggâlava, 210.
Agnibrahman, II, 380.
Agnika's, II, 17. 33.
Agnishvâtta's (die), 372.
Agrabodhi, II, 480.
ahiṃsâ, 19.
Aiçvarika's (die), 350; ihr System, II, 529.
Ajanta, II, 56. 221 fg. 445. 568.
Ajâtaçatru, 163. 172. 226 ffg. 295. II, 196 fg. 227. 283 ffg.
Ajiravatî, 147.
Ajita (ein Mönch), II, 319.
Ajita Keçakambala (Kesakambali), 182.
Âjîvaka oder Âjivika, 17. 104. 144. 293. II, 7. 47. 55. 386.
Akâçânantya, 375.
Akanishṭha's (die), 375. — ihr Himmel, II, 175.
Âkiñcanya, 375.
Akshobhya (Dhyâni-Buddha), 414. II, 215 fg.
Âlakamandâ, 287.
Âlâra; siehe Ârâla.
Alavaka, 210 ffg.
Âlavî; siehe Âṭavî.
âlaya, II, 490.
Allakappa, 295.
Âmaṇḍa-Gâmani; s. Abhaya.
Amarâ, 566 fg. 571.
Amara-Malla, II, 531.
Ambapâlî oder Ambapâlikâ; siehe Âmarapâlî.
Aṃçuvarman, II, 542 fg.
Amitâbha (Dhyâni-Buddha), oder Amitâyu, 414. II, 215 ffg.
Amittatapâ, 396 fg. 406.
Amoghabhûti, II, 537.
Amoghasiddha (Dhyâni-Buddha), 149. 414. II, 215 fg.
Âmrapâlî oder Âmrapâlikâ, 157 fg. 172. 267 ffg.
Amrâvatî, II, 193. 445. 537. 553. 568.
Âmrayashṭikâ, 259. II, 292.
Amṛitâ, 310. 313.
Amṛitodana, 46. 92. 149 fg. 310. 313.
Anâgâmin, 131. 135. 189. 380. 410. — charakterisirt 490.
Ânanda, 31. 92. 149 ffg. 170 ffg. 178 ffg. 200. 208. 218. 257 ffg. 338. 419. II, 148 fg. — seine Stellung bei dem ersten Concile, 289 ffg. — Stellung in der Reihe der Lehrer, 335.
Anañgalekhâ, II, 542.
Anantanaya (Teil des Abhidharma-P.), 95.
Anantanemi, 32.
Anâthapiṇḍada; siehe das folgende.
Anâthapiṇḍika, 136 ffg. 185. 222 fg. 275. II, 52 etc.
Anavamâ (Fluss), 63.
Anavamadarçin (ein Buddha), 410.
Anavatapta (See), 26. 100. 187. 193. II, 371. — (ein Nâga), II, 234.
Andhakavinda, 147.
Andhra-Land, II, 542. Vgl. Dhanakaṭaka.
añga (Unterteil der h. Schrift), II, 428. 456 ffg.
Añga-Land, 124. 222.
Añgulimâla, 218 fg.
Añgulimâli-Sûtra, II, 511.
Animisha (-Heiligtum), 94.
Aniruddha; siehe Anuruddha.
Anulâ, II, 408 fg. 412.
Anûpa (Prinz), II, 375.
Anupama, 413.
Anupamâ, 67. *n.*
Anupiyâ oder Anupya, 67. 148. 151 fg. 226.

Digitized by Google

Anurâdhapura, II, 68. 191. 227. 408. 413 ffg. — Kirchenversammlung zu A. 482.
Anruddha (Aniruddha), 66. 149 ffg. 202. 206. 223. 290 ffg. 406. II, 297 fg. etc.
Anuruddha (König von Magadha), II, 283 fg.
Apadâna oder Avadâna, II, 427. 459 etc.
Apara-Çaila's (Secte), II, 493. Siehe auch Anhang, und vgl. Avaraçilâ.
Apara-Râjagirika's (Secte), II, 552.
Aparinirmita-Vaçavartins (die), 372.
appamaññâ, 471.
Apramâṇâbha's (die), 374.
Apramâṇaçubha's (die), 374.
Ârâla, Kâlâma (Kâlâpa), 70 fg. 102. 281. 308 fg.
Arati (Tochter des Teufels), 96. 99.
Aravâla, II, 340 fg.
Arbuda (Hölle), 382.
Ârdrâ (Sternbild), 309 fg.
Argalapura, II, 313.
Arhat, passim; Rang in dem Weltsystem, 376; kennzeichnende Eigenschaften, 378 ffg. — ist ein Heiliger von dem höchsten Grade, 410; 490; — zwei Arten, 495.
Arishṭa, II, 410. 413. 416.
Arthadarçin (ein Buddha), 410.
Arûpâvacara, 371. 448.
ârya, 16. 378 etc. — Titel von Heiligen von höherem od. niederem Grade, 491 ffg.
Ârya-Deva; siehe Deva.
Asandhimitrâ, II, 393.
Asaṅga, II, 517 ffg.
Asañjña-satva's (die), 374.
Asaṅkhya (ein), 422.
Asela, II, 334. n. 344. 417.
Ashâḍhâ (Sternbild); Uttara-A. 62.
Âshâḍha (Monat), 25. 28. 103. 106. II, 51. 260. 367 etc.
ashṭaçîla, 541.
Asita, siehe Devala.
Assaji = Açvajit.
Asura's; Rang in dem Weltsystem, 377.
Atapa's (die), 375.
Âṭavî, 208 fg.
atikrântabhâvanîya, 492.
âtman, 4. ffg. 431. 450.
Aṭṭha-kathâ, II, 420. 423. 478.
Avalokiteçvara (Bodhisattva), 415 ffg. 486. 510. 531. II, 213 fg. 506. 568 etc. Vgl. Padmapâṇi.
Âvantaka's (Secte), II, 561.
Avanti, II, 312.
Avara-çilâ, II, 193.
Avataṃsaka (Titel), II, 512.
avatâra, 24. 90. 116. 129. 299. 351 etc.
âveṇika-dharma's (die achtzehn), 347.
Avîci (Hölle), 381. 387.
Avṛiha's (die), 375.

B.

Babhra, II, 323.
Bâgh, II, 222.
Bahuçruta's oder Bahuçrutîya's (Secte); siehe Anhang.
Bahuputrâ(-Heiligtum), 271.
Bailva(-Dorf), 270 fg.
Balâditya oder Bâlâditya, II, 539.
Bâlakaloṇakâra, 202.
Bambuspark (der), 153. 156. 174. 181. 213 ffg. 228. 251. 274 etc. Vgl. Veṇuvana.
Bamian (Stadt), II, 207. 250. 275 etc.

Digitized by Google

Bâṇa, II, 541.
Banian (ein Arhat), II, 378.
Banian-Grotte, II, 297.
Banian-Hof (zu Kapilavastu), 206.
Barâbar, II, 55. 240.
Belvedere-Saal oder -Halle, 172 ffg. 273. II, 306 fg. Vgl. Kûṭâgâra-çâlâ.
Benares, 109. 123. 166 etc. — ist eine der sechs wichtigen Städte, 286.
Berar, II, 501.
Bhadanta (Titel), II, 503; vgl. 519.
Bhaddiya; siehe Bhadrika.
Bhadra (ein Laie), 266. — (ein König), 311. — (ein Mönch), II, 362 fg.
Bhadrâçva's (die), 370.
Bhadrakalpa, 23. 314. 323. 424.
Bhâdrapada (Monat), II, 367.
Bhadra-sâla, II, 406.
Bhadrasena, II, 286.
Bhadravargîya's (die), 109.
Bhadravatikâ, 167 fg.
Bhadrayânika's oder Bhadrâyanîya's (Secte); siehe Anhang.
Bhadrika (ein Çâkya), 66. 150 fg. — (einer von den Fünfen), 73. 107.
Bhagavat (Titel), 300.
Bhâgîrathî, 318.
Bhallika, 95. 101 fg. II, 159. 268.
Bhâṇḍagrâma, 273.
Bhaṇḍuka, II, 406.
Bharadvâja (einer der sieben Weisen), 313.
Bhâradvâja; siehe Piṇḍola-Bh. — (ein Brahmane), 205. — ein Sohn des Karṇika), 311 fg.
Bhâratavarsha, 370.
Bharga's (Land der), 199.
Bharhut, 137. 316. 326. 411 fg. II, 159. 184. 196 fg. 223 ffg. 237. 445.
Bhaṭa, 276.
bhautika, 450.
bhâvanâ, 471.
Bhâvaviveka oder Bhavya, II, 518. 521.
Bhesakalavana, 198.
bhikshu, II, 5. 16. 86. 155. — *âraṇyaka-bh*, II, 22.
Bhilsa, II, 445. 569. Vgl. Sanchi.
Bhoga-grâma und -nagara, 273. 276.
Bhoja, 36.
Bhṛigu, 151. 202.
Bihâr, II, 55.
Bimbisâra, 32. 68 ffg. 105. 112 ffg. 158. 163 ffg. 184. 214. 231. 243 fg. II, 8. 27 ffg. 197. 287.
Bindusâra, II, 284. 369. 373.
bodhapakshika; siehe *bodhip*.
Bodhi (Baum), 32 fg. 95. II, 60. 227. 394 etc. — Verpflanzung nach Ceilon 412. — (Weisheit), I, 352. 385.
Bodhimaṇḍa (der), II, 225.
bodhipakshika - Eigenschaften (die 37), 385 ffg. 525. 528.
Bodhisattva, 24 ffg. etc. — Charakter und Eigenschaften eines B., 382 ffg. (Ehrentitel von Geistlichen), II, 451. 496 etc.
Bodhisattva's (Söhne d. Dhyâni-Buddha's), 415.
Bodhisattva-Wandel, 408.
bodhyaṅga's (die sieben), 387. 529. Vgl. *sambodhyaṅga*.
Baum (Figur), II, 242 ffg.
brahma (das), 8. 16. 430.
Brahma (der Gott), 77. 84. 102. 201. 359. 373. II, 188. 202 ffg.

Digitized by Google

Brahma's (die); ihr Rang im Weltsystem, 376.
brahmacârin, II, 2 ffg. 25. 33.
Brahmadatta, 32.
Brahma-Himmel, 372. 375. 481.
Brahma-pârishadya's (die) und Brahma-purohita's (die), 373. 481.
brahma-vihâra, 472. 501.
Bṛihadratha, II, 432. 435.
Bṛihaspati, 150. 314. 356. 419. II, 336 etc.
Bṛihatphala's (die); siehe Vehapphala's.
Buddha, *passim*. — Seine Legende; siehe Inhaltsangabe. — Aeussere Kennzeichen, 340 ffg. — Geistige Eigenschaften, 345 ffg. — Geschichte seiner Zähne, II, 161 ffg.
Buddha's (die); ihr Rang im Weltsystem, 376. — Die 24 Buddha's, 23. 410; ihre Bäume, 411. — die sieben letzten oder Mânushi-Buddha's, 412 ffg. II, 174.
Buddhadâsa, II, 476. 518.
Buddhadeva, II, 505.
Buddhaghosha, II, 424. 478 etc.
Buddhagupta, II, 539.
Buddhamitra, II, 546.
buddhântaram, 81 n.
Buddhapâlita, II, 501. 518. 521.
Buddha-Vansa (Schrift), II, 427.
Buli's (die), 295.

C.

Çaçâñka, II, 541, fg.
çaikshya (-Vorschriften), II, 88. — behandelt, 131 ffg. Vgl. sekhiya.
Caitika's (Secte), II, 537. Siehe auch Anhang.
Caitra (Monat), II, 260.
caitta, 450.
caitya; Bedeutung, II, 173 ffg.
Çaka's (die), 315. Vgl. Skythen.
Çaka-Aera, II, 448.
Çâkala, II, 437. 440. Vgl. Sâgala.
Çâkî (eine Brahmanin), 69.
Çakra-Indra, 67.
Çakrâditya, II, 539.
Çakravartin, 27. 224. 278. — Seine Kennzeichen, 341.
Çâkya; Geschlechtsname des Buddha, 315. 350.
Çâkya's (die), 25. 38. 41 43 ffg. 71 etc. — Ihr Privilegium, II, 33.
Çâkyaçrî, II, 546.
Çâkyamuni, 315. 351. 409. II. 181. 224. — eine Scheingestalt, 493.
Çâkyasiṃha, 315.
Çâliçûka, II, 432. 435.
Câliya (?), 206, 216.
Camasa, II, 375.
çamatha, 495 fg.
Campâ, 156. 248. II. 373. — ist eine der sechs wichtigen Städte, I, 286.
Çâṇavâsa, Çânavâsika oder Çâṇavâsin, 276. II, 172. 250. 306. 312 ffg. 330. 336. Vgl. Sambhûta.
Çañkhika, II, 375.
Çandavajji, II, 331 fg. 346.
Candra (ein Elf), 133. — C. oder Candra Gomin (ein Gelehrter), II, 518. 520.
Candragupta (der Maurya), II, 283, 331. 347. 369. — (Der Gupta), II, 538.
Çañkara, II, 523 fg. 544.
Çañkarapati, II, 536.

Digitized by Google

Cañkuṇa, II, 547.
Câpâla(-Heiligtum), 271 fg.
Cara oder Câru, 310 fg.
Caraka's, II, 1.
Çarâvatî (Kloster), II, 338.
Çâriputra, 118. 132. 135. 193. 224. 229 ffg. 260. 274. 406. II, 171. 260. 352. 455 etc.
çarîra's, II, 161.
çârîrika(-Reliquien), II, 157.
Cariya-Piṭaka, II, 427.
Cârumat, 311.
Cârvâka's, 355. Vgl. Lokâyata's.
Çatânîka, 32.
Cedi(-Land), 390. 397.
Cetiya, 310. — Berg auf Ceilon, II, 410. 416. 479.
Chanda oder Chandaka, 31. 48 ffg. 60 ffg. 73. 175.
Channa, siehe Chanda. — (ein Mönch), II, 148 ffg.
Çiçunâga, II, 283 ffg.
Çikhaṇḍin, 101.
Çikhin (al. Brahma), 374. — ein Buddha, 140.338.410 ffg.
çikshâpada's (die zehn), 540.
Çîlabhadra, II, 69. 518. 520.
Çîlâditya, II, 57. 167. 275 ffg. 540 ffg. Vgl. Harsha.
Çîlâkala, II, 480.
Çiṃçapâ-Hain, 274. 276.
Ciñcâ, 197 fg. 406.
Çitavana; siehe Kühler Hain.
Citragupta, II, 418.
citta, 448, vgl.
Çiva, II, 363 fg. etc.
cîvara und *tri-cîvara*, II, 44.
Çobhita (ein Buddha), 410 fg.
Cola (Land und Volk), II, 542.
çramaṇa, II, 1. 17 fg. 25.
çrâmaṇera, II, 3. 26. 33. 378.
çrâvaka, 497.
Çrâvaka's (al. Hînayânisten), II, 490 ffg. 505.
Çrâvaṇa (Monat), 123. II, 51. 260 etc.
Çrâvastî, 23. 32, 136 ffg. 156. 181 etc. — Das Wunder von Ç. 184 ffg. 218 ffg. II, 568. — ist eine der 6 wichnehmen Städte, 286.
Çreṇika (oder Çreṇya) = Seniya, 157. 169.
Çrîmatî (Jîvaka's Schwester), 214. — als Göttin, 327; vgl. Sirimâ.
Çrînagara, II, 542.
Çrîparvata, II, 502.
Çri-Saraha, II, 500.
Çrîvatsa(Figur), 343. II, 239*n*.
Çroṇa-koṭiviṃça, 224, II, 172.
Çruta-viṃçatikoṭi, falsche Lesart für vorhergehendes, II, 172.
Çubha (König von Ceilon), II, 429 fg.
Çubha(-Kloster), II, 429.
Çubhakṛitsna's oder Subhakiṇṇa's (die), 374.
Çuddhâ, 313.
Çuddhanivâsa's (die), 375.
Çuddhodana, 25. 32 ffg. 74. 121 ffg. 149 fg. 175 ffg. 310. 313. 406 etc.
Çuklâ, 313.
Çuklodana, 149 fg. 310. 313.
Çukrodana, 310.
Culla-Vagga; Buch des Kanons, II, 453.
Cunda (der Schmied), 278 ffg. — (ein Geistlicher), II, 299.
Çuñga(-Dynastie), II, 432 ffg.
Çûra, II, 464.

D.

Daçabala; Eigenschaft der Buddha's, 346.

Digitized by Google

Daçabhûmîçvara (Buch), II, 507. 510.
daçaçîla (die Zehn Gebote), 539. II, 34.
Daçaratha (die Maurya), II, 55. 433.
Dagobs (Beschreibung von einigen), II, 219. Vgl. *dhâtugarbha*.
Dâkshâyaṇî, II, 513.
Dambal, II, 544.
Dambulu, II, 185.
Daṇḍapâṇi (ein Çâkya), 44 ffg.
Dantapura, II, 162.
Dâsaka, II, 331 fg.
Delphinberg (der), 198.
Deva oder Ârya Deva, II, 464. 467 fg. 501 fg.
Deva's (die 33), 372; ihr Rang im Weltsystem, 376.
Devaçarman, II, 566.
Devadatta, 46. 149 ffg. 175. 226 ffg. 327. II, 73. 77.
Devahrada, 29. 32. 175.
Devala, beigenannt Asita od. Kâla, 32. 34. 74. II, 234.
Devânâmpriya (ein Beiname), 326. II. 368. 383. 433.
Devânâmpriya-Tishya, II, 64. 170. 405 ffg.
dhamma; siehe dharma.
Dhammapada (Buch des Kanons), II, 427.
Dhanakaṭaka, II, 542. 553.
Dhanañjara, 141.
Dhanika (Töpfersohn), II, 291. — ein Prinz, 375.
Dhâraṇî's, 508 ffg. II, 490. 513.
dharma, 13 ffg. *passim*; Bedeutungen des Wortes, 357; ist eins von den drei Kleinoden, 358 ffg. — Bedeutung des Wortes in den Edicten des Piyadassi, II, 384.
dharmacakra oder Rad des *dh.*, 103; Abbildung desselben, II, 237.
Dharmadarçin (ein Buddha), 410.
Dharmaguptaka's (Secte), II, 497. 555.
Dharmakâya, 355. 416. II, 495.
Dharmakîrti, II, 523 ffg. 544.
dharmâlokamukha's (die Hundertacht), 517 ffg.
Dharmapâla; siehe Mahâ-Dharmapâla. — ein Gelehrter, II, 518 ffg.
Dharmarakshita, II, 357 fg. — der Grieche, II, 357 fg. — ein Berg, II, 477.
Dharmarâja, 350. 358. 360.
Dharmarucika's (die), II, 420. 469. 479. 554.
Dharmasenâpati, 118.
Dharmatrâta, II, 504.
Dharma-Uttarika's od. -Uttarîya's (Secte); siehe Anhang.
Dharma-Vivardhana, II, 394.
Dhârmika, II, 464.
dhâtugarbha; Bedeutung, II, 175 fg.
Dhâtusena, II, 478.
Dhautodana, 310.
Dhîtika, 276. II, 327. 336. 339.
dhutânga oder *dhûtângā*, II, 18 ffg. 33. 336.
dhyâna, 373. 479 ffg. 502. — — in der Kosmologie, 373.
Dhyâni-Buddha's (die), 350. 414. II, 174 fg. 215 ffg.
Dhvaja, 36.
Diddâ, II, 547 fg.
Digambara's, 17. 120. Vgl. Nackte Mönche.
Dignâga, II, 518 fg. 523.
Dîpâlî oder Dîvâlî (Fest), II, 262.

Dîpankara (ein Buddha), 130. 410 fg.
Dîrgha-Sumanas, II, 416.
Dravida(-Land), II, 542.
Drona (ein Brahmane), 295.
Dronâ, 313.
Dronodana, 149. 313.
Durdharsha- und D. Kâla; siehe Açvaghosha.
Durgâ, II, 502, 513.
Durlabha-vardhana, II, 542.
Dushta-Gâmani (G. der Schlechte), II, 170. 185. 191. 359. 417 ffg.

E.

Ekavyâvahârika's (Secte); s. Anhang.
Elâpatra, II, 234.
Elâra, II, 417.

F.

Fa-Hian, 416. II, 186 etc. — sein Aufenthalt auf Ceilon, 476; seine Wahrnehmungen in Indien, 505 ffg.
Fünf (die), 72. 75. 106. 246. II, 233 etc.

G.

Gaggarâ (Weiher), 156.
Gambhîraçîla, II, 376.
Gandaka, 189 fg.
Ganda-Vyûha (Buch), II, 510.
Gandhamâdana, 155. 190.
Gândhâra (Land) 296. II, 161. 164. 186. 284. 464. 522 etc.
Gandharva's; ihr Rang im Weltsystem, 376.
Ganeça, II, 500. 536.
Gardabha, 212.
Garga-Weiher, 156.
Garuda's; ihr Rang im Weltsystem, 376.
Gâthâ (ein *anga* der h. Schrift), II, 428. 458.
Gauda, II, 544.
Gautama (ein Gesetzgeber), II, 51. — Der Buddha so genannt, 23. 70. 73 ffg. 104 fg. 142. 186. 188. 231 ffg. etc. — Ursprung und Bedeutung des Wortes, 313.
Gautama-dvâra, und -tîrtha, 264.
Gautamî (die Matrone), 38. 41. 66. 177 ffg. 250. II, 294. — (die Schlanke), I, 53.
Gavâmpati, 108 fg. II, 296.
Gayâ, 73. 80. 104. II, 213 etc. — vornehmer Wallfahrtsort, 230.
Gayaçiras oder Gayâçîrsha (Berg), 110. 239. 307.
Gazellenpark, bei Benares, 76, 103. 308. II, 69. 207 etc. — bei Bhesakalavana, I, 198.
Geierlei (Berg), 233. 248. 256. 274. II, 8. 61. 509. Vgl. Gridhrakûta.
Geya oder Geyya (ein *anga* der h. Schrift), II, 428. 457. 515.
Ghatîkâra, 65. 79.
Ghoshaka oder Goshaka, II, 504.
Ghoshavata- oder Ghoshita-Hof, 200. 226.
Giñjaka, 266.
Girika, II, 381.
Girimekhala, 84. 87 fg.
Girivraja, II, 332.
Goçâliputra Maskarin, 182.
Godâna (Weltteil), 369.
Godhî, 46. 151.
Gokulika's (Secte); siehe Anhang.
Gopâ, 44 ffg. 67. 92.

Gopâla (Legende von), II, 251 fg.
Gosâla Makkhalî; siehe Goçâliputra.
Gotama, 313 fg.
Gotrabhû, 493 fg.
Gṛidhrakûṭa; siehe Geierlei.
Grosser Park (Kloster zu), 172. 174 ffg. 273. II, 322. Vgl. Mahâvana.
Grossmünster; siehe Mahâvihâra.
Guhaçiva, II, 162 fg.
guṇadhara, 57.
Guṇamati, II, 518. 520.
Guṇaprabha, II, 517 fg.
Guptâ, 54. 252.
Gupta's (Dynastie der), II, 538.
Gymnosophisten, 144. 182.

H.

Haarbuschauffang (Heiligtum), 64.
Hahava (Hölle), 382.
Haimavata's (Secte); siehe Anhang.
Hahnenhof, 247. II, 400. 436. Vgl. Kukkuṭârâma.
Hahnenfuss-Berg, II, 303. Vgl. Kukkuṭapâda.
Harsha, siehe Çîlâditya. — H. oder Çrî-Harsha, König von Kashmir, II, 547 fg.
Hematâla, II, 165.
Hidda, II, 168.
Hînayâna, II, 276 ffg. — charakterisirt 489. 494 ffg.
Hiraṇyaparvata, II, 567.
Hiraṇyavatî, 274. 277 fg. 282.
Hiuen Thsang, 317 fg. 416 etc. — sein Triumph zu Kanauj, II, 276 ffg. 540; Stand der Religion zur Zeit seines Aufenthaltes in Indien, 522 ffg. 541.
Holâkâ oder Holi (Fest), II, 264.
Höllen (Arten und Namen von), 381.
Huhava (Hölle), 382.
Huluṇṭa, 276. II, 342.
Hushkapura, II, 547.
Huvishka, II, 533.

I.

Îçvara = Çiva, II, 361.
Iddhiya oder Iṭṭiya, II, 406.
Ikshvâku, 310. — mukha, ib.
Indra, 51. 65. 67. 77. 84. 100. 291. 395. 403 ffg. II, 171 etc. Vgl. Çakra.
Indragupta, II, 418.
Itivṛittika, Itivuttaka oder Ityukta II, 427 fg. 460 fg.

J.

Jaina's (Secte), 17. 120. 142. 144. 181. 544 etc. — auf Ceilon, II, 422. 534.
Jâlandhara, II, 437. 449.
Jâlin, 390 ffg.
Jambudvîpa, 25. 296. 310. 337. 369 fg. etc.
Janapada-kalyâṇî, 133. 153.
Jana-vâsabha od. -vṛishabha, 244.
Jeta (Prinz), 137.
Jetavana (bei Çrâvastî), 137 ffg. 186 ffg. 204. 206. 212 ffg. 251. II, 309 etc. — (Kloster auf Ceilon), II, 193. 469. 473 fg. 480.
Jetavanisten od. Jetavanîya's (Secte auf Ceilon), II, 473. 554. 560 fg.
Jina, 104. 278.

Jînarshabha, 247 *n.* Vgl. Janavâsabha.
Jîvaka, 156 ffg. 214. 245. 249. II, 27 fg. 292.
Jñânâkara-Gupta, II, 546.
Jñâtiputra, 182. Vgl. Nâtaputta.
Jûjaka, 396 ffg. 406.
Jyaishṭha (Monat), II, 367.

K.

Kaçyapa (einer der 7 Weisen), 313.
Kâçyapa oder Kaçyapa (einer der 7 Buddha's), 65. 130. 140. 311. 410 ffg. II, 171. 217. 224. 233. 249. 411. — Daçabala-K., 246. Vgl. Vâshpa. — K. von Uruvilvâ, 110. 112 fg. II, 17. — K. von Gayâ, 110. II, 17. — K. von dem Flusse (Nadî-K.), 110. II, 17. — K. der Grosse, 120. 147. 155. 223. 275. 293 fg. II, 172. 236; als Vorsitzender des ersten Conciles, 288 ffg. 325; als Stammvater von Secten, 561. — K. der jüngere, II, 295. — K. König von Ceilon, II, 479. — K. ein Geistlicher von Ceilon, II, 482. — Pûraṇa-K. 120. 182 ffg. 245. 288, II, 338. 441.
Kâçyapîya's od. Kâçyapika's (Secte), II. 18. 497. Siehe auch Anhang.
Kadphises, II, 241.
Kailâsa, II, 536 etc.
Kâkâṇḍaka, II, 307.
Kakuda (ein Laie), 266. — K. Kâtyâyana, 182.
Kakudha Kolyaputra, 227 fg.
Kakusandha (al. Krakucchanda), 410 ffg. II, 224. 249. 411.
Kakutsthâ, 281 fg.
Kâla, Bruder des Prasenajit, 188 ffg. — K. oder Kâlika, Fürst der Unterwelt, 81, 83 fg. II, 372.
Kâla-Açoka, II, 283 ffg. 322 fg. 329 fg.
Kâla-Sumanas, II, 416.
Kâla-Udâyin (Kâlodâyin); s. Udâyin.
Kalandaka-nivâpa oder -nivâsa, 153.
Kâlasûtra (Hölle), 381.
Kâlika, Nachfolger von Dhîtika, 276.
Kalinga, 296. 390. II, 161. 240. 392 fg. 485. 542 etc.
Kâlinga (ein Laie), 266.
Kali-yuga, 314. 323.
kalpa (Zeitraum), 421 ffg.
Kalyâṇa, 310 fg.
Kâmâvacara, 371 fg. 448.
Kâñcî, II, 518 fg. 542.
Kandy, II, 163.
Kaṇijânu oder Kaṇirajânu Tishya, II, 429.
Kanakamuni; siehe Koṇâgamana.
Kanauj, II, 161. 165. 167. 213. 275. 540 etc.
Kanishka, II, 187. 189. 206. 340. 437 ffg. 447 ffg. 489. 553. — Concil unter ihm, 449 ffg.
Kaṇṭaka, Kaṇṭhaka od. Kanthaka (Ross), 31. 55. 59.
Kâpâlika's oder Kapâladhârin's, II, 24.
Kapiça, II, 168, 213. 218. 247. 275 etc.
Kapila (ein Minister), II, 467.
Kapilabhadrâ, 250.
Kapilasthâna, II, 230.
Kapilavastu, 25. 29. 32 ffg.

71. 92. 124 ffg. 149. 252 ffg. 295 etc.; Lage, 317 ffg. II, 339; Wallfahrtsort, 230.
Kapota-sanghârâma (d. i. Taubenkloster), II, 213; vgl. 221, *n.*
Kappina der Grosse, II, 61 fg. 259.
Karaṇḍaka - nivâpa; siehe Kalandaka-N.
Kâraṇḍa-Vyûha (Buch), 486. II, 511.
Kârli, II, 184. 219. 445. 534. 537. 568.
karma, 11. II, 530; die Theorie hiervon, I, 460 ffg.
karmasthâna, 501 ffg. II, 525 fg.
karmavâda, 546.
Kârmika's (System der), II, 530.
Karṇa-Suvarṇa, II, 541 fg.
Karṇika, 311.
Kârttika (Monat), 123. II, 51. 115. 260. 367.
Karuṇâ-Puṇḍarîka (Buch), II, 512.
kâshâya, II, 45.
Kashmir, 270. II, 340 ffg. 361 etc. — Kirchengeschichte, 546 fg.
Kassapa; siehe Kâçyapa.
Katamoraga Tishyaka oder Kaṭamoraka, 236.
Kathâ-vatthu (Abhandlung), II, 351 fg. 496.
Kaṭhina, II, 46. 109. 262.
Kaṭissabha, 266.
Kâtyâyana, 224. II, 295. 455. — als Stammvater von Secten, 561.
Kauçâmbî, 32. 149. 153. 168. 181. 199 ffg. 226. 228. II, 161 etc. — ist eine der sechs wichtigen Städte, I, 286.
Kaukkuṭapâda's (Secte), II, 555.
Kaumârabhṛitya, 159. 162. 165. 171.
Kauṇḍinya, beigenannt Âjñâta, 36 fg. 51. 72. 107. 223. 275. II, 299. Vgl. Koṇḍañña.
Kayya, II, 547.
Ketumâla (Weltteil), 370.
khakkara, II, 49.
Khaṇḍadevî's Sohn oder Khaṇḍadravya, 236. 247.
Khaṇḍagiri, II, 239. 242.
Khasa's (Volk der), II, 375.
Khuddaka-Pâṭha (Buch), II, 427.
Ki-li-to, (Kirâṭa?) II, 165 fg.
Kimbila, 202.
kleça, 471; die fünf k., 472.
Kleinode (die Drei), 116. 243. 358 ffg. II, 156. 378. 382 etc. — verworfen durch die Mahâyânisten, 491.
Koçala oder Kosala (-Land), 140. 186. 254. II, 237. 542.
Koḍya's; siehe Kolya's.
Kokâlika, 236 ffg.
Koli, 47.
Kolita, 118, *n.*
Kolya's (Stamm der), 47. 174. 295. 318.
Koṇâgamana (ein Buddha), 140. 410 fg. II, 224 fg. 249. 411. Vgl. Kanakamuni.
Koṇḍañña; siehe Kauṇḍinya. — Ein Buddha, 410.
Konkan, II, 542. 546. Konkanapura, II, 250.
Koshṭhila, Koṭṭhika oder Koṭṭhita, 224. II, 295.
Koṭi-Berg, II, 477.
Koṭigrâma, 265 ffg.
Krähe (Kâka), 168.
Kräfte (die zehn), 346 ffg. — (die fünf), 386.
Krakucchanda; siehe Kakusandha.

Kṛikin, 311.
Kṛishṇa (Vishṇu), 300 ffg. etc.
Kṛishṇâjinâ, 390 ffg.
kriyâvâda, 546.
Kronjuwel (-Heiligtum), 65. II, 170.
Kshemagupta, II, 547.
Kubjaçobhita, II, 306. 319. 327 (?)
Kuçi-Land, 277.
Kuçinagara, Kusinârâ od. Kuçanagara, 274. 278. 280 ffg. 321. II, 191. 207 etc. — — Wallfahrtsort, 230.
Kühler Hain (Kloster zum), 136. 149.
Kukkuṭa-Berg, 549.
Kukkuṭapâda, II, 172. Vgl. Hahnenfussberg.
Kukkuṭârâma; siehe Hahnenhof.
Kukkuṭika's oder kukkulika's (Secte), II, 555. 559.
Kulika, II, 536.
Kumâra (König), II, 277.
Kumâralabdha od. Kumâralâbha, II, 502 ffg.
Kumârila, II, 523 fg. 544.
Kumbhâṇḍa's; ihr Rang im Weltsystem, 377.
Kunâla, II, 394 ffg. 433.
Kuṇḍala-vana, II, 449.
Kuṇinda-Land, II, 537.
Kusâvatî, 287.
Kusinârâ; siehe Kuçinagara.
Kusumapurî, II, 328.
kûtâgâra, II, 174.
Kûṭâgâra-çâlâ; siehe Belvedere-Saal.
Kuvana, II, 449.

L.

Lakshaṇa, 36.
Lakshmaṇa, II, 375.
Lalitâditya, II, 546.
Lalitara-Vistara (Buch), II, 509.
Lambakarṇa's (die), II, 430.
Lañkâ, Name von Ceilon, 370.
Lâṭa, II, 547.
Lichavi's (die), 157. 268 fg. 295. 312. 547. II, 249.
Locanâ, II, 216.
Lohaprâsâda, II, 227. 418 472 fg.
Lokântarika (Hölle), 369. 382.
Lokâyata's oder Lokâyatika's, 355. 472. II, 491. 530. Vgl. Cârvâka's.
Lokottara (mystisches Gebiet), 448.
Lokottaravâdins (Secte), II, 299, *n.* Siehe Anhang.
Lumbinî (Frauenname), 47. — (Hain), 29. 32. 36. II, 339.

M.

madhubhûmika, 492.
Madhyadeça, 25. II, 534. 538 etc.
Madhyama, II, 357.
Mâdhyamika's (philosophische Schule), 352. II, 494. 498 ffg.
Madhyântika, 276. II, 212. 330. 336. 340 ffg. 357.
Mâdrî, 390 ffg.
Madurâ, II, 481.
Magadha, 67. 70. 114. 124. 157. 166. 169 ffg. 256 ffg. etc.
Mâgha (König), II, 485.
Mahâ-Bherî (Buch), II, 512.
Mahâdeva (Apostel), II, 357. — ein Ketzer, II, 361 ffg. — ein Sthavira, II, 419; Name von Çiva, ib. etc.
Mahâ-Dharmapâla (ein König) 131. 135.
Mahâ-Kâla (Fürst d. Unterwelt), 84.

Digitized by Google

Mahâ-Meghavâhana, II, 240.
Mahâ-Mucala, 310.
Mahânâman (ein Çâkya), 66. 149 fg. 206 ffg. 254 fg. — — einer von den Fünfen), 73. — (König von Ceilon), II, 477 fg.
Mahâpadma (König), 32. II, 305. 442. — (ein Bodhisatva), I, 198. — (eine Hölle), I, 382.
mahâpurusha, 68. 73.
Mahâraurava (Hölle), 381.
Mahâ-sammata, 310.
Mahâ-samaya (Buch), II, 513.
Mahâsânghika's (eine Hauptsecte), II, 324 fg. 345. 492. 497 fg. 506 fg. 535. Siehe auch Anhang.
Mahâsena, II, 469.
Mahâstûpa oder Mahâthûpa, II, 185. 191.
Mahâtishya (Mönch), II, 420. — (Fürst), II, 428.
Mahaushadha, 566.
Mahâ-Vagga; Buch des Kanons, II, 453.
Mahâvaipulya-Sûtra, II, 515. (so statt Vaipulya Sûtra zu lesen.)
Mahâvana; s. Grosser Park.
Mahâvastu (Buch), 408. II. 492. 507; vgl. 299 *n*.
Mahâvihâra od. Grossmünster auf Ceilon, 117 II, 68. 282. 354. 410. 420 ffg. 469 ffg. 497.
Mahâvihâranen (Secte), II, 354. 473. 554.
Mahâvîra, 17. II, 201.
Mahâyâna, 498. II, 43. 69. 276 ffg. — charakterisirt 490. 498 ffg. — Kanon 508 ffg.
Maheçvara (Çiva), II, 361.
Mahendra (Apostel Ceilons), 321. II, 64 fg. 171. 332. 340. 357. 360. 370. 377. 407 ffg. — sein Standbild, 475. 479.
Mahiçâsaka's (Secte), II, 497. 517. Siehe Anhang.
Mahintale, II, 68.
Mahiyangana, II, 170.
Maisore, II, 357.
Maitreya, 373. 383. II, 212 ffg. 232 fg. 249. 478 fg. 517.
Makula (Berg), 181.
Mâlava, II, 446. 542.
Mâlinî, 254.
Malla's (die), 67. 148. 157. 274. 287. 292 ffg. 312 etc.
Mallika-Arjuna, II, 502.
Mâmakî, II, 216.
mânalta, II, 108. 146.
Mandhâtar, 310 fg.
Mangala (ein Buddha), 410 fg.
Mango-Hain, 245. 252.
Mânikiâla, II, 188. 195 fg.
Mañjerika, 85.
Mañjuçrî oder Mañjughosha (Bodhisattva), 418 ffg. II, 172. 213 fg. 229. 506. 512. 568.
Mañjuçrî-Vikrîḍita (Buch), II, 512.
Manoratha, II, 442.
Mantrin, 36.
Manu, 357.
manvantara, 81 *n*.
Mâra, 60 ffg. 84 ffg. 186. 206. 213. 218. 272. 302 etc.
Mârgaçira oder Mârgaçîrsha (Monat), II, 260. 367.
Maruṭa (Maruṇḍa), II, 361.
Mâṭhara, 188.
Mathurâ, II, 69. 171. 201. 215. 260 etc.
Maticitra und Mâtṛiceṭa, Beiname des Açvaghosha, II, 464.
Mâtṛika's, II, 300.

Maudgalyâyana (einer der zwei Hauptschüler), 118. 132. 173. 183 fg. 191. 206. 224. 227 ffg. 275. II, 172. 199. 353. — (ein König von Ceilon), 479.
Maurya's (Dynastie), 295. II, 432 etc.
Mâyâ, Mahâ-Mâyâ oder Devî Mâyâ, 25 ffg. 75. 151. 317. 406. II, 223. 361.
Meghavana (auf Ceilon), II, 409. 416.
Meghavarṇa (Beiname des Abhaya), II, 469. — (ein Minister), 473 — (ein König), 473.
Menander, II, 339. 439 fg. Vgl. Milinda.
Meru, 339 fg. 369. II, 179. 361.
Migâra; siehe Mṛigâra.
Milinda, 452 ffg. 566. II, 24. 439. Vgl. Menander.
Minara, II, 339.
Missaka (Berg), II, 407.
Mittanna, II, 419.
Moggallâno; siehe Maudgalyâyana.
moksha, 92. 462.
Moksha-parishad, II, 275.
Mṛigaçiras (Gestirn), 309.
Mṛigadâva; s. Gazellenpark.
Mṛigadhara (al. Mṛigâra), 141.
Mṛigâra, 141 ffg.
Mṛigâra's Mutter (Viçâkhâ), 143. 181.
Mucala, 310.
Mucalinda, Mucilinda oder Muculinda, 95. 99. 310. II, 234.
Mudgara-Gomin, II, 536 fg.
mudrâ, 512.
mukta, 325. II, 3 n.
mukti, 463. 545.
Mukuṇḍa Deva Hariçcandra, II, 549.
Mukuṭabandhana (Heiligtum), 293.
Muṇḍa (König), II, 283 fg.
Muṭasîva, II, 406. 417.

N.

Nackte Mönche (Mönchsorden), 142. 182. 222 etc.
Name-und-Form; 427; Entwicklung d. Theorie, 428ffg.
Nâdikâ oder Nâtika, 266 fg.
Nâga (mythisches Wesen), 89. 99 etc. Geschichte von dem Nâga, der Mönch wird, II, 29 fg. — (ein König von Ceilon), 428. — (ein Kirchenvater), 443.
Nâga's; ihr Rang im Weltsystem, 377.
Nâgabodhi, II, 501.
Nâga-dassaka, II, 283 fg. 332.
Nâgamudra, II, 441.
Nagara oder Nagarahâra, II, 164. 168 fg. 246 fg.
Nâgârjuna, II, 441. 464. 467fg. — sein Leben u. Werke, 499 ffg.
Nâgârjuni, II, 55. 433.
Nâgasena, 452 ffg. 566. II, 24. 440.
Nahâpâna, II, 535.
Nairañjâna, 73 ffg. 95.
naissargika (-Uebertretungen) II, 88; behandelt 108 ffg. Vgl. *nissaggiya*.
Nakula's Vater und Mutter, 199.
Nâlâgiri, 168. 234 fg.
Nâlaka, 34. Vgl. Naradatta.
Nâlanda, 259 fg. II, 57 fg. 69. 276. 292. 468. 500. 518 ffg. 537 ffg.
nâmarûpam; siehe Name-und-Form.

Nanda (Sohn des Çuddhodana), 133. 153 ffg. — (ein König von Magadha), II, 305. 442; vgl. Nandin.
Nanda's (die neun), II, 283 ffg.
Nandâ (eine Nonne), 266 fg. — zwei Nonnen dieses Namens, II, 142.
Nandi (Stier), II, 536.
Nandika (ein Mönch), 202.
Nandin (ein König von Magadha), II, 328. 442. Vgl. Nanda.
Nandyâvarta (Figur), 343. II, 240.
Nârada (ein Buddha), 410.
Narasiṃha, 129.
Nârâyaṇa, 17. 66 fg. 129. 151. 300 fg.
Nasik, II, 445. 568.
Naṭa, 276.
Nâtaputta; siehe Jñâtiputra.
Nava-Saṅghârâma; siehe Neukloster.
Nâyaka oder Mahâ-nâyaka, II, 71.
Nemita, II, 375.
Nepâl, 318. 350. II, 42 fg. 185. 529. 531 etc.
Nerañjarâ; siehe Nairañjanâ.
nibbuta; siehe nirvṛita.
Nidâna (ein *aṅga* der heiligen Schrift), II, 459.
nidâna's (die), 433.
Niddesa, II, 427. 462.
Neukloster (zu Balkh), II, 168. 445. 543.
Nikaṭa, 266.
Nikâya's (die), II, 463; vgl. 426 *n.*
Nirañjanâ = Nairañjanâ, 80.
Nirarbuda (Hölle), 382.
Nirgrantha (Name eines Mönchsordens), 17. 144. 182. 546. II, 7. Der Orden begünstigt von Açoka, 386. — früh auf Ceilon ansässig, 422.
Nirmâṇarati's (die), 372.
Nirvâṇa, 54. 187 etc. — die Theorie desselben entwickelt, 462 ffg. — Datum des N. des letzten Buddha, 319 ffg.
Nirvâṇa-çâstra (Buch), II, 511.
Nirvṛiti; synonym mit Nirvâṇa.
nirvṛita, 53.
nissagiya; siehe *naissargika.*
nissâraṇa, II, 145.
niyama, 540.
Nûpura (?) 312.

O.

Orissa, 101. II, 434. 548 fg. etc.
Oudhe, II, 161. 517 etc.

P.

pâcittiya (-Uebertretungen), II, 88; behandelt 116 ffg. Vgl. prâyaçcittika.
Padma (Hölle), 382. — (ein Buddha), 410.
Padmâ (eine Einsiedlerin), 69.
Padmaka, II, 375.
Padmapâṇi, siehe Avalokiteçvara.
padmâsana, II, 205.
Padmâvatî, II, 394.
Padmottara (ein Buddha), 410.
Pakudha; siehe Kakuda.
Pakuṇḍaka, II, 334 *n.* 344. 422. Vgl. Paṇḍukâbhaya.
Pâla (-Dynastie), II, 524. 528. 544. 562.
Pâli (heilige Sprache), II, 423.
Pañcaka, II, 341.
Pan-che-yu-sse, II, 274.
Pâṇḍarâ od. Pâṇḍurâ, II, 216.
Pâṇḍava-Berg, 68. 71.

Digitized by Google

Pâṇḍu (ein Kaiser), II, 162 fg.
Paṇḍukâbhaya, II, 422. Vgl. Pakuṇḍaka.
Pâṇḍya (Land und Volk), II, 481. 488.
pârâjika (-Sünden), II, 88; behandelt 100 ffg.
Parâkrama-Bâhu, I, d. Grosse, II, 482 ffg. — P. III, 485 ffg. — P. IV, 163. — P. VI, 488.
pâramî's (die) od. *pâramitâ's*; zehn an Zahl, 85. 385. 407. 548; sechs an Zahl, 530 ffg. — II, 492.
Pârçva oder Pârçvika, II, 449 ffg. 463.
paribhoga (*-dhâtu's*) od. *pâribhogika* (-Reliquien), II, 157. 236.
Pârileyaka, 203.
Parinirmita-Vaçavartins (die), 372.
parinirvâṇa und *mahâ-p.* 462.
Parîttâbha's (die) u. Parîttaçubha's, 374.
Parivâra (Buch des Vinaya), II, 421.
parivâsa, II, 107. 146.
parivrâjaka, II, 3 *n.*
Pâṭaligrâma, 260 fg.
Pâṭaliputra, II, 286. 305. — Concil zu P. 351.
Patañjali, II, 443. 499. 525 etc.
Pâṭheya'sche (Geistliche), II, 312. 315 ffg.
pâṭidesaniya (Uebertretungen), II, 88; behandelt 130. Vgl. *pratideçanîya*.
paṭisambhidâ, 379. — Name einer Schrift, II, 427.
Pausha (Monat), 123. II, 257.
Pauṇḍravardhana, 223.
Pâvâ, 273. 279. 293.
pâvâraṇa, II, 261. Vgl. *pravâraṇa*.
Pâvârika, 260.
pavattini, II, 41.
Persönlichkeit (Theorie der), 452 ffg.
Peshaver, II, 187. 206 fg. 210. 236. 247 fg. 522.
Peta-vatthu (Art von heil. Schriften), II, 427.
Phâlguna (Monat), 123. 125. II, 260 ffg.
Phusatî, 389. 406.
Pilindavatsa, 224.
Piṇḍola-Bhâradvâja, 183. II, 337.
Pingalavatsâjîva, II, 373.
Pippalivana, 295.
Piṭaka; die drei Piṭaka's; siehe Tri-piṭaka; — die fünf, 510 fg. II, 326.
Pitâmaha, II, 205.
Pitriceta, II, 464.
Piyadassi, II, 368. 384 ffg. Vgl. Açoka.
Pollanarua, II, 481.
Potala, 311.
Prabhûtaratna (ein Tathâgata), II, 181.
Prâcînavaṃça, 202.
Pradyota, 32. 166 ffg.
prajñâ, II, 502 fg. 508.
prajñâjyotis, 492.
Prajñâ-Pâramitâ, II, 493. 513. — Buch dieses Namens, 502. 506. 508. 545.
Prajñaptivâdin's (Secte); siehe Anhang.
Pramâṇa-Samuccaya (Schrift des Dignâga), II, 523.
Pramitâ, 310.
prâṇâyâma, 514.
Prâsâda, II, 54. 60. 63. 174.
Prasenajit, 32. 140. 186 ffg. 252 ffg.
Prasthâna (Abhidharma-Abhandlung), 95; vgl. II, 425 *n.* und 454 *n.*

prâthamakalpika, 492.
Pratâpa (Hölle), 381.
pratideçanîya; s. pâtidesaniya.
Prâtimoksha (Pâtimokkha), II, 9. 12 ffg. 46. 52. 60 fg. 74. 126 etc. — Uebersetzung 93 ffg. — eines der Bücher des Vinaya, 453.
Pratyekabuddha, 253. 285. 445 etc. — Rang in der Reihe der Wesen, 376; kennzeichnende Eigenschaften, 377 fg.
pravrâjana (*pabbâjana*), II, 30. 32.
pravrajyâ (*pabbajjâ*), II, 30 ffg.
pravâraṇâ; siehe *pâvâraṇâ*.
prâyaçcittika; siehe *pâcittiya*.
Preta's; ihr Rang im Weltsystem, 377.
Priyadarçana (Piyadassana) = Piyadassi.
Priyadarçin (ein Buddha), 410. — (ein Geistlicher), II, 192. 418 fg. — Siehe Piyadassi.
Pulastipura, II, 481 *n*.
Pulimâvi oder Pulumâvi Vâsishthîputra, II. 534 fg. 537.
Punarvasu (Sternbild), 140. 160.
Punarvasu-mitra, 140.
Pûrṇa, 109. 141. II, 295. — P. Maitrâyaṇîputra, I, 224. II, 172.
Pûrṇâ (eine Dienstmagd), 77 fg.
Pûrṇajit, 108.
Pûrṇa-vardhana, 141 fg.
Pûrṇavarman (König v. Magadha), II, 540.
purusha, 8. II, 513. Als Gottheit, 68 *n*.
Purushottama, 68 *n*.
Pûrva-çaila's (Secte), II, 493. Siehe Anhang.
Pûrvârâma (Kloster), 143. II, 52.
Pushkalâvatî, II, 187. 209.
Pushya (Sternbild), 26. 314. — (ein Buddha), 410. Vgl. Tishya.
Pushyamitra, II, 435 ffg. 474.

R.

Râdhagupta, II, 375. 399 ffg.
Ragâ (Tochter des Teufels), 96. 99.
Râghava (ein Brahmane), II, 334.
Râhu, 67. 134. 340 fg. etc.
Râhula (Sohn des Buddha), 43. 53. 92. 134. 224. 278. 406. II, 172. — als Stammvater von Secten, 561. — R. oder Râhula-Bhadra (ein Brahmane), II, 500 fg.
Râhula's Mutter, 43. 56. 129. 131. 134. Vgl. Yaçodharâ.
Raivata (ein Weiser), 69. — (ein Buddha), 410 fg. Vgl. Revata.
Râjagirika's (Secte); siehe Anhang.
Râjagṛiha, 32. 67 ffg. 112 ffg. 121 ffg. 136 fg. 153. 156 ffg. 171 ffg. 228 etc. — ist eine der sechs wichtigen Städte 286. — Concil zu R., II, 289 ffg.
Râjâyatana, 95. 100. II, 236. 268 *n*.
Rakshita, II, 357 fg. — R. der Grosse, ib.
Râma (ein Brahmane), 36. — (der Vater des Udraka), 72. 102. — (der Held des Râmâyaṇa), 301.
Râmagrâma, 295. II, 189.
Raptî (Fluss), 318.
Râshṭrapâla (Sohn des Udayana), 200.
Rathika, II, 375.

Ratnacaṅkrama (-Heiligtum), 94.
Ratnaka, 190.
Ratna-kûṭa (Buch), II, 512. 519.
Ratnapâṇi (Bodhisattva), 415. II, 215.
Ratnarakshita, II, 546.
Ratnasambhava (Dhyâni-Buddha), 414. II, 215 fg.
Raurava (Hölle), 381.
Revata (einer von den acht Sthavira's), II, 306. 313 ffg. 327. 337. 365. — (ein Geistlicher), II, 424. 477.
Roca, 310. Vgl. Roja.
Rohiṇî (Sternbild), 120. 156. 158. — (Fluss), 318.
Roja = Roca, 310.
Romaka, 370.
Ṛishipatana (bei Benares), 76. 104. 106. Vgl. Gazellenpark.
Ruanvelli, II, 171.
Rudraka; siehe Udraka.
Rudrâyaṇa, II, 197.
rûpa (einer der 5 Skandha's), 438 fg.
Rûpa-dhâtu, Teil des Universum, 373 fg.
Rûpâvacara, 371 fg. 448.

S.

Saddharma-Laṅkâvatâra (Buch), II, 509.
Saddharma-Puṇḍarîka (Buch), 417. 572. II, 509.
Sâḍha, 266. II, 306. 315 fg.
Sâgala; siehe Çâkala.
Sâgalika's (Schismatiker), II, 469. 473. 554.
Sâgaradatta, 236.
Sahaja oder Sahajâti, II, 315 fg. 327.
Sâketa, 141. 161. — ist eine von den sechs wichtigen Städten, 286.
Sakṛidâgâmin, 131. 267. 380. 410; — gekennzeichnet 489.
Sâlavatî, 158 fg.
samâdhi, 479 ffg. 503; Grade 481; vervielfältigt 486.
Samâdhi-Râja (Buch), II, 510.
Samantabhadra (Bodhisattva), 415. II, 215 fg. 492.
Samantamukha, Beiname des Avalokiteçvara, II, 214.
Samataṭa (eine Landschaft), II, 562. 567.
Sambala, II, 406.
Sambhoga-kâya, II, 491. 495.
Sambhûta, II, 327. Siehe Çâṇavâsa.
sambodhyaṅga = *bodhyaṅga*, 526.
Sammatîya's oder Sammitîya's (Secte), II, 541 fg. Siehe Anhang.
Sampadin, II, 399. 433.
saṃsâra, II, 469.
saṃskâra, 42., einer der fünf Skandha's, 437; Analyse derselben, 441 ffg.
Samudra (ein Mönch), II, 381.
Samudratta, 236.
Saṃvarta (ein Zeitraum), 422.
Sanchi, II, 159. 184. 237. 445. 538. 568. Vgl. Bhilsa.
Sandhof (Kloster bei Vaiçâlî), II, 319 fg.
Sandhi-Nirmocana (Buch), II, 511.
Saṅgama-Çrîjñâna, II, 546.
Saṅgha, eines der 3 Kleinode, 114. 359 ffg. — Einrichtung und Charakter, II, 7. 25. 156 fg. — beschirmt durch Açoka, 386.
Saṅghabhadra, II, 517.
Saṅghadâsa, II, 518 fg.
saṅghâdisesa (-Uebertretun-

gen), II, 88; behandelt 102 ffg. Vergl. *sanghâvaçesha*.
Sanghamitra (ein Mönch), II, 469 ffg.
Sanghamitrâ (eine Oberin), II, 370. 380. 412 fg.
Sanghapâli, II, 470.
Sanghârâma, II, 57. 68.
Sanghâta (Hölle), 381.
sanghâṭi, II, 45.
sanghâvaçesha; siehe *sanghadisesa*.
Sañja, 389 ffg.
Sañjâya od. Sañjayin (Lehrer), 118 fg. — Ketzerhaupt, beigenannt Belaṭṭhiputta (Vairaṭṭiputra), 182.
Sañjîva (Hölle), 381.
sañjñâ, einer der fünf Skandha's, 437; Analyse derselben, 440 fg.
Sañjnâsañjñin's (die), 375.
Sânkâçya oder Sankissa, 187. 194. II, 208 fg. 313 fg.
Sankrântika's (Secte), II, 365. 497. Siehe Anhang.
sannyâsin, II, 3. 17.
Santushṭa, 266.
Santushita, 102.
Sarabhû, II. 170.
Sârandada(-Heiligtum), 258. 271.
Sarasvatî (die Göttin der Weisheit u. Wissenschaft), 419 etc.
Sârnâth, II, 58. 186.
Sâriputto; siehe Çâriputra.
Sarvabuddha - vishayâvatâra (Buch), II, 512.
Sarvakâma oder Sarvakâmin, II, 306. 317 ffg. 329. 334.
Sarvârthasiddha, alias Siddhârta, 36.
Sarvâstivâdin's (Secte), II, 497 fg. 517 fg. Siehe Anhang.
Sattamba(-Heiligtum), 271.
Satyâbha's (die), 375.
Satyaloka, 375.
Sautrântika's (Secte u. philosophische Schule), II, 454. 494 ffg. 504.
Sechs (die), II, 10 ffg. 47. 50. 61. 62. 74. 142. 148.
sekhiya; siehe çaikshya.
Sena's (Dynastie), II, 545 fg.
Seniya; siehe Çreṇika.
Shaṇṇagarika's (Secte); siehe Anhang.
Siddhârtha (Prinz), 36. 45 ffg. 68. 84 ffg. 108. 126. 129. 310. 316. — Bedeutung, 384; — seine Mütze, II, 249. — (ein Buddha), 410.
Siddhârta (Secte). Siehe Anhang.
siddhi, II, 525.
Sigâla, 549 ffg.
Siggava, II, 331 fg. 346.
sîmâ, II, 62. 66.
Sindh (Reich), II, 542 fg. 545.
Sindhu-Sauvîra (Land), II, 201.
Siṃha, 546.
Siṃhahanu, 310 fg.
Siṃhanâda, 312.
Siṃhapura (in dem Panjâb), II, 188.
Siṃhasvara, 310.
Sirimâ; siehe Çrîmatî.
Skanda, 133. 159 fg.
skandha's (die fünf), 427. 435 etc. — Entwicklung der Theorie der fünf S. 437 ffg.
Skythen (die), 315. II, 439 etc.
Soṇa (ein schlechter Mönch), II, 471 fg.
Soṇa-Uttara (Sonottara), II, 192. S. & U. II, 357. 359. 365 fg.
Sonaka, II, 331 ffg.

Srotaâpanna (Sotâpanna), 380. 410 etc., gekennzeichnet 489 fg.
Srughna (eine Gegend), II, 161.
sthavira oder *thero*, II, 170.
Sthavira's (die acht), II, 306 ffg. 330. 363. — (die sechszehn), II, 299 *n*.
Sthavira's od. Sthaviravâdin's (Secte), II, 355. 497 fg. Siehe Anhang. Ihr System heisst Sthaviravâda, II, 497.
Sthiramati, II, 518 fg.
Stûpa, 285. 295. II, 54. 159 ffg. etc. — Charakter und Ursprung, 173 ffg.
Stûpârâma; siehe Thûpârâma.
Subhadra (ein Laie), 266. — (ein Mönch), 278. 288 fg. II, 288.
Subhadrâ, 138.
Subâhu, 108 fg.
Subhûti, II, 464.
Sudarça's (die), 375.
Sudarçana (ein Fürst), 287. — (ein Kirchenvater), II, 340. 448.
Sudatta (ein Brahmane), 36. — (ein Kaufmann, beigenannt Anâthapiṇḍika), 136 fg. 191. 266 fg.
Sudharmâ (Saal der Götter), II, 159. 208.
Sudinna, II, 290.
Südkloster (auf Ceilon), II, 469 fg.
Sugata, 98, und weiterhin *passim*.
Sujâta (Sohn des Kṛikin), 311. — (ein Buddha), 410.
Sujâtâ, 76 ffg. 101. 142. 266. 282.
Sukhâvatî (ein Himmel), II; 501.
Sumâgadhâ, 223.
Sumanas (ein Buddha), 410 fg. — (ein Gott), II, 160. — (ein Novize), II, 406. 411. — (ein Sthavira), II, 306. 319. — (Bruder des Açoka), II, 370. 378.
Sumanâ, II, 378.
Sumano (Berg), 344. II, 227.
Sumedha (ein Buddha), 410.
Sumeru, 369. II, 301. 361.
Sundarî, 220.
Sundarikâ, 155.
Sunîtha, 262 fg.
Supassa (Nâga-Fürst), II, 82.
Suppiyo u. Suppiyâ, II, 77 ffg.
Suprabuddha, 47. 151. 175. 207.
Supratishṭha (?), 112.
Surâshṭra, II, 520. 536.
Sûryagupta, II, 419.
Susîma, II, 374 fg.
Sussala, II, 548.
Sûtra, 361 etc. — (als *aṅga* der h. Schrift), II, 428. 456. — S. oder Sûtrânta (bei den Mahâyânisten), II, 510 ffg.
Sûtra-Piṭaka, 561 fg. II, 186. 300. 302. 416. — des Pâli-Kanon, 426 fg. — Das S.-P. verworfen von den Vaibhâshika's, II, 496.
Sûtravâdin's (Secte), II, 496 fg. Siehe Anhang.
Sutta; siehe Sûtra.
Sutta-Nipâta (Teil des Pâli-Kanon), II, 427.
Suvarṇabhûmi, II, 359.
Suvarṇadvîpa, II, 519.
Suvarṇa-prabhâsa (Buch), II, 509.
Suvarṇaprabhâsâ (Gemahlin des Kâlika), 83.
Suyâma (ein Brahmane), 36. — (ein Welthüter), 102.
Svâbhâvika's (System der), II, 529.
svâhâ, II, 153. 513.

Digitized by Google

Svastika (Figur), 343. II, 239 fg.
Svatantrika's, II, 499.
Svayambhû, 358. — S. Nâtha, 365.

T.

Takshaçilâ (Taxila), 160 fg. II, 374 fg.
Tâmraçâṭîya's (Secte), II, 365. 497. Siehe Anhang.
Tâmraliptî, II, 522.
Tâmasa-vana oder Dunkler Wald (Kloster von), II, 449.
Tantra's und Tantrismus, II, 525 ffg.
Tâpa (Hölle), 381.
tapas, 74.
Târâ, II, 216. — Die Târâ's oder Çakti's, II, 215.
Târâyaṇa, 100. II, 268.
Tathâgata, 98, und weiterhin *passim*.
Tathâgata's (die sechszehn), 412 *n*.
Tathâgataguṇa-Jñâna (Buch), II, 510.
Tathâgatagupta, II, 539.
Thera- und Therî-gâthâ, Teile des Pâli-Kanon, II, 427.
thero = *sthavira*.
Thûpârâma, II, 193. 411. 416. 470. Vgl. Stûpârâma.
Tîrthaka's, Tîrthika's oder Tîrthyaka's, 181 fg.
Tishya (Sternbild), 26. 150. 314. — (Zeitalter), 314. 323. — (ein Çâkya), 150. — (ein Buddha), 410. — (ein Pater), II, 473 fg. — (Bruder des Açoka), II, 349. 370. 380. — (ein König von Ceilon), II, 466 ffg. — (Maudgaliputra), II, 331 fg. 340. 346 ffg. 380. 405. 496. — (al. Upatishya), II, 352. — (beigenannt Jyeshṭha), II, 470.
Tishyadatta, II, 416.
Tishya-Hof (auf Ceilon), II, 410 fg. 416.
Tishyarakshitâ, II, 394 ffg.
Tocharistân, II, 339.
Trapusha, 95. 101 fg. II, 159. 268.
Tri-piṭaka, 361. II, 332. 490.
Tri-ratna; siehe drei Kleinode.
Tṛishṇâ (Tochter d. Teufels), 96. 99.
Turushka's (die), 315. II, 439. 533 fg.
Tushita's (die), 372 fg. II, 212.
Tushṭa, 266.

U.

Uçîra (Berg), II, 343.
Udâna (ein *añga* der heiligen Schrift), II, 427 fg. 458.
Udaṇḍapurî, II, 545.
Udayana (König), 32. 200. II, 199 fg. — (Stifter eines Klosters), II, 52. — (ein Heiligtum), I, 271.
Udayi-Bhadra oder Udâyin, 249. 252. II, 283 fg.
Udâyin oder Kâla-U., 31. 122 ffg. 175.
uddeçaka (-Reliquien), II, 157.
Udraka, 72. 102. 308 fg. Vgl. Rudraka.
Udumbara, II, 313.
Udyâna (Reich), II, 212 fg. 228. 522.
Ugrasena, 171 ffg.
Ujjayinî oder Ujjain, 32. 166 fg. 370. II, 369 etc.
Upacara oder Upacâru, 310 fg.
Upacârumat, 311.
Upadeça (als *añga*), II, 450. 462.
upâdisesa oder *upadhiçesha*, 463.
upâdhyâya, II, 36 fg. 41. 69. 71.

Upagupta (Kirchenvater), 276. II, 172. 337 ffg.
Upaka, 104. II, 7.
Upâli, 151. 224. II, 172 etc. — Seine Rolle auf dem ersten Concile, 290 ffg. — Sein Platz in der Lehrerreihe, 331 fg. — als Stammvater von Secten, 560.
Upananda, II, 11.
upasampadâ, II, 25 fg. 30 ffg. 36 ffg.
Upatishya (al. Çâriputra), II, 352. 455. — (König von Ceilon), II, 477.
Upavâna (?), 283.
Upavartana, 282.
upâya, II, 508.
uposatha; Einsetzung, II, 7 ffg. 60 ffg. 94. — Feier, 256 ffg. — Uposatha-Haus, II, 60.
Uposatha (König), 310.
Uruvelâ oder Uruvilvâ, 31. 37. 72 ffg. 99. 110. 304 etc.
Usavadâta, II, 535.
Utpala (Hölle), 382.
Utpalavarṇâ (die Nonne), 250. 406.
Utposhadha (König), 310. Vgl. Uposatha.
Uttara (Schüler des Revata), II, 316 fg. 337. — Kirchenvater, II, 337. 361. 365 fg.
Uttara-Kuru's oder Hyperboräer, 369 fg.
uttarâsanga, II, 45.
Uttarîya's (Secte), II, 554.
Uttiya (ein Mönch), II, 406. — (ein König), II, 416.

V.

Vaçavartin, 61. — (ein Erzengel), 102.
Vâdarika's (Secte); siehe Anhang.
Vâgîça, II, 295.
Vaibhâshika's (philosophische Schule), II, 494 ffg. 504.
Vaiçâkha (Stadt), II, 236. 567. — (Monat), I, 26. 76 fg. 125. 142 fg. II, 266 fg. — V.-pûjâ (Fest), 266.
Vaiçâlî, 70. 72. 120. 156 ffg. 171 ffg. etc. — Concil von V., II, 306 ffg. 347.
vaiçâradya, 348.
Vaidehî (Ajâtaçatru's Mutter), 243. 248 fg.
vaikhânasa, II, 22. 25.
Vaipulya (ein anga der heiligen Schrift), II, 461 fg. Vgl. Vedalla.
Vaipulya-Sûtra's, II, 462.
Vairocana (Dhyâni-Buddha), 414. II, 215 fg.
Vajra (König), II, 539. — (Figur), II, 240 fg. — (Zauberstab), II, 49.
Vajrâ (eine Nonne), 455.
Vajrâcârya, II, 260.
Vajradhâtvîçvarî, II, 216.
Vajrapâṇi (Bodhisattva), 415. II, 215.
Vajrâsana, II, 205. 226.
Valabhî, II, 520. 567.
vânaprastha, II, 22.
Vanavâsî, II, 358.
Vappa; siehe Vâshpa.
Vara-Kalyâṇa, 310 fg.
Vara-Roja, 310.
Vardhamâna (ein Jina), 17. II, 201. — (Figur), 343. II, 241.
Varshakâra, 257 fg. 262 fg.
Varuṇa (ein Gott), 130. 367 etc. — (ein Sthavira), 378.
Vâsavadattâ, II, 339.
Vasavatti; siehe Vaçavartin.
Vâshpa (einer der Fünf), 73. 107. 246. II, 299. Vgl. Daçabala-Kâçyapa.

Digitized by Google

Vasishṭha, 312 fg.
vassa oder *vassavâsa*, II, 51. 270.
Vasubandhu, II, 517 ffg.
Vasumitra (Zeitgenosse des Kanishka), II, 450 fg. 455. 463. 496. — V. aus Maru, II, 505. — V. (Verfasser eines Commentars zu Vasubandhu), II, 518. 521. V. (Verfasser eines Werkes über die 18 Secten), II, 553. 558.
Vasupâla, 250 fg.
Vatsîputra, II, 442.
Vatsîputrîya's (Secte), II, 554 fg.
Vedalla (ein *aṅga* der heiligen Schrift), II, 428. 461. Vgl. Vaipulya.
vedanâ (eins der fünf Skandha's), 437; Analyse derselben, 438 fg.
Vedânta, 3. 427. II, 490. 523 etc.
Wiedergeburt (Theorie der), 457 ffg.
Vedisa, II, 370. 406 fg.
Vehapphala's (die), 374. Vgl. Bṛihatphala.
Veluvana oder Veṇuvana; siehe Bambushain.
Verañja, 206.
Vessabhû; siehe Viçvabhû.
Vessantara; siehe Viçvantara.
Veṭhadvîpa, 295.
Vetuliya (-Ketzerei), II, 466. 469. 480.
Veyyâkaraṇa (ein *aṅga* der heiligen Schrift), II, 428. 457. Vgl. Vyâkaraṇa.
Vibhâga oder Vibhanga (Teil des Vinaya), II, 453. 469. 495.
Vibhajya-vâda und -vâdin, II, 354 fg. 495. 556 fg.
Viçâkha, 140. 163.
Viçâkhâ, 139 ffg. 181. II, 52.
Viçvabhû (ein Buddha), 140. 410 ffg. II, 244.
Viçvakarman, 52. 194. 396. II, 208.
Viçvâmitra 41.
Viçvantara, 88; seine Legende, 388 ffg. Vgl. Vessantara.
Viçvapâṇi (Bodhisattva), 415. II, 215.
Videhaka (-Gebirge), II, 297.
Vidu, II, 536.
Viḍûḍabha, 253.
Vigatâçoka, II, 373. 433 fg. Vgl. Vîtâçoka.
Vihâra, II, 57 fg. etc. — Bedeutung des Ausdruckes, 173 ffg.
Vijaya-Bâhu, II, 485.
Vijayanagara, II, 546.
vijñâna (eins der fünf Skandha's), 435. 437; Analyse desselben, 447 ffg.
Vijñânântya (ätherische Region), 374.
Vikramaçîla, II, 544 fg.
Vilva-Kloster, II, 429.
Vimala, 108 fg.
Vimalakîrti (Buch), II, 511.
Vimâna-vatthu (Schrift des Pâli-Kanon), II, 427.
vimoksha und *vimukti*, 486.
Vinaya, 361 fg. II, 291. 321. — V.-Piṭaka, I, 361 fg. II, 186. 300. 302. 416; in verschiedenen Recensionen vorhanden, 452 ffg. — verehrt, 506.
Vinaya-Vibhâshâ, II, 450.
Vinîtadeva, II, 564 fg.
vipaçyanâ, 495.
Vipaçyin (ein Buddha), 25. 140. 410 ffg. II, 244.
Vîrasena, II, 435.
Virûḍhaka, 254 fg. 312.
Vivarta (ein Zeitraum), 422.

vivâsa, 319 fg.
Vishṇu, 68. 116. 129. 299 ffg. etc. — sein Fest auf Ceilon, II, 269.
Vîtâçoka; siehe Vigatâçoka.
Vṛiji's (die), 256 fg. 274 ffg. II, 161.
Vṛijiputraka's (Secte); siehe Anhang.
Vṛiji-Söhne (die), II, 306.
Vṛishabha (König von Ceilon), II, 429 ffg. 466.
Vṛishabhagâmin (einer von den acht Sthavira's), II, 306. 319.
Vṛishasena, II, 435.
Vyâkaraṇa; s. Veyyâkaraṇa.

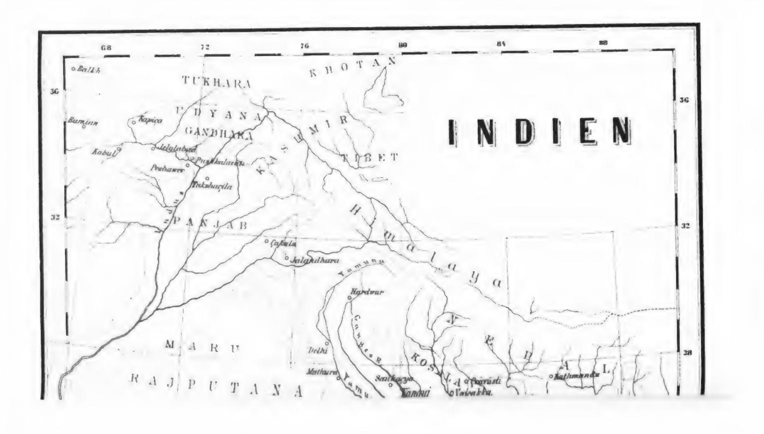
Y.

Yaças, 108 fg. II, 306 ffg. 327 ffg. 336 ffg. 403.
Yaçodharâ, 31. 43. 46. 52. 92. 207. 252. 406.
Yaçolâla, II, 429 fg.
Yaçovatî = Yaçodharâ.
Yâjñavalkya, 6 ffg.
Yaksha's; ihr Rang im Weltsystem, 377.
yama, 540.
Yama, 120. 359 fg. 372 etc. — seine Hölle, II, 381.
Yâma's (die) und Yâmya's, 372.
Yashṭivana, 112 ffg.
yati, 545. II, 3. *n*.
Yâtnika's System der), II, 530.
Yava-koṭi; 370.
Yoga, 13; philosophisches System, 427. 467 ffg.
Yoga-Lehrbuch (des Asaṅga), II, 517.
Yogâcâra's (philosophische Schule der), II, 494. 498 ffg. 517. 523.
yogâṅga's (die acht), 499 ffg.
Yogin, 368 ffg. 467 ffg. II, 499 etc.
Yugandhara (Gebirge), 63. 341.
yuga's (die acht), 423.

Z.

Zehn Gebote (die); siehe Daçaçîla.
Ziegenhüters Banianbaum (der), 95 ffg. 273.

Druck von Bär & Hermann in Leipzig.



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Princeton University Library
32101 055962573

Digitized by Google

Digitized by Google